



Class

250.4P

Book

AC45

General Theological Seminary Library

Chelsea Square, New York

Purchased from the fund bequeathed to the Seminary by

EUGENE AUGUSTUS HOFFMAN, D. D.

DEAN 1879-1902



LEHRBUCH
DER
PRAKTISCHEN THEOLOGIE

VON

D. E. CHR. ACHELIS

PROFESSOR DER THEOLOGIE, KONSISTORIALRAT IN MARBURG

ZWEITE NEUBEARBEITETE AUFLAGE

ERSTER BAND

EINLEITUNG — DIE LEHRE VON DER KIRCHE UND IHREN ÄMTERN —
DIE LEHRE VOM KULTUS — HOMILETIK



LEIPZIG
J. C. HINRICHS'SCHE BUCHHANDLUNG

1898

250.4P
17045
49171

WARRIOR CMT 1830
YFARILL
XROY WEM

SEINEN LIEBEN JUGENDFREUNDEN

HERMANN GOTTLIEB DUNTZE

PASTOR IN RABLINGHAUSEN

JOHANN FRIEDRICH IKEN


PASTOR IN BREMEN

HERMANN WILHELM MÜLLER

SUPERINTENDENT IN BLUMENTHAL

GEWIDMET VOM

VERFASSER



Digitized by the Internet Archive
in 2025

Aus dem Vorwort der ersten Auflage.

Die Erkenntnis der Aufgabe der Praktischen Theologie ist eins mit der Erkenntnis der Aufgaben, welche der Kirche Christi gestellt sind. Die Praktische Theologie hat die erkannten Aufgaben der Kirche zu begründen und den Weg zu zeigen, wie sie dem Wesen der Kirche Christi gemäss zu erfüllen sind. Wiederum ist die Erkenntnis der Aufgaben der Kirche abhängig von der göttlichen Lebensführung der Kirche, von den geschichtlichen Verhältnissen, in welche sie sich gestellt sieht. Gott muss der Kirche die Augen öffnen für das, was sie zu thun hat, und durch Thatsachen giebt Gott die Weisung zum Handeln. In unseren Tagen sind der evangelischen Kirche sehr grosse, weitaussehende Aufgaben gesetzt. Die sozialen Bewegungen einerseits, der hochherzige Entschluss unsers edlen Kaisers, das Vermächtnis des unvergesslichen Grossvaters in grösstem Stile auszuführen und das wilde Gewoge des Völkerlebens in feste und geordnete Bahnen zu leiten, damit den Dämon der Revolution und der Anarchie zu vernichten; die grosse Macht und viele List der dem Jesuitentum dienstbar gewordenen römischen Kirche anderseits, welche sich als Rettung von Thron und Altar immer wieder mit stets wachsenden Ansprüchen anpreist und Vieler Augen blendet und Vieler Sinne bertückt, — beides bezeichnet die neuen Aufgaben, welche Gott der evangelischen Kirche gegeben hat.

Die Wissenschaft der Praktischen Theologie hat gewiss den Irrweg zu vermeiden, zu jeder ephemeren Erscheinung eine Theorie zu erfinden und jene Erscheinung und diese Theorie als innerlich notwendig darzuthun. Allein mit ephemeren Erscheinungen haben wir es heute nicht zu thun. Wir stehen an dem Anfang der Epoche einer neuen sozialen Ordnung der Dinge, und die Aufgaben, welche für diese der evangelischen Kirche gegeben sind, werden nicht verschwinden. Sind es etwa fremdartige Aufgaben, ohne Zusammenhang mit dem Wesen der Kirche, durch das Gedränge der Zeit ihr aufgenötigt, obgleich sie dieselben zu erfüllen weder göttliche Gabe noch göttlichen Beruf hat? Wäre dem so, dann würde die Praktische Theologie nur die Pflicht haben, sie abzuweisen und die Aufgaben der Kirche nach wie vor ohne dieselben zu beschreiben. Allein wenn die evangelische Kirche festhält an ihrem Lebenszweck, das ewige Evangelium der Gnade und Wahrheit in Christo in allen Lebensgebieten zur Geltung zu bringen, so können auch die

durch die gegebenen Verhältnisse ihr gesetzten Aufgaben wohl neue, aber nicht fremdartige sein; es sind vielmehr Aufgaben, die zu erfüllen sie und nur sie den Beruf hat, und die Aufgabe der Praktischen Theologie wird der Nachweis sein, dass aus dem Wesen der Kirche heraus durch die gewordenen Verhältnisse jene Pflichten ihr erwachsen, dass sie aufhören würde, Kirche Christi zu sein, wenn sie denselben sich zu entziehen unternähme. Eine Praktische Theologie, welche durch den Kirchenbegriff, mit welchem sie operiert, oder durch den engen Gesichtskreis, der sie gefangen hält, Raum für diese Pflichten und deren Erfüllung nicht bietet, kann nicht genügen . . .

Die Anschauungen, denen ich in diesem Buche Ausdruck verleihe, sind innerhalb fast eines ganzen Menschenalters, während dessen ich der Kirche Christi amtlich diene, erwachsen. Fast 22 Jahre habe ich im Geistlichen Amte gestanden; zuerst 2 Jahre in einer abseits gelegenen, schlichten, frommen Landgemeinde, dann mehr als 12 Jahre in einem vorstädtischen Dorf bei Bremen, wo inmitten einer kirchlich vernachlässigten und religiös und sittlich verkommenen Fabrikbevölkerung ich eine Gemeinde zu gründen und zu organisieren hatte, endlich 7 Jahre in einer industriellen Grossstadt am Niederrhein, wo man unter kräftigem Wogenschlag religiösen Lebens gewohnt ist, in freier Bewegung stets die volle Kraft und die ganze Person für die Erfüllung seiner Berufspflicht einzusetzen. Was in den 22 Jahren praktisch geübt wurde, das theoretisch zu behandeln ist seit 8 Jahren der Inhalt meines akademischen Lehramts. Entnommen der täglichen Reibung widerstreitender Kräfte, wie sie das praktische kirchliche Amt bietet, und in der Stille des Studierzimmers ist die Revision des vergangenen Lebenswerkes nicht in allen Teilen eine Rechtfertigung desselben, und die Urteile der Theorie sind nicht immer eine Verteidigung der selbsterlebten Praxis. Allein in dem Hauptpunkte deckt sich die Theorie mit der selbsterlebten Praxis, darin nämlich, dass auch die Theorie ein köstlicheres und verantwortungsreicheres praktisches Amt nicht kennt, als das Geistliche Amt in der evangelischen Kirche, und dass es auch nach dem Urteil der Theorie eine höhere Lebensmacht auf Erden nicht giebt, als das Wort Gottes und die Kirche des Evangeliums. Dem Worte Gottes Bahn zu bereiten und der Kirche Christi zu dienen, nichts Anderes ist auch der Zweck der Theorie meines Buches . . .

So wird es nicht missverständlich sein, wenn ich für meine Praktische Theologie . . . den Charakter der „Kirchlichkeit“ in spezifischem Sinne in Anspruch zu nehmen wage. Die Bedeutung des Altmeisters NITZSCH liegt ausser den reichen und tiefen Einzelausführungen, die er giebt, vor allem darin, dass er „das aktuose Subjekt, Kirche, Gemeinde“, zum Prinzip der Praktischen Theologie erhoben und die Thätigkeiten, welche die Praktische Theologie beschreibt, als Thätigkeiten der „Kirche“ uns verstehen gelehrt hat. Auf der Bahn, die NITZSCH zuerst betreten,

habe ich unter wärmster Anerkennung der seitherigen litterarischen Leistungen den weiteren Schritt gewagt, die Thätigkeiten der Kirche aus dem Begriff der Kirche, aus ihren Wesensprädikaten, abzuleiten . . .

Die Aufgaben der Kirche sind ihr von ihrem Haupt und Herrn gegeben, und Christus ist es, der in seinem Wort und Geist auf dem Plane steht. Die freudigste Siegesgewissheit ist eins mit dem Glauben an Jesus Christus, der von den Toten auferstanden ist und hinfort nicht stirbt, und Welt, Sünde, Tod und Teufel längst überwunden hat. Freilich eine andere Frage ist es, ob die evangelische Kirche nicht noch durch viele und schwere Demütigungen hindurchzugehen habe, bevor sie ein bräuchliches Werkzeug in der Hand ihres Meisters wird. In der Reformation ist die Entwicklung der Kirche, wie sie am Ende des fünfzehnten Jahrhunderts sich vollzogen hatte, als eine abnorme erkannt, und die Reformation hat eine neue, eine normale Entwicklung unter der Norm des ewigen Evangeliums begonnen . . . Der evangelischen Kirche bleibt die Pflicht ihres Ursprungs für alle ihre Interna, sich zu säubern von allem, was nicht auf dem Boden des ewigen Evangeliums gewachsen ist, und das zu werden, was sie ist, nämlich die Kirche der Reformation, die Kirche des ewigen Evangeliums. Dass hier noch manches fehlt, dass römische Traditionen immer noch eine Macht in der Kirche des Evangeliums sind, ja hie und da als unveräusserliche Elemente kirchlichen Wesens angesehen werden, ist leider nicht zu leugnen . . .

Im zweiten Bande kommt die soziale Frage zur Erörterung, nicht weil sie gerade heute die Gemüter auf das lebhafteste beschäftigt; sie hat nur den Impuls gegeben, auf die zu so schwerem Schaden Jahrhunderte lang vernachlässigten sozialen Aufgaben der Kirche hinzuweisen und diese als unabweisliche, aus dem Lebensprozess der evangelischen Kirche mit Notwendigkeit sich ergebende Pflicht hervorzuheben. Aber deshalb ist auch nicht die soziale Frage nach ihrer technischen, nationalökonomischen Seite hin ein Gegenstand der Praktischen Theologie, sondern nur in der Beschränkung, sofern sie die sozialen Aufgaben der Kirche ins Bewusstsein rückt und — ich darf die Hoffnung aussprechen — das Verständnis für diese sozialen Aufgaben ermöglicht und fördert. Der Schwerpunkt der evangelischen Kirche ruht in der Einzelgemeinde und nur in ihr; das scheidet die evangelische Kirche grundsätzlich von Rom. Die erste aller sozialen Aufgaben der Kirche wird es deshalb sein, dass lebensfähige und mit Leben erfüllte Einzelgemeinden wieder gebildet werden, und jede weitere Aufgabe wird in der Pflege und Erbauung der Einzelgemeinde ihre Grundlage haben und von dort aus ihren Ausgangspunkt nehmen müssen, weil ohne dieses eine lebensfähige und mit Leben erfüllte evangelische Kirche nicht denkbar ist . . .

Vorwort zur zweiten Auflage.

Auf dem Gebiet der theoretischen Praktischen Theologie herrscht eine rege litterarische Betriebsamkeit. Fast gleichzeitig mit der ersten Auflage dieses Buches (1890 und 1891) traten die Gesamtdarstellungen in der dritten Auflage des 4. Bandes von ZÖCKLERS Handbuch der theologischen Wissenschaften und das Lehrbuch der Praktischen Theologie von ALFRED KRAUSS ans Licht. Beim Erscheinen der zweiten Auflage meines Buches liegen aus dem Sammelwerk unter H. HERINGS Leitung, das seit 1893 im Erscheinen begriffen ist, vier wertvolle Bände, die das Kirchenrecht, die Innere Mission, die Seelsorge, die Katechetik behandeln, und weitere Bände stehen in Aussicht. Neben diesen Gesamtdarstellungen geht eine Reihe von Einzelarbeiten in Monographien und Abhandlungen teils geschichtlicher, teils systematischer Art einher — ich nenne nur die Namen P. DREWS, J. GOTTSCHICK, W. GRÖSSEL, G. KAWERAU, K. RIEKER, G. RIETSCHEL, M. SCHIAN, ED. SIMONS, J. SMEND und FR. SPITTA, auch FR. UHLHORN —, denen die Praktische Theologie reiche Förderung verdankt. Das ist eine sehr erfreuliche Erscheinung. Sie bildet ein heilsames Gegengewicht andern minder erfreulichen Erscheinungen gegenüber. Hie und da macht eine realistische oder besser: empiristische Neigung sich geltend, die nach Art der sozialen Enquêtes die theoretische Praktische Theologie auf eine Beschreibung der tatsächlichen kirchlichen Zustände der Gegenwart reduzieren will. Zahlreiche Praktiker giebt es noch immer, die im Betriebe des Geistlichen Amtes sich auf ihren praktischen Instinkt verlassen und sogar öffentlich sich rühmen, des Studiums der theoretischen Praktischen Theologie nicht zu bedürfen. Das gute Wort von TH. HARNACK (Praktische Theologie I [1877], S. VI f.) bedarf der Beherzigung: „Die Praktische Theologie will nicht etwa bloss wissen, wie man zu einer gegebenen Zeit kirchlich gehandelt hat oder handelt, sondern sie hat vielmehr zunächst die Aufgabe, zu zeigen, wie man kirchlich handeln soll, um zweckmässig und heilsam zu handeln. Dazu aber bedarf es auch im Interesse der kirchlichen Praxis selbst, und besonders zu unserer Zeit, eines systematischen, d. h. prinzipiellen und einheitlichen Erkennens“ u. s. w.

Die vorliegende zweite Auflage meines Buches führt sich unter dem Titel: „neubearbeitet“ ein. Eine Neubearbeitung war unabweisbar; nicht weil mittlerweile meine theologischen und kirchlichen Anschauungen

sich geändert hätten — der Wechsel des Verlags könnte auf diese Vermutung führen —, sondern weil fortgesetztes Studium und jene un-nachsichtige Kritik, die jeder wahrheitsliebende Autor seinem Werke schuldig ist, die Neubearbeitung mir an die Hand gab. Die Einteilung des Ganzen und die Reihenfolge der einzelnen Disziplinen sind neu geordnet; besonders die Liturgik und die Kybernetik haben eine Umarbeitung erfahren; sämtliche andern Disziplinen sind wesentlich ergänzt; in der neuen Disziplin, der Koinonik, wünsche ich den Weg zu zeigen, auf dem ein grosser Teil der Werke der Inneren Mission und des Gustav-Adolf-Vereins zu Werken der Einzelgemeinde und der Landeskirche, wenn beide wahrhaft gebaut werden sollen, umzubilden sind. Was in dieser Disziplin zum Vortrag gekommen ist, verstehe ich unter den „sozialen Aufgaben der Kirche“, nichts Anderes.

In der wiederholten Durcharbeitung des weitschichtigen Stoffes war mir die Beobachtung schmerzlich, dass eine nicht geringe Menge traditioneller Daten von einem Werk zum andern übernommen werden, ohne dass man sie auf ihre Richtigkeit prüft. In dieser neuen Auflage habe ich nach Kräften den Fehler zu vermeiden gesucht und eines genauen Quellennachweises mich befeissigt. Dass nicht stets dieselben Ausgaben der Quellenschriften und der Litteratur benutzt sind, ist darin begründet, dass auf unserer Universitätsbibliothek nicht zu jeder Zeit dieselben Ausgaben benutzbar waren. Einige Citate aus Büchern, die mir nicht erreichbar waren, hat mein Sohn, Prof. Dr. HANS ACHELIS in Göttingen, zu vergleichen die Güte gehabt; aus seiner Feder stammt auch der Abschnitt Band I, S. 201 und 202 über die römischen Kata-komben.

Schliesslich erlaube ich mir noch, auf die „Zusätze und Berichtigungen“, die am Ende des zweiten Bandes sich finden, ausdrücklich aufmerksam zu machen.

Marburg, im April 1898.

E. Chr. A.

Litteraturverzeichnis.

Inbetreff der nur unter dem Namen des Autors bezw. des Herausgebers gegebenen Citate ist folgendes zu bemerken:

Bingham bezeichnet: JOSEPHI BINGHAM, Angli, Origines sive Antiquitates ecclesiasticae. Ex lingua anglicana in latinam vertit Jo. HENRICUS GRISCHOVIUS. 10 Vol. in 4^o. 1724—1729.

Binterim bezeichnet: Die vorzüglichsten Denkwürdigkeiten der christ-katholischen Kirche. Von ANTON JOSEPH BINTERIM, 1825—1841. 7 Teile in 11 Bänden.

Bruns bezeichnet: Canones apostolorum et conciliorum saeculorum IV, V, VI, VII. Recognovit H. TH. BRUNS. 2 Bände 1839.

Clemens Alex(andrinus) ist nach der Ausgabe von DINDORF, Oxford 1869, citiert; die meist angeführten Stromata füllen den 2. und 3. Band.

Const. ap. bezeichnet: Constitutiones Apostolorum. P. A. DE LAGARDE edidit Lipsiae et Londinii 1862.

Cyprian ist nach der Ausgabe von GUILIELMUS HARTEL, Vindobonae 1868, citiert.

de Wette bezeichnet: Dr. MARTIN LUTHERS Briefe, Sendschreiben und Bedenken . . . gesammelt, kritisch und historisch bearbeitet von Dr. WILHELM MARTIN LEBERECHE DE WETTE. 5 Bände. 1825—1828. Sechster Teil, herausgegeben von Lic. theol. JOHANN KARL SEIDEMANN. 1856.

Eusebius h(istoria) e(cclesiastica) ist nach der Ausgabe von DINDORF (Eusebii Caesariensis opera, Vol. IV. 1871) citiert.

Harduin bezeichnet: Acta conciliorum et epistolae decretales, ed. P. JOHANNES HARDUIN. Paris 1715. 12 Bände Fol.

Hartzheim bezeichnet: Concilia Germaniae, ed. P. JOSEPHUS HARTZHEIM S. J. Coloniae Augustae Agrippinensium. 1759—1771. 9 Bände Fol.

Justin M. ist nach der Ausgabe von JOH. KARL THEODOR OTTO, 3 Bände, 1842 bis 1846 citiert.

Luther bezeichnet: LUTHERS sämtliche Werke nach der ersten Erlanger Ausgabe. Die Bände der deutschen Schriften sind mit arabischen, die der lateinischen Schriften mit lateinischen Ziffern bezeichnet.

Mansi bezeichnet: J. D. MANSI, Conciliorum nova et amplissima collectio. 31 Tom. Fol. 1759—1798.

Migne, P. L. und P. Gr. bezeichnet: J. P. MIGNE, Patrologiae cursus completus seu bibliotheca universalis s. s. patrum scriptorumque eccles. 1844 f. Series Latina 221 Bände, Series Graeca I, 104 Bände, Series Graeca II, 58 Bände in gross 4^o.

Müller bezeichnet: J. T. MÜLLER, Die symbolischen Bücher der evangelisch-lutherischen Kirche, deutsch und lateinisch. Ich citiere nach der mit den folgenden gleichlautenden zweiten Auflage 1860.

- Niemeyer bedeutet: *Collectio confessionum in ecclesiis reformatis publicatarum*.
Edidit H. A. NIEMEYER. 1840.
- Patr. ap. bedeutet: *Patrum apostolicorum opera . . . recensuerunt, commentario exegetico et historico illustraverunt, apparatu critico, versione latina passim correctâ, prolegomenis, indicibus instruxerunt* OSCAR DE GEBHARDT, ADOLFUS HARNACK, THEODORUS ZAHN. Fasc. I, Part. I, Ed. II: *Clementis Romani ad Corinthios quae dicuntur epistolae*, edd. O. DE GEBHARDT et ADOLFUS HARNACK 1876. Fasc. I, Part. II, Ed. II: *Barnabae epistula graece et latine; Papiæ quae supersunt, Presbyterorum reliquias ab Irenaeo servatas, vetus ecclesiae Romanae symbolum, epistolam ad Diognetum* edd. O. DE GEBHARDT et ADOLFUS HARNACK. 1878. Fasc. II: *Ignatii et Polycarpi epistolae, martyria, fragmenta* ed. TH. ZAHN. 1876.
- RE² bezeichnet: *Real-Encyclopädie für protestantische Theologie und Kirche*. 2. Auflage, herausgegeben von HERZOG, PLITT, HAUCK. 18 Bände. 1878—1888.
- RE³ bezeichnet dasselbe Werk in 3. Auflage, herausgegeben von D. ALBERT HAUCK, bis dahin 3 Bände. 1896—1897.
- Richter bezeichnet: *Die evangelischen Kirchenordnungen des 16. Jahrhunderts, Urkunden und Regesten*, herausgegeben von AEM. LUDW. RICHTER. 2 Bände in 4^o 1846.
- Richter-Dove-Kahl bezeichnet: *Lehrbuch des katholischen und evangelischen Kirchenrechts*, verfasst von AEM. LUDW. RICHTER, in achter Auflage bearbeitet von Dr. RICHARD DOVE und Dr. WILHELM KAHL. 1886.
- St. Kr. bezeichnet: *Theologische Studien und Kritiken*, gegenwärtig herausgegeben von JUL. KÖSTLIN und E. KAUTZSCH.
- Tertullian ist citirt nach der *Editio minor* von FRANCISCUS OEHLER. 1854.
- Thomas von Aquin bedeutet: *S. THOMAE AQUINATIS Summa Theologica diligenter emendata*, NICOLAI SYLVII, BILLUART et C. J. DRIoux notis ornata. Editio octava. Barri-Ducis 1873. 8 Bände.
- Zöckler³ bezeichnet: *Handbuch der theologischen Wissenschaften in encyclopädischer Darstellung*, herausgegeben von Dr. OTTO ZÖCKLER. 3. Auflage. Band IV. *Praktische Theologie*. 1890.
- Zwingli ist citirt nach: *Huldreich Zwinglis Werke*, herausgegeben von MELCHIOR SCHULER und JOH. SCHULTHESS. 1828—1842. 8 Bände.

Inhaltsverzeichnis.

Vorwort	Seite
	V—IX
Litteraturverzeichnis	X—XI

Einleitung.

Name, Begriff, Einteilung der praktischen Theologie	1—40
§ 1. Die Anfänge der praktischen Theologie	1— 2
§ 2. Die ganze Theologie als praktische Theologie	2— 5
§ 3. Die praktische Theologie als Theorie des frommen Lebens .	5— 8
§ 4. Die praktische Theologie als Teil der Theologie. Bis Schleiermacher	8—14
§ 5. Friedrich Schleiermacher	14—16
§ 6. Carl Immanuel Nitzsch	16—19
§ 7. Die Lebensbethätigung der Kirche, ihre Norm und ihr Ziel	19—22
§ 8. Die Erbauung, der Lebenszweck der Kirche	22—25
§ 9. Einteilung der praktischen Theologie	25—29
§ 10. Fortsetzung	29—33
§ 11. Fortsetzung und Schluss	33—40

Erster Teil.

Die Lehre von der Kirche und ihren Ämtern	41—190
-----------------------------------------------------	--------

Erster Abschnitt.

Die Lehre von der Kirche	41—59
§ 12. Die Kirche im Neuen Testament	41—46
§ 13. Der römisch-katholische Kirchenbegriff	46—49
§ 14. Der evangelische Kirchenbegriff	49—55
§ 15. Trübung des evangelischen Kirchenbegriffs	55—59

Zweiter Abschnitt.

Die Lehre vom Geistlichen Amt	60—173
-----------------------------------------	--------

1. Kapitel.

Name und Ursprung des Geistlichen Amtes	60—79
§ 16. Der Name des Geistlichen Amtes	60—65
§ 17. Der Ursprung des Geistlichen Amtes. 1. Die statutarische Ansicht	65—69
§ 18. Fortsetzung. 2. Die reformierte Lehre	69—71
§ 19. Fortsetzung. 3. Die evangelische Lehre	71—79

2 Kapitel.		Seite
Die Funktionen des Geistlichen Amtes		79—113
§ 20. Die Potestas ordinis und die Potestas iurisdictionis		79— 83
§ 21. Die Potestas clavium und das Neue Testament		83— 87
§ 22. Luthers Lehre von der Absolution		87— 89
§ 23. Fortsetzung. Die Privatbeichte. Die Absolutionsbefugnis und die Absolutionsform		89— 95
§ 24. Calvins Auffassung der Absolution. Ergebnis		95— 98
§ 25. Das Wort Gottes und die Sakramente		98—102
§ 26. Die Dignität der Predigt als einer Form des Wortes Gottes		102—108
§ 27. Das Wort Gottes und die Person des Predigers		108—110
§ 28. Gesetz und Evangelium		110—113

3. Kapitel.		
Die Verpflichtung des Geistlichen Amtes		114—139
§ 29. Die Unerlässlichkeit der Verpflichtung		114—117
§ 30. Der Gegenstand der Verpflichtung		117—120
§ 31. Der Gegenstand der Verpflichtung. Fortsetzung		120—123
§ 32. Der Gegenstand der Verpflichtung. Fortsetzung		123—129
§ 33. Der Gegenstand der Verpflichtung. Fortsetzung		129—132
§ 34. Die Art der Verpflichtung		132—139

4. Kapitel.		
Von der Ordination		139—173
§ 35. Die Ordination im Neuen Testament		139—143
§ 36. Die Ordination im nachapostolischen und altkatholischen Zeitalter. 1. Das kirchliche Amt		143—145
§ 37. Fortsetzung. 2. Die Wahl der Kleriker		146—149
§ 38. Fortsetzung. 3. Die Ordination der Kleriker		149—151
§ 39. Fortsetzung. Die Bedeutung der Handauflegung bei der Ordination		151—154
§ 40. Fortsetzung. Die Ordinatoren		154—156
§ 41. Die Ordination in der römisch-katholischen Kirche		156—158
§ 42. Die Ordination in der evangelischen Kirche. 1. Bis 1535 .		158—161
§ 43. Fortsetzung. 2. Seit 1535		161—163
§ 44. Die Bedeutung der Ordination im Zeitalter der Reformation		163—164
§ 45. Der Fredersche Ordinationsstreit. Kliefoth und v. Zezschwitz		165—168
§ 46. Zusammenfassung		168—173

Dritter Abschnitt.

Die Lehre von den übrigen Ämtern der Kirche	174—190
§ 47. Die Notwendigkeit kirchlicher Ämter neben dem Geist- lichen Amt. Die Charismen	174—177
§ 48. Die Qualifikation der Amtsträger	178—180
§ 49. Der Inhalt der Ämter	180—190

Zweiter Teil.

Die Lehre von der Bethätigung der Einheitlichkeit der Kirche oder die Lehre vom Kultus	191—609
-----------------------------------------------------------------------------------------------------	---------

Erstes Buch.

Liturgik	191—532
--------------------	---------

Einleitung.		Seite
Name und Begriff der Disziplin		191—197
§ 50. Der Name der Disziplin		191—193
§ 51. Der Begriff der Disziplin		194—197

Erster Abschnitt.

Allgemeiner Teil	198—353
----------------------------	---------

I. Kapitel.

Der Kultusraum	198—242
I. Der Kultusraum als Ganzes	198—218
§ 52. Prinzipielle Wertung des Kultusraumes	198—199
§ 53. Der Kultusraum bis Konstantin	200—204
§ 54. Die altchristliche Basilika	204—210
§ 55. Der byzantinische Stil	210—212
§ 56. Der romanische Stil	212—214
§ 57. Der gotische Stil	214—217
§ 58. Die Renaissance	217—218
II. Der Kultusraum in seinen einzelnen Teilen und heiligen Dingen	218—236
§ 59. Das Wasserbecken	218—221
§ 60. Kirchtürme und Kirchenglocken	221—225
§ 61. Turmuhren und gottesdienstliche Stunden	225—228
§ 62. Kanzel und Kirchenstühle	228—229
§ 63. Der Altarraum	229—236
III. Das evangelische Kirchengebäude	237—242
§ 64. Das evangelische Kirchengebäude	237—242

2. Kapitel.

Die Kultuszeit	242—307
I. Der Sonntag	242—258
§ 65. Die Sonntagsfeier in den drei ersten Jahrhunderten	242—248
§ 66. Die Sonntagsfeier bis zur Reformation	248—251
§ 67. Die Sonntagsfeier seit der Reformation	251—258
II. Das Kirchenjahr oder der Cyklus der kirchlichen Feste	258—307
A. Die Entstehung der Hauptfeste des Kirchenjahres	258—273
§ 68. Fasttage, Christusfeste, Oster-Pfingstzeit	258—266
§ 69. Das Epiphanien- und Weihnachtsfest. Der Advent	266—273
B. Der Bestand des Kirchenjahres	273—307
§ 70. Der Weihnachtskreis	273—283
§ 71. Der Osterkreis	283—296
§ 72. Der Pfingstkreis	296—299
§ 73. Die Trinitatiszeit	299—302
§ 74. Gliederung der Trinitatiszeit	302—307

3. Kapitel.

Die Gestaltung bzw. Handhabung der liturgischen Formen	308—353
I. In persönlicher Beziehung. Äussere Erscheinung des Liturgen	308—318
§ 75. Deklamation und Aktion des Liturgen	308—310
§ 76. Die Kleidung des Liturgen	310—318
II. In sachlicher und formaler Beziehung	318—323
§ 77. Die Grundsätze über die Gestaltung der liturgischen Formen	318—323

	Seite
III. In sachlicher und materialer Beziehung	323—353
§ 78. Die Verwendung der Künste im Kultus. 1. Die Malerei	323—330
§ 79. Fortsetzung. 2. Die Skulptur	330—333
§ 80. Fortsetzung. 3. Die Tonkunst	333—346
§ 81. Fortsetzung. 4. Die Mimik	346—353

Zweiter Abschnitt.

Besonderer Teil	353—532
§ 82. Litterarische Hilfsmittel	353—359
§ 83. Fortsetzung. Die evangelischen Agenden	359—366

1. Kapitel.

Die unselbständig auftretenden liturgischen Formen	366—423
§ 84. Die Bezeichnung: sakramental und sakrifiziell, besser: prophetisch und priesterlich	366—368
§ 85. Die prophetischen Funktionen: Schriftverlesung, Absolution, Segen	368—377
§ 86. Die priesterlichen Funktionen. Das Glaubensbekenntnis	378—384
§ 87. Fortsetzung. Das liturgische Gebet. Das Gebet des Herrn	384—387
§ 88. Fortsetzung. Die Litanei und die Offene Schuld	387—392
§ 89. Fortsetzung. Das allgemeine Kirchengebet oder Fürbittgebet. Die Kollekte	392—394
§ 90. Fortsetzung. Doxologie (Gloria), Praefatio, Magnificat, Benedictus. Die Adresse des liturgischen Gebets	394—400
§ 91. Das Kirchenlied und das Gesangbuch in textlicher Beziehung. Das Kirchenlied in der praktischen Theologie	400—402
§ 92. Fortsetzung. Die massgebenden Gesichtspunkte für das evangelische Gesangbuch	402—404
§ 93. Fortsetzung. Der Inhalt des evangelischen Gesangbuchs	404—414
§ 94. Das evangelische Gesangbuch in musikalischer Beziehung. Der Kirchengesang bis zur Reformation	414—418
§ 95. Fortsetzung. Das deutsche Volkslied	418—419
§ 96. Fortsetzung. Das evangelische Kirchenlied	419—423

2. Kapitel.

Die selbständig auftretenden liturgischen Handlungen	423—532
§ 97. Die Bedeutung und das Ansehen der liturgischen Formulare	423—427
I. Die Sakramentshandlungen	427—510
A. Die Taufe	427—457
§ 98. Die Materia der Taufe. Die Formen der dreimaligen oder einmaligen Immersio, Infusio, Aspersio	427—433
§ 99. Die Taufformel. Der Täufer. Bedingte Taufe	433—440
§ 100. Die Taufpaten	440—443
§ 101. Das Taufritual der lutherischen Kirche	443—450
§ 102. Das Taufritual der reformierten und anglikanischen Kirche	450—454
§ 103. Das Taufritual der orientalischen Kirchen. Taufzeit. Jachund Nottaufe	454—457
B. Das Heilige Abendmahl	457—510
§ 104. Die Abendmahlsfeier der orientalischen Kirche	458—468
§ 105. Die römische Messe. Litterarische Orientirung	468—471
§ 106. Die römische Messe. Darstellung	472—480

§ 107.	Die lutherische Abendmahlsliturgie bis zu Luthers Deutscher Messe (incl.)	Seite 480—486
§ 108.	Fortsetzung. Weitere Entwicklung in Wittenberg . .	486—488
§ 109.	Fortsetzung. Konsekration und Spendeformel	488—494
§ 110.	Beurteilung einer neueren lutherischen Abendmahlsliturgie	494—498
§ 111.	Die reformierte Abendmahlsliturgie in der deutschen Schweiz	498—501
§ 112.	Die altfranzösische und die Strassburg-Calvinische Abendmahlsliturgie	501—504
§ 113.	Die Abendmahlsliturgie der Pfälzer KO 1563, der reformierten Agende für den Konsistorialbezirk Cassel 1896, der Agende für die Evangelische Landeskirche in Preussen 1895	504—508
§ 114.	Abendmahlsgesetze. Paramente. Elemente. Äusserliche Gebräuche	508—510
II.	Die Benediktionshandlungen	510—532
§ 115.	Der Begriff der Benediktion	510—514
§ 116.	(Die Ordination.) Die Konfirmation	514—516
§ 117.	Die kirchliche Trauung	516—520
§ 118.	Das kirchliche Begräbnis	520—526
§ 119.	Fortsetzung. Das Begräbnis von Selbstmördern	526—527
§ 120.	Fortsetzung. Die Feuerbestattung	527—529
§ 121.	Anhang. Die liturgischen Andachten	529—532

Zweites Buch.

Theorie des Gemeindegottesdienstes	533—609
§ 122. Einleitung	533—535

Erster Abschnitt.

Begriff und Zweck des Gemeindegottesdienstes	536—566
--------------------------------------------------------	---------

1. Kapitel.

Die reformierte Lehre	536—547
§ 123. Zwinglis Auffassung	536—539
§ 124. Calvins Auffassung	540—545
§ 125. Der Gottesdienst der anglikanischen Kirche	546—547

2. Kapitel.

Die Lehre Luthers	548—561
§ 126. Luthers reformatorische Auffassung	548—553
§ 127. Luthers pädagogische Auffassung	553—561

3. Kapitel.

Die evangelische Lehre	561—566
§ 128. Der Verkehr der Gemeinde mit Gott zum Zweck des neuen Lebens	561—566

Zweiter Abschnitt.

Konstruktion des Gemeindegottesdienstes	567—583
---------------------------------------------------	---------

1. Kapitel.

Predigt und Liturgie	567—571
§ 129. Die Predigt das Hauptstück des Gemeindegottesdienstes .	567—569
§ 130. Unentbehrlichkeit der Liturgie	569—571

2. Kapitel.		Seite
Die Anfangsliturgie		572—577
§ 131. Sündenbekenntnis und Gnadenversicherung		573—575
§ 132. Glaube und Glaubensbekenntnis		575—576
§ 133. Priestertum und Kindschaft		577

3. Kapitel.		
Die Schlussliturgie		577—583
§ 134. Dank- und Bittpreis Gottes		578—580
§ 135. Tragweite der Heilserkündigung		580—581
§ 136. Schema des Gemeindegottesdienstes		581—583

Dritter Abschnitt.

Gemeindegottesdienst und Feier des Heil. Abendmahls. . .	584—609
----------------------------------------------------------	---------

1. Kapitel.

Geschichtliches über das Verhältnis von beiden zu einander	584—595
§ 137. Bis zur Reformation. Ursprüngliche Getrenntheit, spätere Verbindung	584—588
§ 138. Seit der Reformation	588—595

2. Kapitel.

Trennung der Feier des Heil. Mahls vom Gemeindegottesdienst	595—609
§ 139. Die Unerlässlichkeit der Trennung	595—603
§ 140. Die Gestaltung gesonderter Abendmahlsfeier	603—606
§ 141. Schlusswort	606—609

Dritter Teil.

Die Lehre von der Bethätigung der Heiligkeit der Kirche. I 610—II 451

A. Durch den Dienst am Wort zur Glaubensgemeinschaft I 610—II 323

Erstes Buch.

Homiletik	610—784
Einleitung	610—646
I. Name und Begriff der Homiletik	610—614
§ 142. Name und Begriff der Homiletik	610—614
II. Abriss der Geschichte der Homiletik	614—646
§ 143. Allgemeine Gesichtspunkte	614—617
§ 144. Die Homiletik bis Augustin	617—619
§ 145. Chrysostomus und Augustin	619—622
§ 146. Von Augustin bis zur Reformation	622—633
§ 147. Seit der Reformation. Philipp Melanthon und Andreas Hyperius	633—637
§ 148. Die Homiletik des 17. Jahrhunderts	637—640
§ 149. Der Pietismus und der Rationalismus	640—642
§ 150. Frankreich und die Niederlande	642—644
§ 151. Von Schleiermacher bis zur Gegenwart	644—646

Erster Abschnitt.

Prinzipielle Homiletik. Der Prediger oder Wer predigt? . .	647—667
------------------------------------------------------------	---------

1. Kapitel.	
	Seite
Der Prediger und seine Ausrüstung	647—651
§ 152. Der Prediger und sein Glaube	647—650
§ 153. Der Prediger und seine Gabe	650—651
2. Kapitel.	
Der Prediger und seine Gemeinde	652—656
§ 154. Der Prediger und seine Gemeinde	652—656
3. Kapitel.	
Der Prediger und seine Predigt	656—667
§ 155. Die Predigt und die Rhetorik	656—659
§ 156. Der Massstab für den Wert der Predigt	659—663
§ 157. Fortsetzung	663—667

Zweiter Abschnitt.

Materiale Homiletik. Der Stoff der Predigt oder Was wird gepredigt?	667—726
-------------------------------------------------------------------------------	---------

1. Kapitel.

Allgemeine Grundsätze für Stoff und Inhalt der Predigt	667—680
§ 158. Einheit und Begrenzung des Stoffes	667—669
§ 159. Anziehungskraft und Abwechselung des Stoffes	669—673
§ 160. Wahrheit und Wahrhaftigkeit	673—677
§ 161. Negative Grundsätze	677—680

2. Kapitel.

Die Quelle des Predigtstoffes	680—705
§ 162. Die Heil. Schrift als homiletische Stoffquelle. Allgemeine Topik: Das Alte Testament und die Apokryphen	680—685
§ 163. Fortsetzung. Das Neue Testament	685—692
§ 164. Fortsetzung. Der Gebrauch des Textes	692—695
§ 165. Fortsetzung. Homiletische Interpretation	695—697
§ 166. Fortsetzung. Perikopen und freie Texte	697—701
§ 167. Spezielle Topik. Einteilung der Predigten nach Stoff und Zweck	701—705

3. Kapitel.

Das Bestimmte sein des Stoffes	705—726
I. Durch den Festcyklus des Kirchenjahres	705—716
§ 168. Gesichtspunkte für die homiletische Behandlung der christlichen Feste und Festcyklen	705—708
§ 169. Die homiletische Behandlung der Hauptfeste	708—713
§ 170. Die kirchlichen Nebenfeste	713—716
II. Durch liturgische Handlungen	717—723
§ 171. Die sakramentlichen liturgischen Reden	717—719
§ 172. Die nichtsakramentlichen liturgischen Reden	719—723
III. Durch die Verhältnisse der Gemeinde und des Predigers	723—726
§ 173. Der Lebensinhalt der Gemeinde und des Predigers	723—726

Dritter Abschnitt.

Formelle Homiletik. Die Form der Predigt oder Wie wird gepredigt?	726—784
-----------------------------------------------------------------------------	---------

1. Kapitel.		Seite
Die Predigt als Rede		726—775
I. Die Vorbereitung auf die Predigt		726—733
§ 174. Das Extemporieren		726—727
§ 175. Das Meditieren ohne Konzipieren		728—730
§ 176. Das Meditieren und Konzipieren		730—733
II. Disposition und Proposition		733—748
§ 177. Das Verhältnis des Textes zum Thema		733—737
§ 178. Das Verhältnis der Teile zum Thema		737—741
§ 179. Methoden der Behandlung des Verhältnisses der Proposi- tion zum Text. Geschichtliches über Analyse und Syn- these		741—743
§ 180. Analytische und synthetische Predigt. Kunsthomilie		743—748
III. Elocution oder Ausführung der Predigt		749—775
A. Die Ausführung im allgemeinen		749—762
§ 181. Die sachliche Ausführung. Amplifikation und Individuali- sierung		749—750
§ 182. Die sprachliche Ausführung. Ihre Fehler und ihre Erfor- dernisse		751—755
§ 183. Die sprachlichen Hilfsmittel zur Veranschaulichung der Gedanken		756—762
B. Die Ausführung im besonderen		762—775
§ 184. Die Einleitung		762—766
§ 185. Invocatio. Transitus. Texterklärung		766—768
§ 186. Der homiletische Beweis		768—771
§ 187. Die Anwendung, Applicatio		771—772
§ 188. Der Schluss der Predigt. Zeitmass		772—775
2. Kapitel.		
Die Predigt als Vortrag		775—784
§ 189. Die Memorie		775—778
§ 190. Die Deklamation		778—782
§ 191. Die Aktion		783—784

Einleitung.

Name, Begriff, Einteilung der praktischen Theologie.

Litteratur: J. J. L. HÜFFELL, Wesen und Beruf des evangelischen Geistlichen⁴ 1843. — FRIEDRICH SCHLEIERMACHER, Die praktische Theologie. Herausgegeben von J. FREERICH 1850. — C. J. NITZSCH, Praktische Theologie² 1859. 1860 (3 Bände). — C. B. MOLL, Das System der praktischen Theologie im Grundrisse dargestellt 1853. — F. A. E. EHRENFEUCHTER, Die praktische Theologie I. 1859. — W. ORTO, Evangelische praktische Theologie 1869. 1870 (2 Bände). — G. VON ZEJSCHWITZ, System der praktischen Theologie 1876—1878. — J. J. VAN OOSTERZEE, Praktische Theologie. Deutsch von MATTHIAE und PETRY 1878. 1879 (2 Bände). — TH. HARNACK, Praktische Theologie 1877. 1878 (2 Bände). — F. L. STEINMEYER, Beiträge zur praktischen Theologie 1874—1879 (5 Bände). — K. KNOKE, Grundriss der praktischen Theologie⁴ 1896. — A. KRAUSS, Lehrbuch der praktischen Theologie 1890—1893 (2 Bände). — E. CHR. ACHELIS, Praktische Theologie 1890. 1891 (2 Bände). — E. CHR. ACHELIS, Grundriss der praktischen Theologie² 1896. — O. ZÖCKLER, Handbuch der theologischen Wissenschaften³ IV. 1890. — ED. VAUCHER, De la Théologie pratique 1893. — H. HERING, Sammlung von Lehrbüchern der praktischen Theologie in gedrängter Darstellung 1894 f. (auf 7 bis 8 Bände berechnet). — Zeitschrift für praktische Theologie, begründet von BASSERMANN und EHLERS, herausgegeben von O. BAUMGARTEN, KIRMSS und TEICHMANN von 1879 an. Auch: P. KLEINERT, Zur praktischen Theologie (St. Kr. 1880. 1882). — H. JACOBY, Die praktische Theologie in der alten Kirche (St. Kr. 1890). — E. CHR. ACHELIS, Die Entstehung der „Praktischen Theologie“ (St. Kr. 1892).

§ 1. Die Anfänge der praktischen Theologie.

Die Thätigkeiten, deren Theorieen die Disziplinen der praktischen Theologie beschreiben, sind der Kirche Jesu Christi eigentümlich; es sind kraft des in ihr wohnenden Geistes ihre notwendigen Lebensbethätigungen, damit sie sich erhalte und vollende, d. h. erbaue. Wie diese Thätigkeiten daher stets in irgend einer Form in der Kirche geübt worden sind, so hat es auch in der Kirche nie an Versuchen und Ansätzen in irgend einer Form gefehlt, diese Thätigkeiten zu theoretisieren, demnach ob auch nur stückweise dasselbe darzubieten, was wir unter der Bezeichnung „Praktische Theologie“ zusammenzufassen pflegen. Von Anfang an ist in der Kirche Christi das Evangelium verkündet, ist

gepredigt worden; Ansätze zur Theorie der Predigt begegnen uns in den Selbstaussagen der Apostel (z. B. I. Th 2; I. Kor 2; I. Kor 15; II. Kor 5 u. a. St.), überall in den Schriften der nachapostolischen und altkatholischen Zeit, bis in CHRYSOSTOMUS *Περὶ ἑρμωσύνης* V, vor allem in AUGUSTIN *De doctrina christiana* III. IV. die ersten Theorien der Predigt erscheinen. Der Gegensatz von *Κατηγών* und *Κατηχούμενος* begegnet uns bereits Gal. 6⁶ und ist nie wieder verschwunden. Spuren einer theoretischen Auffassung sind in Act 18^{24—26}; I. Kor 3; Hbr 5^{11—62} u. a. St. vorhanden. In den ausgeführten (Proselyten-)Katechesen des CYRILL VON JERUSALEM sehen wir eine klassische praktische Darstellung, in AUGUSTIN *De catechizandis rudibus* die erste relativ vollständige Theorie der Katechese. Die Liturgik und die Poimenik werden darüber berichten, wie weit zurück die Anfänge der Liturgie und der speziellen Seelsorge zu suchen sind, deren erste Theorien GREGOR VON NAZIANZ in seinen *Λόγος ἀπολογητικὸς περὶ φηγῆς* (vom Jahre 362), CHRYSOSTOMUS *Περὶ ἑρμωσύνης*, GREGOR I. in seinem *Liber curae pastoralis* (oder *Regula pastoralis*) geliefert haben. Dass weder ein Kirchenregiment in irgend einer Form, noch theoretische Auslassungen über das Kirchenregiment jemals gefehlt haben, bedarf keines eingehenden Beweises.

Der Name und der Begriff der *Theologia practica* taucht jedoch erst im 13. Jahrhundert auf, und nach drei verschiedenen Richtungen hin ist die Entwicklung des Begriffes zu verfolgen.

§ 2. Die ganze Theologie als praktische Theologie.

1. Unter dem Einfluss der Aristotelischen Philosophie erörtern die Scholastiker die Frage, ob die Theologie überhaupt, die ganze Theologie, eine spekulative oder eine praktische Wissenschaft sei, d. h. hinsichtlich des Erkenntnisgrundes: ob sie nur Sache der Vernunft oder auch des Willens sei, hinsichtlich des Zieles, ob dieses Scire (Cognoscere) oder Operari sei. Alle Möglichkeiten der Beantwortung finden ihre Vertreter. THOMAS VON AQUIN († 1274) entscheidet sich in seiner *Summa Theologiae* I Quaestio I Artic. IV et V¹⁾: *Magis est speculativa quam practica: quia principaliter agit de rebus divinis quam de actibus humanis; de quibus agit secundum quod per eos ordinatur homo ad perfectam Dei cognitionem, in qua aeterna beatitudo consistit.* THOMAS betont es, dass die ganze Theologie *Scientia simul speculativa et practica* sei: gerade dies unterscheide sie von der Philosophie. *Unde licet in scientiis philosophicis alia sit speculativa et alia practica, sacra autem doctrina (una existens) comprehendit sub se utramque; sicut et Deus eadem scientia se cognoscit et ea quae facit.* Allein, wenn THOMAS im Art. V die Frage: *Utrum sacra doctrina sit dignior aliis scientiis* dahin beantwortet: *Respondetur dicendum quod, cum ista scientia quantum ad aliquid*

1) THOMAS AQUIN. S. th. I. 1.4.5 (Tom. 1.5.6).

sit speculativa, et quantum ad aliquid sit practica, omnes alias transcendit tam speculativas quam practicas, so liegt unter dem Einfluss der kirchlichen Praxis seit dem 4. Laterankonzil eine Umbiegung der ursprünglichen These bereits vor: die *Scientia simul speculativa et practica* beginnt zur *Scientia partim speculativa partim practica* zu werden.

Eine zweite Beantwortung der scholastischen Frage finden wir bei HENRICUS VON OSTIA in seiner *Summa aurea* Art. VIII. Qu. III ¹⁾; er entscheidet sich für die Antwort: die Theologie sei *Scientia simpliciter speculativa*, und er und ein Teil seiner Schüler führen den Beweis *ex Theologia beatorum, quam in speculatione constituunt*. Ein anderer Teil seiner Schüler wagt es der Autorität des THOMAS gegenüber nicht, die These ihres Meisters aufrecht zu erhalten; *saltem ex parte*, sagen sie, sei die Theologie spekulativ.

Die dritte Beantwortung giebt des THOMAS grösster Gegner DUNS SCOTUS († 1305) in seinen *Sentent. Proleg. Qu. IV.* Die Theologie sei *simpliciter practica*; denn der letzte Zweck der Theologie sei nicht das *Scire vel Cognoscere*, nur Mittel sei dies für einen höheren Zweck, und diesen höheren Zweck spricht er in den Worten aus: *Theologica omnis cognitio ordinatur ad dilectionem, quare etiam ad praxim*.

Aber gerade dies Argument führt den im übrigen eifrigen Thomisten AEGIDIUS VON ROM († 1315) zu der vierten Beantwortung der scholastischen Frage: *Theologiam neque speculativam neque practicam esse*, sie sei, wie DUNS es gelehrt, *affectiva vel dilectiva*, aber *dilectionem non esse praxim, neque sub praxi contineri*, sondern die mystische Versenkung und Vergottung.

Nach Erschöpfung dieser Möglichkeiten ist eine neue Beantwortung nicht zu erwarten. Die Frage scheint in der römischen Theologie abgethan und zur Ruhe gekommen zu sein; aber sie lebte im 17. Jahrhundert in der reformierten Theologie wieder auf. Den Anstoss gab der Pole JOHANN MAKOWSKY (MACCOVIUS), der von 1615 bis zu seinem Tode 1644 in Franeker als Professor der Theologie lehrte. In seinen Vorlesungen und in seinen Schriften bediente er sich der mittelalterlichen scholastischen Methode und rief dadurch eine tiefgehende Bewegung in der holländischen Theologie hervor. Vor den Staaten von Friesland mehrerer Irrlehren angeklagt, forderte er auf der Dortrechter Synode (1618 und 1619) eine Untersuchung und Beurteilung seiner Lehren. Von eigentlichen Irrlehren wurde er freigesprochen, allein die Synode erkannte: *Peccasse eum, quod quibusdam ambiguis et obscuris phrasibus Scholasticis usus sit; quod Scholasticum docendi modum conetur in Belgicis Academiis introducere; quod eas selegerit quaestiones disceptandas, quibus*

1 Das Folgende berichte ich nach J. HOORNBEEK: *Theologia practica* (1663) 3. Ausg. 1698 (2 Teile, 884 und 611 S. in 4^o, nebst Anbang: *Irenicum* und *Oratio de prudentia*, 80 S.) Proleg. p. 5 f.

*gravantur Ecclesiae Belgicae. Monendum esse eum, ut cum Spiritu Sancto loquatur, non cum Bellarmino aut Suarexio.*¹⁾ Die Mahnung der Synode fruchtete indes nicht viel; die hochangesehene Schule des G. VOETIUS hielt die scholastische Methode des MACCOVIUS fest, und es bedurfte eines vollen Jahrhunderts, bevor sie beseitigt war.

Der erste reformierte Theologe, der die scholastische Frage, ob die Theologie eine spekulative oder eine praktische Wissenschaft sei, wieder aufnahm, ist der Vertreter der Nassauischen reformierten Kirche auf der Synode zu Dortrecht, der Professor der Theologie in Herborn J. H. ALSTED (1558—1635).²⁾ In seinem *Compendium theologicum, exhibens methodum S. S. Theologiae. Hanoviae 1624* (kl. 8^o, 600 S.) schliesst er sich an THOMAS VON AQUIN an und sucht ihn fortzubilden: *Recte igitur Thomas Aquin. disputat, theologiam esse disciplinam mixtam ex theoria et praxi . . . Ex his patet, theologiam non habere sibi propositam mere contemplationem . . . sed contemplationem et operationem simul, adeoque cognitionem practicam, cuius ratio et modus est $\kappa\upsilon\chi\lambda\omicron\epsilon\iota\delta\eta\varsigma$, circularis, hoc pacto. Si nostris occurrat axioma theologicum, v. g. istud: Deus omnia creavit valde bona, intellectus theoreticus primo omnium debet facere suum officium et cognoscere veritatem huius axiomatis. Secundo loco debet accedere intellectus practicus una cum voluntate, ita ut intellectus practicus dictet atque jubeat, Deum esse amandum ea de causa, et imitandum hac in parte. Ultimo loco intellectus rursus debet contemplari sive cognoscere opus voluntatis illudque iudicare, examinare, probare, reformare, inspicere et augere. Atque hic est circulus studii vere theologic.*

Auf derselben scholastischen Bahn bewegt sich JOHANNES HOORN-BEEK in seinem Werke *Theologia practica* (1663) mit zwei Anhängen: *Jrenicum sive de studio pacis et concordiae* und *Oratio de prudentia*.³⁾ Aber nicht wie ALSTED schliesst er sich dem THOMAS an, sondern dem DUNS SCOTUS. Er behandelt die ganze Theologie nach damaliger Begriffsbestimmung, d. h. die Dogmatik und die Moral, und von der ganzen Theologie erklärt er: *Praeferendam censeo Scoti sententiam dicentis: Theologiam esse practicam . . . Si hoc practicum, quod docet actionem circa objectum exercere, quis non videt, in Theologia omnia esse practica, quum nihil toto eius corpore contineatur, circa quod non aliqua a Theologo actio requiritur; et quod non necessarium suum in praxi habet usum? . . . Theologia omnino tota est practica. Et hoc cum Scriptura convenit.*

1) Vgl. L. HELLER, Art. Makowsky (Maccovius), Johann in R E ² 9 160 f.

2) Vgl. J. W. E. ROTH: J. H. Alsted. Sein Leben und seine Schriften. (Monatshefte der Comenius-Gesellschaft IV [1895], S. 29 f.) E. F. KARL MÜLLER, Art. Alsted, Johann Heinrich, in R E ³ 1 390 f.

3) Irreführende Angaben über HOORN-BEEK und sein Werk bei G. v. ZEVSCHWITZ, System der praktischen Theologie S. 4; O. ZÖCKLER IV ³ 3; TH. CHRISTLIEB in R E ² 15 511; AL. SCHWEIZER in R E ² 6 313. Vgl. St. Kr. 1892, S. 14 f.

Der letzte in dieser Reihe der scholastischen Theologen ist PETRUS VAN MASTRICHT in seinem Werk: *Theoretico-Practica Theologia, qua per singula capita Theologiae pars exegetica, dogmatica, elenctica et practica perpetua successione congregantur*. Die Editio nova — nur sie ist mir bekannt — erschien Trajecti ad Rhenum 1698 (der Verfasser starb 1706). PETRUS VAN MASTRICHT lenkt augenscheinlich auf THOMAS VON AQUIN zurück und er macht mit dem *Simul speculativa et practica* insofern völlig ernst, als er alle 162 Kapitel seines umfangreichen Werkes schablonenhaft nach den im Titel angegebenen vier Gesichtspunkten behandelt, um zu beweisen, dass die ganze Theologie eine theoretisch-praktische Wissenschaft sei. Es ist jedoch auffallend, dass PETRUS trotz der praktischen Verwertung jedes Satzes der Dogmatik und Moral sich nicht an der herkömmlichen Einteilung der Theologie in *Theologia speculativa seu systematica* und *Theologia moralis* genügen lässt, sondern als dritten Teil noch ausdrücklich die *Theologia ascetica de exercitio pietatis* hinzufügt. Auch hier schliesst er sich einer Tradition an, die in der holländischen Theologie seit den Tagen des G. VOETIUS sich findet, in Deutschland bereits seit LUTHER sich anbahnt und im 17. Jahrhundert eine nicht geringe Verbreitung gewinnt.

§ 3. Die praktische Theologie als Theorie des frommen Lebens.

2. Es liegt im Wesen der deutschen Reformation begründet, dass im Gegensatz zu der Aristotelischen Scholastik der römischen Kirche in den evangelischen Kreisen die Theologie vorzugsweise oder ausschliesslich nach dem Massstabe gewertet wurde, wie sie dem praktischen Christenleben sich dienlich erwies. Von dieser ohne Frage korrekten evangelischen Grundanschauung aus ergab sich nicht nur die Vorliebe für die Bezeichnung der Theologie als einer praktischen Wissenschaft, man kam auch bald zu einer Gegenüberstellung der Theologie als Wissenschaft und der Theologie als Praxis, indem man unter dieser, der praktischen Theologie, die Lehre von der Gesinnung und Bethätigung der Gotteskindschaft oder auch diese Gesinnung und Bethätigung selbst verstand; wissenschaftliche Theologen waren dann die Gelehrten, praktischer Theolog sollte jeder wahre Christ sein. Die Anfänge dieser eigentümlichen Begriffswandlung haben wir bei LUTHER vor Augen. In der Form des Gegensatzes von spekulativ und praktisch, demnach wohl unter direkter Einwirkung des DUNS SCOTUS, wird von LUTHER gelegentlich hoher Wert darauf gelegt, dass die wahre Theologie rein praktisch sei, weil sie nicht nur die Tendenz zur Praxis habe, sondern selbst ihrem Kern und Wesen nach in dem neuen Leben des gläubigen Christen bestehe. „*Das ist aber die rechte speculativa, ja viel mehr practica Theologia, als: gläube an Christum und thue, was du schuldig bist zu thun in deinem Berufe . . . Die wahre rechtschaffene Theologia*

steht in der Praktiken, Brauch und Übung, und ihr Fundament und Grundfest ist Christus, dass man sein Leiden, Sterben und Auferstehung mit dem Glauben ergreife. Aber alle, die es heutiges Tages nicht mit uns halten und unsere Lehre nicht für sich haben, die machen ihnen nur eine *speculativam Theologiam*, da sie sich nach der Vernunft und wie sie von Sachen *speculiren*, richten . . . Darumb gehört solche *speculativa Theologia* in die Hölle zum Teufel.“¹⁾ Wir haben es wohl der Reaktion des frommen Gemütes gegen die neue Scholastik und Streittheologie der zweiten Hälfte des 16. und des 17. Jahrhunderts zu danken, dass der von LUTHER angebahnte Sprachgebrauch in manchen Kreisen, auch der Theologen, heimisch und herrschend wurde. Wir besitzen aus dem Jahre 1630 (neue Ausgabe 1655) von CHRISTOPH SCHEIBLER (1565—1653) ein Werk: „*Manuale ad theologiam practicam, d. i. Tractat vom ewigen Leben, höllischen Verdammniss, Tod und jüngstem Gericht.*“ HENR. NYSEN, kurfürstlich brandenburgischer Rat, gab (Wesel 1642) ein Buch heraus: „*Ethica christiana oder Vnterricht von der Christlichen wiedergeburt vnd dem newen leben, Darin die Theologia practica, das newe leben eines Christen, vnd welcher gestalt lehr vnd leben beysamen seyn müssen, vnd die lehre ohne das leben dem menschen nichts fruchte*“ u. s. w. Der genannte CHR. SCHEIBLER hinterliess eine *Theologia practica per omnes articulos fidei*, die m. W. nicht gedruckt wurde, und die vielgenannte „*Aurifodina theologica* Oder Theologische und geistlichen Goldgrube, Das ist Teutsche Theologia-Practica, Darinnen alle geistliche Bergleute antreffen können, was da dient I. Zu ihres Glaubens Bewehrung. II. Zu ihrer Liebe Vermehrung. III. Zu ihrer Hoffnung Ernehrung u. s. w. Frankfurt a. M. 1664 (2. Ausg. Leipzig 1727), — ein Foliant von 1745 Seiten. Es sind lediglich Predigten, die der Verfasser während des dreissigjährigen Krieges zu Dortmund gehalten hat, Trostpredigten in den Verfolgungen, den Hungers- und Sterbensnöten der schrecklichen Zeit. Die Herausgeber, Söhne und Schwiegersöhne des Autors, erneuern in der Dedikationsvorrede die alte Diskussion über die Frage, ob die *Theologia speculativa* oder *practica* sei, um sich natürlich für den praktischen Charakter zu entscheiden, und sind der Meinung, dass ihr Vater den Beweis in vorliegenden Predigten erbracht habe. Der Verfasser selbst popularisiert die Dogmatik und Ethik, jedoch mit der bedeutsamen Einschränkung, dass er das, „*was bey solchen Glaubenssachen zur Praxis undienlich*“ ist, übergelt und aus allen Artikeln das „*darauss zieht, was zur Lehre, Besserung, Ermahnung, Trost und solcherleyen Übung wahr zu nemen*“ ist. Aus dem, was er für erbaulich verwertbar hält, bestimmt er den Stoff der „*praktischen Theologie*“, „*denn das ist die rechte Theologia Practica, darauss in dem Menschen erwecket wird Furcht und Schrecken*

1) LUTHER, Tischreden 57 9. Vgl. 59 182.

vor der Hölle, Begierd und Verlangen zu dem ewigen Leben, geistliche Bereitung zum Tode, dass er gedенcke, dass er sterben müsse, und klug werde: und hienächst am Jüngsten Tage auferstehen, und mit Frendigkeit alsdann vor dem Herrn erscheinen möge.“

Dieselbe Erscheinung, die wir in dem Gebiete der deutschen Reformation gefunden haben, tritt uns, wahrscheinlich veranlasst durch labadistische Einflüsse, in den Niederlanden entgegen. Obgleich G. VOETIUS, wie hernach erhellen wird, eine Begriffsbestimmung der praktischen Theologie vertritt, die unserer heutigen nahe verwandt sich zeigt, schliessen sich doch die Schüler des VOETIUS, HERMANN WITSIUS (1636—1708; seit 1675 Professor der Theologie in Franeker, Utrecht und Leiden), und der Amtsnachfolger des WITSIUS, CAMPEGIUS VITRINGA DER ÄLTERE (1659 bis 1722; seit 1681 Professor der Theologie in Franeker), immerhin in wissenschaftlicher Haltung der Auffassung der „praktischen Theologie“ an, die wir bei SCHEIBLER, NYSSEN u. s. w. kennen gelernt haben. Jener in seinem von H. C. A. BYLER (Groningen 1729) herausgegebenen Opus posthumum: „Schediasma theologiae practicae, quo veri ac interioris Christianismi exercitium ac generalia saltem atque universaliora pietatis officia exponuntur“; dieser in seinem Werk (1714): „Typus theologiae practicae sive de vita spirituali eiusque affectibus commentatio“. Der Stoff der praktischen Theologie ist Moral und Asketik, ihr Begriff die Theorie des religiösen und sittlichen Lebens der Christen.¹⁾

Diese Auffassung der praktischen Theologie als der sei es durch oder ohne Vermittelung des geistlichen Amtes für das christliche Leben praktisch gemachten oder angewandten Theologie ist zwar längst aus dem theologischen und religiösen Sprachgebrauch verschwunden, jedoch nicht ohne verwirrende Folgen bis auf unsere Tagen zu hinterlassen. Wir meinen die Folgen darin zu erkennen, dass man die encyclopädische Bestimmung der Praktischen Theologie in Gegensatz bringt zur Theoretischen Theologie. G. J. PLANCK (1795), auf den wir weiter unten zurückkommen, operierte mit diesem Gegensatz, um die Praktische Theologie wissenschaftlich zu diskreditieren, aber selbst Männer, wie PH. K. MARHEINEKE.²⁾ in neuester Zeit auch M. KÄHLER³⁾ und auch FR. ZIMMER⁴⁾, meinen die Praktische Theologie richtig zu bestimmen,

1) Vgl. A. RITSCHL: Geschichte des Pietismus I (1880), S. 276. 302.

2) PH. K. MARHEINEKE, Entwurf der practischen Theologie (1837), § 6: „Die Theologie, welche nicht die practische ist, ist die theoretische. Diese ist ein Wissen rein um des Wissens willen, jene ein Wissen um des Handelns willen.“ — Es ist zu bemerken, dass es in der Theologie ein Wissen rein um des Wissens willen überhaupt nicht giebt.

3) M. KÄHLER, Die Wissenschaft der christlichen Lehre² (1893), S. 25 u. a. St.

4) FR. ZIMMER, Die Grundlegung der praktischen Theologie. Halte was du hast 1894, S. 449 f., 547 f.

wenn sie die übrigen Disziplinen der Theologie als Theoretische Theologie ihr entgegensetzen. Der Gegensatz von theoretisch und praktisch ist aber der der Lehre und der Ausübung, somit auf die Disziplin der Praktischen Theologie unanwendbar. Nach Analogie etwa des Gegensatzes der Theoretischen Chemie, die vom Lehrpult aus vorgetragen wird, zur Praktischen Chemie, deren Ort das Laboratorium ist, würde im Gegensatz zur Theoretischen Theologie unter der Praktischen Theologie die Ausübung der Theologie, wie sie der Pfarrer in den Geschäften des geistlichen Amtes betreibt, zu verstehen sein. Schon K. R. HAGENBACH¹⁾ hat darauf hingewiesen, wie falsch als Gegensatz zur Wissenschaft der Praktischen Theologie die Theoretische Theologie angeführt werde; sei Theorie, sagt HAGENBACH, das systematische Wissen vom Handeln oder um des Handelns willen, so ist die Disziplin der Praktischen Theologie recht eigentlich die Theoretische Theologie. Aber der falsche Gegensatz schleppt sich fort und hindert an seinem Teil die wünschenswerte Klärung.

§ 4. Die praktische Theologie ein Teil der Theologie. Bis Schleiermacher.

3. Die beiden bisher behandelten Richtungen in der Entwicklung des Begriffes der praktischen Theologie, die erstgenannte, die sich um Beantwortung der Frage bemüht, ob die ganze Theologie eine spekulative oder eine praktische Wissenschaft sei, die zweitgenannte, welche die Projektion der Theologie auf die *Vita spiritualis* praktische Theologie nennt, aber dabei bereits genötigt ist, gewisse Teile der Theologie auszusondern, — beide Richtungen haben es nicht zu einem bleibenden Erfolge zu bringen vermocht; zu Ende des 17. und zu Anfang des 18. Jahrhunderts verschwinden sie aus der Geschichte der Theologie. Anders ist es mit der dritten Richtung, welche zum Behuf der Kirchenleitung — absichtlich wird dies allgemeinere Wort gewählt — bestimmte Gebiete der Theologie als praktische Theologie aussondert und gesondert behandelt, mag auch der Name „praktische Theologie“ in der evangelischen Kirche erst einer späteren Zeit angehören.

Bereits die dritte Lateransynode (1179) hatte die Einrichtung getroffen, dass an jeder Metropolitankirche ein Magister angestellt wurde, der die armen Kleriker und Scholaren unentgeltlich zu unterweisen hatte. Die vierte Lateransynode (1215) griff auf den Beschluss der dritten zurück und bestimmte ihn näher dahin, dass jede Metropolitankirche einen Theologus anzustellen habe, der die Priester und andere Leute *in sacra pagina* und vor allem *in his* zu informieren habe, *quae ad curam ani-*

¹⁾ K. R. HAGENBACH, Encyklopädie und Methodologie der theologischen Wissenschaften¹², hrsg. von M. REISCHLE (1889) § 96, S. 463 f.

*marum spectare noscuntur.*¹⁾ Aber welches sind diese Disziplinen? Die Bedeutung des vierten Laterankonzils, das die Ohrenbeichte für alle Gläubigen obligatorisch machte, und die fortan unbegrenzte Beherrschung des Volkes durch den Beichtstuhl giebt die Antwort. Einerseits haben unter INNOCENZ III. die Ideen GREGORS VII. in der Kirche den Sieg erlangt; der Klerus hat jetzt nur ein Ziel, das ihm immer klarer wird und das er mit immer grösserer Rücksichtslosigkeit verfolgt: es ist die Unterwerfung der Laienwelt in allen Ländern unter die Herrschaft des Klerus, damit durch diesen die Kurie mit absoluter Gewalt regiere. Anderseits gelingt die Emanzipation vom weltlichen Rechte und dessen Ersetzung durch das geistliche Recht nicht; denn die Staaten, Städte und Gemeinheiten der Laien fangen an, in rechtlichen Dingen von der Macht des Klerus sich zu befreien, und dieser sieht sich formell auf das kirchliche Gebiet zurückgedrängt. Aber hier sucht der Klerus das im Strafrecht und im Civilrecht verlorene Gebiet auf einem Wege zu retten, der sich von selbst ergab, nachdem der Klerus sich einmal gewöhnt hatte, Moral und Recht zu vermengen; dieser Weg ist der Beichtstuhl. Jede Handlung fasste man jetzt als sündhaft und dem Gewissensrichter verfallen auf, die das kirchliche Recht verpönte. Das kirchliche Recht galt ausschliesslich im Beichtstuhl und wurde rücksichtslos dort durchgesetzt. Um das aber zu können, musste man ein System der Beichtinquisition schaffen, da nur durch die Fragen über alle möglichen Dinge zur Kenntnis dessen zu gelangen war, was das Beichtkind böses gethan hatte. Das Gewissen kam so mehr und mehr in die Hand des Priesters; der schlichte Mann verlor jede Sicherheit in der Beurteilung seiner Handlungen, und das sittliche Bewusstsein wurde in seinem Lebensnerv geschädigt. Für den Priester bedurfte es aber der genauesten Anleitung über die Handhabung der Beichtjurisdiktion, d. h. neben der Moral des kanonischen Rechts, oder deutlicher: des kanonischen Rechts, das den Massstab auch für die Moral abgab. Diese Unterweisung im kanonischen Recht für den Beichtstuhl war es, die das vierte Laterankonzil *ad curam animarum* im Auge hatte; das kanonische Recht und in Abhängigkeit von diesem die Moral sind die Disziplinen, welche als *Theologia practica* im Unterschied von der *Theologia speculativa* den Priestern und denen, die es werden sollten, bei-

1) Conc. Later. III, Capit. 18: Ut praelati provideant magistris scholarum necessaria: Ne pauperibus, qui parentum opibus invari non possunt, legendi et proficiendi opportunitas subtrahatur, per unamquamque ecclesiam cathedralem magistro, qui clericos eiusdem ecclesiae et scholares pauperes gratis doceat, competens aliquod beneficium assignetur. — Conc. Later. IV, Capit. 11: De magistris scholasticis: Sane metropolitana ecclesia theologum nihilo minus habeat, qui sacerdotes et alios in sacra pagina doceat et in his praesertim informet quae ad curam animarum spectare noscuntur (MANSI 22 227 f. 999 f.)

gebracht wurden.¹⁾ Die Bezeichnung der auf die Beichte sich beziehenden Lehren bzw. Disziplinen der Theologie als praktische Theologie blieb in der römischen Kirche längere Zeit gebräuchlich. Noch am Ende des 16. Jahrhunderts schrieb Jo. MOLANUS (Köln 1590) ein *Theologiae practicae compendium*, das er in fünf Kapiteln: De poenitentia et censuris, de decalogo, de virtutibus et peccatis, de sacramentis, de republica abhandelt; vielleicht ist dies Werk nicht das letzte der Art gewesen.

Es ist begreiflich, dass LUTHER, obgleich er die „praktische Theologie“ in anderem Sinne des Wortes als die eigentliche wahre und recht-schaffene Theologie gefeiert hat, von dieser praktischen Theologie des *Jus canonicum* nichts wissen wollte.²⁾ Aber auch eine Umbildung der römischen praktischen Theologie etwa in der Weise, dass an die Stelle des *Jus canonicum* evangelisches Kirchenrecht gesetzt wäre, lag gänzlich ausserhalb des Gesichtskreises; denn evangelisches Kirchenrecht gab es nicht und konnte es auch nicht geben, und die *Cura animarum*, dieser praktische Zweck der römischen praktischen Theologie, wurde in der evangelischen Kirche viel zu hoch und rein verstanden, als dass der Gedanke, durch Kirchenrecht sie zu bethätigen, platzgreifen konnte. Gleichwohl hat der Beschluss der vierten Lateransynode einem evangelischen Theologen des 16. Jahrhunderts Anlass gegeben, eine praktische Theologie der evangelischen Kirche darzubieten, die ebenfalls bestimmte Disziplinen aus der Theologie (bzw. aus anderen Wissenschaften nach damaliger Inhaltsbestimmung) zu besonderem Zwecke aussondert und als diesen Zweck ebenfalls die *Cura animarum*, doch nicht in kirchenpolitischem, sondern in religiösem und sittlichem Sinne und in weiterer Bedeutung des Wortes, aufstellt. Es ist der Marburger Theolog ANDREAS HYPERIUS (1511—1564), der Vater der praktischen Theologie nach heutiger Fassung des Begriffs. In seiner Schrift: *De Theologo sive de ratione studii theologici* (Marburg 1556)³⁾ hat er seine zukunftsreichen Gedanken dargelegt. Nachdem er im ersten Buch die religiösen und

1) J. FR. v. SCHULTE: Die Geschichte der Quellen und Literatur des Canonischen Rechts von Gratian bis auf die Gegenwart II (1877) S. 521 f. — Vgl. für das 15. Jahrhundert J. GEFFCKEN, Der Bildercatechismus des 15. Jahrhunderts (1855), S. 29.

2) LUTHER, *De votis monasticis* D. Martini Lutheri iudicium ab autore recognitum et auctum (1521, gedruckt 1522); VI. 238—376; pag. 287: Hic vides, damnatum esse et Christo adversarium universum ius canonicum et regnum Papae . . . Maxime vero hic damnatur impura illa et obscoena meretrix Parisiensis scholae, quae determinavit, Aristotelis dogmata in moralibus non dissentire Christi dogmatis . . . Summa, omnium scholarum theologiam, tam speculativam quam practicam hic damnatam vides, non enim docent Christum, sed prudentiam humanam, quae dictamine suo parat etiam fidem quam vocant acquisitam.

3) Ich citiere nach einem Baseler Nachdruck von 1582 in klein 8°, 756 S.

wissenschaftlichen Voraussetzungen entwickelt hat, deren Vorhandensein bei allen unerlässlich ist, die dem Studium der Theologie sich widmen, handelt das zweite Buch von der exegetischen Theologie und dem Gewinne der *Assidua et pertinax lectio sacrorum librorum*;¹⁾ in dem dritten Buch wird Dogmatik und Ethik besprochen, während endlich das vierte Buch, das sich an die wendet, *qui jam aliquod iudicium de doctrina religionis sunt adepti*, also an ältere Studierende, eine Summe von Disziplinen nennt, *quae complectuntur Ecclesiarum πράξεις atque ad gubernationem ecclesiasticam animos informant* (cf. Praefatio p. 20—22), d. h. Disziplinen, die von den Lebensbethätigungen der Kirchen (Gemeinden) Kunde geben und zur geistlichen und rechtlichen Gemeindeleitung unterweisen. Es ist das erste Mal, dass in der evangelischen Kirche der Blick auf die Aufgabe der Theologie gelenkt wird, für die praktischen Lebensbedürfnisse der Kirche einzustehen. In den Betrieb der Theologie war durch die Reformation neben die Behandlung der Dogmatik und Ethik in den Loci theologici die exegetische Theologie als neue Disziplin gestellt worden; die Homiletik gehörte teils der Rhetorik, teils der Exegese an, während die Katechetik der systematischen Theologie zugerechnet wurde. Es ist eine teilweise ganz neue Reihe von Disziplinen, die HYPERIUS unter dem angegebenen Zweckbegriff der *Πράξεις ecclesiarum* und der *Gubernatio* zusammenstellt, nach unserer heutigen Terminologie: Kirchengeschichte, Kirchenrecht, Kybernetik, Poimenik und Liturgik. Den Namen praktische Theologie hat HYPERIUS diesen Disziplinen nicht gegeben; er konnte auch diesen Namen nicht wählen, weil er an der scholastischen praktischen Theologie des Mittelalters sich orientierte und gleichwohl des Abstandes seiner Forderungen von denen des Mittelalters sich bewusst sein musste. Aber den Inhalt der praktischen Theologie hat er fixiert und ihn von den *Πράξεις ecclesiarum* und der *Gubernatio* aus deutlich begrenzt. Es verdient bemerkt zu werden, dass HYPERIUS mit seinen Vorlesungen auch solche Übungen der Studierenden verband, die wir heute unter dem Titel des „homiletischen Seminars“ zu halten pflegen;²⁾ wahrscheinlich nach seinem Vorbild stellte auch Z. URSINUS in Heidelberg seit 1562 solche Übungen mit den Studierenden in seinem Collegium sapientiae an.³⁾

1) Einen wie grossen Wert HYPERIUS auf umfassende und eindringende Kenntnis der Heil. Schrift für Theologen und Nichttheologen legte, bezeugt sein schönes Werk: *De sacrae Scripturae lectione ac meditatione quotidiana*, omnibus omnium ordinum hominibus Christianis perquam necessaria Libri II, 1561.

2) Darüber berichtet D. WIGAND ORTH in seiner zu Ehren des heingegangenen Kollegen am 27. Februar 1564 gehaltenen Oratio de vita ac obitu D. ANDREAE HYPERII, die in der Ausgabe der Schrift des HYPERIUS *De formandis concionibus sacris* von WAGNITZ 1781, p. 435 f. mitgeteilt ist.

3) Opera Z. URSINI ed. QU. REUTER (1612) 3 45.

Das Werk des HYPERIUS nahm sein Schüler WILHELM ZEPPE in Herborn (1550—1607) in seinem 1595 erschienenen umfangreichen Werke: *Politia ecclesiastica sive forma ac ratio administrandi et gubernandi regni Christi, quod est ecclesia in his terris* (dritte Auflage 1714) auf. Er schliesst sich genau an das vierte Buch *De Theologo* von HYPERIUS an und behandelt in leider wenig übersichtlicher Weise alle von seinem Meister dort genannten Disziplinen mit Ausnahme der Kirchengeschichte; er ist es, der zuerst, damit jene Disziplinen zu ihrem Rechte kämen, auf die Anstellung eines Professor practicus dringt.¹⁾ Von der neuen Bezeichnung des akademischen Lehrers für jene von HYPERIUS und ZEPPE ausgesonderten theologischen Disziplinen bis zur zusammenfassenden Bezeichnung jener Disziplinen selbst war nur ein Schritt.

Im Anschluss an den Ausdruck des HYPERIUS von den *Πράξεις ecclesiarum* hat die Dortrechter Synode in ihrer Sitzung vom 1. Dezember 1618 diesen Schritt gethan. Sie fordert für die angehenden Diener des göttlichen Wortes ein *examen practicum, in quo examinentur, an etiam tenaces sint sermonis illius, qui est secundum pietatis. et idonei ad tradendam Ethicam christianam ad mores hominum in omni virtutum genere informandos*; es gelte, Menschen Gottes zu bilden, die zu allem guten Werk geschickt seien; *ad quam rem optandum esset, ut in Collegiis et Academiis adolescentum animi Theologia Practica imbuerentur, et de variis conscientiarum casibus instruerentur.*²⁾

Der Name für unsere Disziplin ist hiermit innerhalb der evangelischen Kirche gefunden; der Inhalt der praktischen Theologie wird allerdings in beschränkterem Umfange angegeben, als ihn HYPERIUS und auch noch ZEPPE bestimmt hatten, wenn auch die Ausdrücke *tenaces sermonis illius, qui est secundum pietatem* und *idonei ad tradendam Ethicam Christianam ad mores hominum* so allgemein gehalten sind, dass gar mancherlei darunter verstanden werden kann. Die Forderung der Dortrechter Synode nach einer „Praktischen Theologie“ fiel in Holland auf einen günstigen Boden. Kein Geringerer als der gelehrte und fromme Theologe GIBERT VOETIUS suchte sie zu erfüllen; er ist der erste, der unter dem Namen der „Praktischen Theologie“ den Inhalt dieser Disziplin genau angiebt und beschreibt. In der 1659 zu Utrecht erschienenen *Pars tertia* seiner seit 1646 gehaltenen *Selectae disputationes theologicae* führt die erste Disputation (pag. 1—11) den Titel: *Disputatio de Theologia practica*. Diese theilt er ein in 1) *Theologia moralis et casuistica*, 2) *Theologia ascetica*, 3) *Politica ecclesiastica*, und dieser dritte Teil gliedert sich in a) *Theoria liturgica*, b) *Disciplina ecclesiastica*, c) *Theoria concionatoria*, d. h. Homiletik.

1) a. a. O. Praefatio generalis pag. 23.

2) *Acta Synodi Nationalis . . . Dordrecht habitae Anno MDCXVIII et MDCXIX*, nach der Ausgabe Hanau 1620, pag. 67.

Es ist allerdings nicht viel mehr als ein Schema, das G. VOETIUS hier aufstellt; wäre man aber seiner Leitung gefolgt, so würden wir unter Abstossung seiner beiden ersten Teile, der Moral nebst Kasuistik und der Asketik, um anderthalb Jahrhunderte früher zu einer Praktischen Theologie gekommen sein, die den Anforderungen entspricht, welche seit SCHLEIERMACHER an diesen Teil der Theologie gestellt werden. Aber die Entwicklung war eine andere. Statt die Moral und Asketik auszuschneiden, legten die Schüler des VOETIUS, H. WITSIUS und CAMP. VITRINGA, wie wir gesehen haben, des VOETIUS *Politica ecclesiastica* zur Steite, um die praktische Theologie als die *Doctrina de vita spirituali* zu bestimmen. Anderseits drängten die kirchlichen Zustände in der deutschen evangelischen Kirche das Interesse in eine andere engere Bahn; es galt, den im praktischen Kirchenamt stehenden Theologen unmittelbar verwendbare Handreichung zu thun, damit sie unter den Nachwirkungen des alles verwüstenden dreissigjährigen Krieges tüchtig würden, ihre dornenvolle Aufgabe zu erfüllen. Unter praktischer Theologie wurde alles das verstanden, was dem Pfarrer zur Ausrichtung seines Amtes zu wissen heilsam und nützlich wäre. Von hervorragender Bedeutung ist in dieser Beziehung das fast verschollene Werk von JAC. RAUPPIUS, Pfarrer zu Herleshausen (Regierungsbezirk Cassel): *Theologiae practicae Systema integrum*, Frankfurt a. M. 1663. Es ist ein Foliant von 1482 Seiten mit ausführlichsten Indices und einem Anhang von 227 Seiten, der Propositionen zu den Perikopen, zu Festpredigten, Taufreden, Traureden, Leichenpredigten u. s. w. enthält. Das Hauptwerk ist nach 35 dogmatischen Loci gegliedert von De Deo, De Trinitatis Mysterio und De Creatione an bis zu De Vita aeterna; in diesen 35 Loci wird nun alles nach des Verfassers Meinung irgend Wissenswerte und vieles Abenteuerliche aus der Hl. Schrift und andern Quellen untergebracht; z. B. in dem Locus de Creatione: biblische Mineralogie, Zoologie, Anthropologie, Botanik u. dgl. mehr. Der Umfang des Werkes und die Massenhaftigkeit des Stoffes wird auch für das 17. Jahrhundert zu stark gewesen sein und zu seinem Verschwinden vom Büchermarkt viel beigetragen haben. Von weit bedeutenderem Einfluss, auch deshalb, weil es den Stoff der Hauptsache nach auf die *Officia pastoris* beschränkt, ist das den Namen „praktische Theologie“ vermeidende Werk von J. L. HARTMANN: *Pastorale Evangelicum seu institutio plenior ministroꝝ verbi, libris quatuor pastoris Personam, Vitam, Spartam*¹⁾ et Fortunam... sistens 1675. HARTMANN'S Werk schliesst sich allerdings an W. ZEPPERS *Politia* an; allein man ist keineswegs berechtigt, dem Lutheraner HARTMANN den Vorwurf zu machen, wie von A. KRAUSS²⁾ ge-

1) Sparta ist wahrscheinlich aus CICERO ad Attic. IV, 6: *σπάρταν ἔλαξες, ταύταν κόσμι* zu erklären; sprüchwörtlich: thue deine Berufspflicht, welche es auch sei.

2) A. KRAUSS, Lehrbuch der praktischen Theologie 15 Anm.

schiebt, er habe des reformierten ZEPPEERS Buch ausgeschrieben. Es ist ein an selbständigen Untersuchungen und Gedankengängen reiches Werk und verdient in hohem Mass das Ansehen, das es in Deutschland weit über die Lebzeiten des Verfassers hinaus genossen hat. Insofern hat es eine bedeutsame Stellung in der Geschichte der praktischen Theologie, als es die schon bei ZEPPER angedeutete, durch RAUPPIUS ins Werk gesetzte Entwicklung unserer Disziplin in der Beschränkung auf die Officia pastoris weiterführt, aber den Namen „praktische Theologie“ für diese Beschränkung ablehnt. Die Officia pastoris bleiben fortan — allerdings unter verschiedenen Gesichtspunkten, bald als Anweisung in der Amtstechnik, bald als Pastoraltheologie im Sinne der pastoralen Amtsmoral, bald als Lehre von der Prudentia pastoralis in ökonomischer und juridischer Beziehung — bei allen in Betracht kommenden Werken der ausschliessliche Gegenstand, und ausser dem kleinen Werke von G. H. HÄBERLIN 1690 (259 Seiten in klein 8^o mit angefügter Brevis mductio ad oratoriam ecclesiasticam p. 260—343): Specimen Theologiae practicae hoc est brevis et perspicua mductio, qua ratione Minister Ecclesiae in omnibus aut saltem praecipuis qui occurrere possunt casibus officio suo rite defungi queat ac debeat, methodo peculiaris disciplinae adornata, das auf einen die Wissenschaft fördernden Wert keinerlei Anspruch erheben darf, und den 10 Bänden der 1737—1759 erschienenen Magdeburger Zeitschrift Theologia pastoralis practica, ist der Name praktische Theologie, aber ebenso sehr auch die wissenschaftliche Haltung der entstehenden Surrogate verschwunden. So hatte sich nach und nach ein Gegensatz zwischen der „theoretischen“ Theologie und jenen schriftstellerischen Produkten, denen jede Berechtigung auf den Namen von wissenschaftlichen Leistungen abgesprochen wurde, angebahnt. Das formulierte Todesurteil hat G. J. PLANCK in seiner „Einleitung in die theologische Wissenschaften“ (2 Bände, 1794 und 95) ausgesprochen; die Theologia applicata (Homiletik, Katechetik, Pastoraltheologie) wies er aus der Theologie hinaus; für den wissenschaftlich gebildeten Theologen seien die Kenntnisse der Theologia applicata aus dem Studium der wissenschaftlichen Theologie leicht zu gewinnen; für die Menge der unwissenschaftlichen Theologen biete die Theologia applicata notdürftigen Ersatz der für sie unverständlichen wissenschaftlichen Theologie (2 593—607).

§ 5. Fr. Schleiermacher.

Mit SCHLEIERMACHER trat eine neue und durchgreifende Wendung ein. Er ist der Urheber der praktischen Theologie als Wissenschaft. In seiner „Kurzen Darstellung des theologischen Studiums“ (Berlin 1811) definiert er in der Einleitung § 5 u. 6 die christliche Theologie als *„den Inbegriff derjenigen wissenschaftlichen Kenntnisse und Kunstregeln, ohne deren Anwendung ein christliches Kirchenregiment*

nicht möglich ist. Dieselben Kenntnisse ohne diese Beziehung hören auf theologische zu sein, und fallen jede einer anderen Wissenschaft anheim“. Er teilt die gesammte Theologie ein in die philosophische, die historische und die praktische Theologie; die philosophische nennt SCHLEIERMACHER die Wurzel der gesammten Theologie (§ 26), die historische den eigentlichen Körper des gesammten theologischen Studiums (§ 36), während er dem Studium der praktischen Theologie den Ehrennamen der Krone des theologischen Studiums (§ 31) zuerkennt (nicht, wie fälschlicher Weise meistens citiert wird, „die praktische Theologie sei die Krone der Theologie“ oder gar „Krone aller Theologie“ wie ZÖCKLER S. 5). In der zweiten Ausgabe der „Kurzen Darstellung“ 1830¹⁾ fehlt diese Bezeichnung; jedoch in seiner von JAC. FRERICHS 1850 herausgegebenen praktischen Theologie²⁾ findet sich (S. 26) die Erklärung der Bezeichnung in dem Satze: „Die praktische Theologie ist die Krone des theologischen Studiums, weil sie [1] alles andere voraussetzt und deswegen [2] zugleich für das Studium das letzte ist, weil sie die unmittelbare Ausübung vorbereitet.“ Als Zweck des christlichen Kirchenregiments giebt SCHLEIERMACHER in Zusammenfassung der Ausführungen der „Kurzen Darstellung“ die Erhaltung und Vervollkommnung der Kirche an; die praktische Theologie bietet die Technik zur Erhaltung und Vervollkommnung der Kirche dar, d. h. die Anweisung, wie dieselbe zu stande gebracht werden soll, und ihr Geschäft ist, die aus den Ereignissen der Kirche entstandenen Gemütsbewegungen in die Ordnung einer besonnenen Thätigkeit zu bringen (Praktische Theologie, S. 25. 27). Den Stoff, womit die praktische Theologie arbeitet, bieten die philosophische und die historische Theologie; den jedesmaligen Stand ihrer Entwicklung hat die praktische Theologie für den Zweck der Kirchenleitung, die Erhaltung und Vervollkommnung der Kirche, fruchtbar und verwendbar zu machen. Da nun auch die philosophische und die historische Theologie der Kirchenleitung zu ihrem Zwecke dienen, so ist es die praktische Theologie, welche den Zweck der gesammten Theologie erreichbar macht. Die Einteilung der praktischen Theologie bei SCHLEIERMACHER ist folgende:

I. Der Kirchendienst. 1. Der Kultus (Theorie der Liturgie, des Gesanges, des Gebetes, der religiösen Rede). 2. Die Geschäfte des Geistlichen ausserhalb des Kultus: a) die ordnende Thätigkeit, welche die Einzelnen in der Gemeinde zum Gegenstande hat (Religionsunterricht der Jugend, Behandlung der Convertenden, Theorie des Missionswesens, Seelsorge) b) die ordnende Thätigkeit, welche die ganze Gemeinde zum Gegenstande hat. 1. Negative Seite (öffentliche Meinung, Parteien, Separatisten). 2. Positive Seite (Vereine, Kollegen). Anhang: Pastoral-

1) SCHLEIERMACHER: Sämmtliche Werke. Erste Abteilung. Erster Band (Berlin 1843), S. 1—132.

2) SCHLEIERMACHER: Sämmtliche Werke. Erste Abteilung. Dreizehnter Band.

klugheit. II. Das Kirchenregiment. 1. Die organisierte Thätigkeit des Kirchenregiments (Verfassung, Gegenstände [innere Verhältnisse der Kirche, äussere Verhältnisse der Kirche]). 2. Das ungebundene Element des Kirchenregiments oder die freie Geistesmacht, die der Einzelne auf das Ganze der Kirche ausübt (akademischer Lehrer, Schriftsteller).

Wenn SCHLEIERMACHER die Disziplinen der philosophischen und der historischen Theologie unter dem Namen der scientificischen der praktischen gegenüberstellt, so deckt sich diese Unterscheidung nicht mit dem Gegensatz von wissenschaftlich und technisch. Die ganze Theologie ist nach SCHLEIERMACHER eine praktische Wissenschaft, und die Technik, worin ihm das Eigentümliche der praktischen Theologie besteht, ist ihm eine Wissenschaft. Der Unterschied ist nur der, dass die praktische Theologie von den übrigen theologischen Disziplinen den Stoff entnimmt, nicht selbständig ihn produziert, und ihn zu dem Zwecke anwenden lehrt, welcher der ganzen Theologie als solcher ihren Charakter verleiht. So ist die Idee der praktischen Theologie die Idee der Apologie der Theologie, der wissenschaftliche Beweis, dass die Theologie eben Theologie ist.¹⁾ Will man auf SCHLEIERMACHERS Standpunkt mit M. KÄHLER a. a. O. die praktische Theologie die angewandte (G. J. PLANCK: th. applicata) im Gegensatz zur reinen Theologie nennen, so mag es unter dem Vorbehalt geschehen, dass darunter die Theorie der Anwendung der Theologie zu dem der Theologie immanenten Zwecke zu verstehen ist.²⁾

§ 6. C. J. Nitzsch.

Das unverlierbare Verdienst SCHLEIERMACHERS um die Theologie im ganzen und die praktische Theologie im besonderen besteht darin: 1. Dass er die Theologie in engster Verbindung mit der Kirche verstehen lehrte; die Kirche ist die Voraussetzung, der Dienst an der Kirche, sie zu erhalten und zu vervollkommen, der Zweck aller Theologie. Doch in dem Sinne, wie v. HOFMANN³⁾ es formuliert: „*Der Kirche als Leib Christi soll die Theologie dienen, aber der Kirche als jeweiliger Erscheinung dient sie nicht; sie dient Christo an der Kirche. Die jeweilige Kirche hat sie zu leiten, und sie ist Christo Rechenschaft schuldig, wie sie geleitet hat. Eine Theologie, welche einem Kirchenregiment unterthänig wäre in ihrer Thätigkeit, würde ihren hohen Beruf, Christo zu dienen, verkaufen und den Beruf menschlicher Knechtschaft dafür einkaufen.*“

1) Vgl. H. BASSERMANN, Die praktische Theologie als eine selbständige, wissenschaftliche theologische Disziplin (Akademische Rede), 1896.

2) Vgl. C. J. NITZSCH, Praktische Theologie 1²⁵: „Wir haben schon sonst behauptet, die ganze Theologie sei scientia ad praxin und vollende sich doch nur als scientia praxeos.“

3) J. CHR. K. VON HOFMANN, Encyklopädie der Theologie. Herausgeg. von BESTMANN (1879), S. 22.

2. Dass er eben damit der praktischen Theologie eine unverlierbare Stellung in dem System der theologischen Disziplinen erworben hat.

Die hohen Verdienste SCHLEIERMACHERS werden nicht durch die Anerkennung verkleinert, dass eine Weiterbildung des von ihm Begonnenen sich als notwendig erwies. Der schwache Punkt der Darlegung SCHLEIERMACHERS ist in der Stellung der Kirche innerhalb seines Systems zu suchen. Die Kirche kommt bei SCHLEIERMACHER lediglich als Objekt der Leitung und des Regiments in Betracht; das Subjekt aller Thätigkeiten, für welche die praktische Theologie die Technik liefert, sind die Leitenden, welche den Geleiteten wie die absolute Obrigkeit den Unterthanen gegenüberstehen. Ein Reformator der praktischen Theologie erstand in C. J. NITZSCH. Durch sein Programm (Bonn 1831): *Observationes ad theologiam practicam felicius excolendam* that NITZSCH den bedeutungsvollen Schritt, „auf das aktuose Subjekt: Kirche, Gemeinde, zurückzugehen, aus dem konkreten Begriffe derselben nicht bloss den Gegensatz von Leitenden und Geleiteten im allgemeinen, sondern auch das Amt und die amtliche Thätigkeit (*clerus positivus*) abzuleiten“. ¹⁾ So verschieden auch die Einteilungen der praktischen Theologie seit NITZSCH sich gestaltet haben, so hat keine unter ihnen den Boden verlassen, auf den dieser Altmeister unserer Wissenschaft sie gestellt. Das ist auch von C. B. MOLL zu sagen; er will zwar als „kirchliches Subjekt“ nicht die Kirche, auch nicht ein einzelnes Kirchenglied neben oder über einzelnen Kirchengliedern, sondern „das kirchliche Subjekt schlechthin“ gesetzt wissen, das nur als „Organ Christi“ zu betrachten und auszubilden sei, ²⁾ aber wohl nur durch ein Misverständnis meint er deshalb das von NITZSCH entdeckte Subjekt ablehnen zu müssen. Denn MOLL selbst hat das Wesen des „kirchlichen Handelns“, das die praktische Theologie zum Gegenstande hat, so formuliert, wie es NITZSCH von seiner eigenen Definition aus nicht glücklicher hätte formulieren können, indem er vom kirchlichen Handeln ausschliesst a) die Zufälligkeit desselben; es ist als ein für die Kirche wesentliches und für deren Zwecke notwendiges bezeichnet und deshalb in seinem Ursprunge, Bestande und Ziel auf den göttlichen Willen zurückgeführt; b) die Willkür und Eigenmacht desselben; es gilt nur als ein aus dem Geiste und Leben der Kirche, für die es gefordert wird, auch hervorgebrachtes und anerkanntes und wird in deren Namen, Dienst und Auftrag vollzogen; c) die Vereinzelung desselben; es ist innerhalb der Kirche und für dieselbe geordnet und dadurch gliedlich gesondert und verbunden (a. a. O. § 14). Also die Kirche ist es, die Gemeinde, welche als das Subjekt der Thätigkeiten erkannt wird, deren Theorie die praktische Theologie darbietet; es ist die *Congregatio sanctorum* nach reformato-

1) C. J. NITZSCH, Praktische Theologie 1² 106.

2) C. B. MOLL, System der praktischen Theologie, (1853), § 12, 13.
Achelis, Praktische Theologie. I. 2. Aufl.

rischer Definition (Augustana 7), welche handelnd auftritt. „Die Thätigkeiten der Kirche können nur als Momente ihrer Selbstbethätigung verstanden und gewürdigt werden, diese selbst aber will aus dem Wesen der Kirche abgeleitet sein. Ihrem Wesen nach ist die Kirche die Gemeinde der Gläubigen“. ¹⁾ Die Definition und Einteilung der praktischen Theologie, welche C. J. NITZSCH befolgt, ist diese: Die praktische Theologie ist die Theorie der kirchlichen Ausübung des Christentums. I. Das kirchliche Leben 1. Die Idee des kirchlichen Lebens oder der urbildliche Begriff. 2. Das evangelische kirchliche Leben und der jetzige Zustand. II. Das kirchliche Verfahren oder die Kunstlehren. 1. Die unmittelbar auf Erbauung der Gemeinde gerichteten Thätigkeiten. a. Von der Lehre oder dem Dienst am Wort (die kirchliche Rede, der kirchliche Unterricht). b. Von der kirchlichen Feier (Grundsätze, Bestandteile, Handlungen). c. Von der eigentümlichen Seelenpflege mit Rücksicht auf innere Mission. 2. Die ordnende Thätigkeit. a. Objektive Kirchenordnung (nach innen [ius ad intra] und nach aussen [ius ad extra]). b. Subjektive Kirchenordnung.

Die Feststellung des Subjektes der Congregatio sanctorum als Subjektes der Thätigkeiten hat für die praktische Theologie weitestgreifende Folgen. Vor allem ist damit der prinzipielle Unterschied gesetzt zwischen der praktischen Theologie in der evangelischen und der in der römisch-katholischen Kirche; der Unterschied liegt in dem verschiedenen Begriffe der Kirche auf evangelischer und römischer Seite, und aus diesem Grunde leiten alle anderen Unterschiede sich ab. ²⁾ Da ferner der Kirche als wesentlicher Congregatio sanctorum das Prädikat der Invisibilitas eignet, und da die einheitliche unsichtbare Kirche nicht unmittelbar in Thätigkeit treten kann, so bedarf sie der Organe, der Mandatare, der Ämter, wodurch sie ihre Thätigkeiten ausübt, aber auch des Kirchenregiments, welches im Sinne der Invisibilitas die Ordnung der Kirche handhabt. Die Herrlichkeit dieser Ämter ist die Herrlichkeit der Congregatio sanctorum, und ihre Thätigkeiten sind die Thätigkeiten der Kirche, der Gemeinde. Nur von dem Begriff der Kirche aus sind diese Thätigkeiten prinzipiell zu erfassen und zu gestalten; die Gepflogenheit, die praktische Theologie als die Lehre des Geschäftsbetriebes des geistlichen Amtes in Beziehung auf die Gemeinde zu definieren, sollte prinzipiell durch C. J. NITZSCH überwunden sein. Endlich aber ist durch NITZSCH die Bahn eröffnet für die Selbstständigkeit der praktischen Theologie als Wissenschaft. Die Bezeichnung der Theologia applicata ist nicht mehr anwendbar. Wohl hat die praktische Theologie mit den Methoden zu arbeiten, welche die syste-

1) K. BUCHRUCKER, Grundlinien der kirchlichen Katechetik (1889), S. 11.

2) H. BASSERMANN, Arbeiten und Ziele der heutigen praktischen Theologie (Zeitschrift für praktische Theologie, II 38 f.).

matische und die historische Theologie anwenden; einen Teil ihres Handwerkszeuges hat sie mit diesen Disziplinen gemein und entlehnt es aus ihrem Betrieb. Auch wird es bei SCHLEIERMACHERS Formulierung sein Bewenden haben, dass die praktische Theologie die übrigen Disziplinen voraussetzt und mit deren Ergebnissen operiert. Aber darin geht die praktische Theologie nicht auf, wie die Homiletik nicht aus angewandter Rhetorik, die Katechetik nicht aus angewandter Didaktik, die Seelsorge nicht aus angewandter Pädagogik besteht. Das Eigentümliche und wissenschaftlich Selbständige der praktischen Theologie besteht in dem, was keine andere Disziplin zur Aufgabe hat: aus der Kirche und ihrer immanenten Lebensbewegung die Selbstbethätigung derselben abzuleiten und hieraus die Norm und das Ziel aller ihrer Thätigkeiten zu gewinnen. Dass NITZSCH selbst die Tragweite seiner Reformation nicht erkannt und diese nicht durchgeführt hat; dass auch in den teilweise so hervorragenden Arbeiten nach NITZSCH das von diesem formulierte Prinzip nicht reinlich durchgeführt ist, nimmt demselben nichts von seinem Wert und dem Reformator NITZSCH nichts von seiner Bedeutung.

§ 7. Die Lebensbethätigung der Kirche, ihre Norm und ihr Ziel.

Die Hauptfrage ist hier, welcher Art die Thätigkeiten der Kirche seien, deren Theorie die praktische Theologie beschreibt. 1. Jedenfalls nicht willkürliche oder zufällige Thätigkeiten, sondern notwendige, welche nicht fehlen können und dürfen, wenn überhaupt die Kirche existieren und leben soll. Es sind Thätigkeiten, die in dem Prozess des der Kirche eigentümlichen Lebens, des Lebens, welches diesen Haufen Menschen eben zur Kirche macht, bereits gesetzt sind und aus ihm sich ergeben. Dies Leben kann wohl von aussen angeregt werden, es kann und wird durch äussere Verhältnisse seine Formbestimmtheit empfangen, in der es sich äussert, aber nie darf die Kirche sachlich sich zu Thätigkeiten bestimmen lassen, welche dem ihr eigentümlichen Leben nicht entsprechen. 2. Giebt es solche Thätigkeiten — und sie müssen vorhanden sein —, so sind sie normaler Art nur dann, wenn ihre normierende Kraft dieselbe Kraft ist, durch welche die Kirche ihr eigentümliches Leben empfangen hat und empfängt, nämlich das Wort Gottes. Nicht davon kann die Rede sein, dass die ursprüngliche Gestaltung der Kirche als solche normativ wäre für ihre gesamte spätere Entwicklung, auch nicht davon, dass die Art der Bethätigung des Lebens der Kirche in ihrem Anfangsstadium jene normative Bedeutung für alle Thätigkeiten zu allen Zeiten hätte; es wird vielmehr zu fragen sein, inwiefern jenes Alles notwendig gewesen, und wo die Grenzen zeitlicher und örtlicher Bedingtheit liegen.

Nur das eine bleibende und ewige göttliche Wort, nur Christus selbst giebt die Norm für die Thätigkeiten der Kirche, für ihre Selbstbethätigung, wie er das Leben der Kirche ist. Wenn daher die praktische Theologie die Theorie dieser Thätigkeiten der Kirche giebt, so ist das Misverständnis von vornherein ausgeschlossen, als ob es ihre Aufgabe wäre, das Sosein der kirchlichen Praxis zu beschreiben oder das Herkommen, welcher Art es auch wäre, zu rechtfertigen; ihre Aufgabe wird vielmehr darin bestehen, das Sollsein der Thätigkeiten der Kirche darzulegen, also zu beschreiben, nicht wie man thatsächlich handelt, sondern wie man handeln soll, damit man zweckmässig handle.¹⁾ Das schliesst nicht aus, dass die praktische Theologie die wirklich vorhandenen Verhältnisse unter Umständen berücksichtigt und den Weg zu zeigen sucht, wie diese Verhältnisse zu normalen sich zu verändern und zu erneuern haben; nur das Eine darf sie nicht entschlummern lassen, was für den einzelnen Christen die Signatur seiner himmlischen Berufung ist und dem Leben der Kirche eigentümlich sein und bleiben muss: das Verlangen nach dem Besseren. Also durch Geltendmachung der Norm Christi oder des göttlichen Wortes hat die praktische Theologie das Bewusstsein zu wecken und wach zu halten, dass die notwendigen, das eigentümliche Leben der Kirche bezeugenden und es neu gebärenden Thätigkeiten einer steten Erneuerung bedürfen, damit sie ihren Zweck erreichen und das bewirken, wozu sie überhaupt notwendig sind. 3. Wozu aber sind sie notwendig? Es würde einer näheren Erörterung dieser Frage kaum bedürfen, wenn nicht von namhaften Vertretern unserer Wissenschaft durch Aufnahme des Begriffs vom „Reiche Gottes“ in die Zweckbestimmung der Thätigkeiten der Kirche eine Unklarheit in die Sache gebracht wäre. So v. OOSTERZEE, v. ZEJSCHWITZ. Der Erstgenannte²⁾ definiert die praktische Theologie als *„die Wissenschaft von der Thätigkeit für das Reich Gottes in ihrem ganzen Umfange aufgefasst, wie sie speziell durch die Hirten und Lehrer der christlichen Gemeinde ausgeübt wird“*. Abgesehen von anderem fehlt in dieser Definition der Begriff der Kirche überhaupt; die Thätigkeiten, welche beschrieben werden, sind die der Hirten und Lehrer der Gemeinde, nicht die der Gemeinde oder der Kirche selbst, und damit sinkt VAN OOSTERZEE weit hinter NITZSCH zurück; ob ferner unter „Reich Gottes“ das gegenwärtige, irdische, werdende, oder das Reich der Vollendung gemeint sei, wird nicht angegeben. In dieser Beziehung deutlicher ist v. ZEJSCHWITZ;³⁾ die praktische Theologie *„hat die Theorie aufzustellen von der fortgehenden Selbstverwirklichung der Kirche in der Welt nach Massgabe der Wesensidee der Kirche und nach dem Ideale der original ersten Verwirklichung derselben in*

1) TH. HARNACK, Praktische Theologie 1 VI.

2) J. J. VAN OOSTERZEE, Praktische Theologie 11.

3) G. VON ZEJSCHWITZ, System der praktischen Theologie 7. 8. — ZÖCKLER 11.

der Welt für das Ziel der vollendeten Erscheinung des Reiches Gottes“. In anderer Beziehung ist freilich diese Zweckbestimmung noch weniger brauchbar. Sie beruht auf einem doppelten Massstabe und ist selbst zwispältig. Der doppelte Massstab ist in den zwei heterogenen Dingen genannt: Wesensidee der Kirche und die original erste Verwirklichung der Kirche in der Welt; der erste Massstab ist sachgemäss und unanfechtbar, der zweite ein Irrtum reformierter Herkunft, da die original erste Verwirklichung der Kirche weder eine einheitliche (vgl. Jerusalem und Korinth) ist, noch als ein Ideal gelten kann. Die doppelte Zielbestimmung ist in der fortgehenden Selbstverwirklichung der Kirche in der Welt und in der vollendeten Erscheinung des Reiches Gottes genannt; das erste Ziel ist das Mittel zur Erreichung des zweiten und letzten Ziels. Dadurch gewinnt das erste Ziel neben den beiden angeführten Direktiven (Wesensidee und original erste Verwirklichung) die Bedeutung einer dritten Direktive, welche auf die Zukunft weist. Allerdings ist die vollendete Erscheinung des Reiches Gottes der Inbegriff der christlichen Hoffnung und somit ist sie das ideale Ziel auch aller kirchlichen Entwicklung; aber etwas Anderes als die durchgeführte Verwirklichung der Kirche nach dem Massstab ihrer Wesensidee ist sie nicht. Gegenüber der römisch-katholischen Identifizierung der sichtbaren Kirche und des Reiches Gottes ist es auf evangelischer Seite üblich geworden, den Begriff des Reiches Gottes als einen der Kirche übergeordneten Begriff zu verwerten. Das hat unantastbare Berechtigung, wenn man die Erscheinung der Kirche, ihre Sichtbarkeit, die in bestimmter Verfassung organisierte und durch Vermittelung der verfassungsmässigen Organe sich bethätigende Kirche im Auge hat. In diesem Sinne sagt AL. SCHWEIZER¹⁾: Das sei der Unterschied der Kirche vom Staat. Der Staat als Organismus sei Selbstzweck, die Kirche könne das nicht auch sein; sie sei Mittel für die Verwirklichung des Reiches Gottes, d. i. für die Erzeugung des christlichen Lebens. Obgleich die Grenzen des gegenwärtigen Reiches Gottes sich decken mit den Grenzen der Kirche, so geht es doch weit über die Thätigkeit der verfassungsmässigen Organe der kirchlichen Korporation hinaus; es findet sich überall, wo Thätigkeiten sind, welche aus dem Motiv des Glaubensgehorsams und der Gottesliebe in der Nächstenliebe versieren, wo die Güter sind, die der Apostel als die Güter des Reiches Gottes bezeichnet: Gerechtigkeit, Friede und Freude im Hl. Geist (Rm 14 17). Gewiss haben die notwendigen Thätigkeiten der Kirche, von denen geredet ist, den Zweck, diese Thätigkeiten und diese Güter des Reiches Gottes zu verbreiten, aber dieser Zweck ist kein anderer als der eigene Lebenszweck der Kirche, welcher nicht über sie hinaus liegt, sondern in ihrer Wesensidee gegeben ist. Sobald man deshalb mit der Wesensidee

1) AL. SCHWEIZER, Homiletik (1848), S. 10. 11.

der Kirche operiert, die sich zu verwirklichen habe, fällt in der That das Reich Gottes damit zusammen, und die verwirklichte Wesensidee der Kirche ist die vollendete Erscheinung des Reiches Gottes.

§ 8. Die Erbauung, der Lebenszweck der Kirche.

Somit wird der Zweck der Lebensbethätigung der Kirche nicht auf irgend etwas ausser ihr, sondern auf sie selbst sich beziehen, nämlich dass die Wesensidee der Kirche sich in ihrem Bestande verwirkliche oder dass sie das werde in allen ihren Gliedern und in denen, die es werden sollen, was sie ihrer Wesensidee, oder besser: ihrem Wesensgehalte nach ist. Für diesen Zweck hat das N. T. einen erst im Christentum geprägten, demselben daher eigentümlichen Begriff, den der Erbauung (*οἰκοδομή, οἰκοδομεῖν, ἐποικοδομεῖν*).¹⁾ Ein bildlicher Ausdruck von der Errichtung eines Hauses, eines Tempels entlehnt; doch die Anwendung auf die Gemeinde geht über die Grenze der ursprünglichen, sinnlichen Bedeutung insofern hinaus, als das Subjekt, welches erbaut wird, in der sinnlichen Bedeutung erst durch die Erbauung entsteht, in der übertragenen Bedeutung bereits vor der Erbauung vorhanden ist. Auch I. Pt 2⁵ giebt dieselbe Vorstellung: „auch ihr als lebendige Steine, ein geistliches Haus, lasset euch erbauen zum heiligen Priesterdienst, darzubringen geistliche Opfer u. s. w.“ Nicht etwa Heiden werden zur Gemeinde Christi erbaut, auch nicht vereinzelte Christen bauen durch ihre Vereinigung die Gemeinde Christi, sondern die Gemeinde Christi wird erbaut zur Gemeinde Christi, das Glied der Gemeinde zum Gliede der Gemeinde, d. h. die Erbauung ist der Einzelakt oder der Inbegriff der Einzelakte zur Verwirklichung und Durchführung des Wesensgehaltes der Gemeinde in allen ihren Gliedern. *„Erbauung giebt es nur vom Christentume aus. Sie ist aber auch nur für schon Christen Gewordene vorhanden. Der missionar oder katechetisch Angeredete kann noch nicht oder wenigstens nur insoweit erbaut werden, als schon Christentum, d. h. christliche Frömmigkeit und innere Beziehung zum Gottesreich, in ihm geweckt worden ist. Ich bin erbaut worden, sagt nur, wer sich vorher schon als Christen ansehen kann. Dieses ist so entschieden im Begriff des Wortes enthalten, dass selbst der ganz entschiedene Christ vom Erbautsein doch vorzugsweise dann redet, wenn er gesunde Elemente, welche schon in ihm waren, lebendiger angeregt fühlt, seien sie nun mehr erleuchtet oder mehr für Gefühl und Entschluss belebt*

1) Vgl. H. CREMER, Über den biblischen Begriff der Erbauung 1863. — F. M. ZAHN, Etwas über den biblischen Begriff der Erbauung 1864. — H. BASSERMANN, Über Erbauung (Zeitschrift für praktische Theologie 1882), S. 1 f. — K. FR. GAUPP, Praktische Theologie 2 (1852), § 10 (S. 36 f.). — E. CHR. ACHELIS, Art. Erbauung in R E³.

worden; weniger nennt er es Erbauung, wenn Unchristliches in ihm aufgedeckt, Widerchristliches in ihm erschüttert wurde.“¹⁾ Man kann das Wort *Erbauung* umschreiben durch *Förderung des christlichen (oder neuen) Lebens*, oder, um den Zweckbegriff deutlicher zu bezeichnen, durch *Bestimmung des Willens (der Erkenntnis und des Gefühls) zur Gerechtigkeit des Reiches Gottes* (so GAUPP 2 36).

Welches ist das Subjekt, welches das Objekt der Erbauung? Für den Begriff der Kirche im N. T. — wir werden sehen: auch für den evangelischen Kirchenbegriff — ist es wesentlich, dass das Ganze der *ἐκκλησία* nicht aus Teilen, sondern aus Ganzen besteht, dieselben Namen und dieselben Thätigkeiten werden daher den Gliedern des Ganzen wie dem Ganzen beigelegt. Nach Eph 2^{21, 22} ist die Gesamtgemeinde Christi die Christenheit — das ist die ständige Bedeutung von *ἐκκλησία* im Epheserbrief, ebenso Kol 1^{18, 24}; I. Tim 3¹⁵; Hebr 12²³; Act 9³¹; I. Kor 12²⁸ — der *ναὸς ἅγιος ἐν κυρίῳ*; was aber die Gesamtgemeinde ist, ist nach I. Kor 3^{9, 16} auch die Einzelgemeinde, nämlich *θεοῦ οἰκοδομή, ναὸς θεοῦ*, und nichts Anderes ist auch der einzelne Christ, sein Leib *ναὸς τοῦ ἁγίου πνεύματος* (I. Kor 6¹⁹), in ihm lebt Christus (Gal 2²⁰), wohnt Christus (Eph 3¹⁷). Die Erbauung seiner Gemeinde (ohne lokale Beschränkung) bewirkt Christus selbst nach Mt 16¹⁸ — Christus das Subjekt, die Gesamtgemeinde das Objekt der Erbauung —; in Christi Kraft bewirkt nach Eph 4¹⁶ *πᾶν τὸ σῶμα τὴν ἀύξησιν τοῦ σώματος εἰς οἰκοδομὴν αὐτοῦ* — die Gesamtgemeinde Subjekt und Objekt der Erbauung, wie Rm 14¹⁹ die Einzelgemeinde beides ist. Namentlich im 14. Kap. des I. Korintherbriefs (v. 3. 4b. 5. 12. 26) wird viel von Erbauung geredet; die Gemeinde, die Lokalgemeinde, ist es, die erbaut wird und werden soll; ob eine Gnadengabe (Charisma) der Erbauung der Gemeinde diene, ist der Wertmesser für sie; je mehr ein Charisma die Gemeinde erbaut, desto mehr ist es des Erstrebens und der Pflege wert; je weniger es die Gemeinde erbaut, desto entbehrlicher ist's; denn *πρὸς τὸ συμφέρον* wird *ἡ φανέρωσις τοῦ πνεύματος* gegeben (I. Kor 12⁷). Daher ist es *ὁ προφητεύων*, welcher die Gemeinde, die zum Kultus versammelte, erbaut, da *ὁ προφητεύων* den Menschen redet *οἰκοδομὴν καὶ παράκλησιν καὶ παραμυθίαν* (I. Kor 14⁴), wie schliesslich ja jedes Wort, das der Christ redet, der Erbauung der Gemeinde dienen soll (Eph 4²⁹). Ist nach diesen Stellen ein Einzelner das Subjekt, die Gemeinde das Objekt der Erbauung, so wird Rm 15² die Vorschrift gegeben, dass jeder seinem Nächsten, der Einzelne dem Einzelnen zur Erbauung gereiche, ebenso I. Th 5¹¹ (auch I. Kor 14¹⁷), so dass ein einzelner Christ das Subjekt, ein einzelner das Objekt der Er-

1) AL. SCHWEIZER, Homiletik (1848), S. 161.

bauung ist. Endlich aber fehlt es auch nicht an einer Aussage, dass der Einzelne sich selber erbaut; es ist ὁ λαλῶν γλώσση (I. Kor 14^{4a}), allein gerade dieses, dass die erbauende Kraft der Äusserung seines Charisma sich auf ihn selbst beschränkt, ist dem Apostel das Kriterium des geringen Wertes des γλώσση λαλεῖν.

Bei anderer Gelegenheit wird der Gedanke nach anderer Seite zu verwerthen sein, dass der einzelne Christ auch in Rücksicht auf den Lebenszweck der Gemeinde als Mikrokosmos der Gemeinde vorgestellt wird; hier ist es von Wert, dass das N. T., besonders Paulus, als Lebenszweck der Gemeinde Christi ihre Οἰκοδομή, Erbauung, angiebt, ihre Erbauung zu dem, was sie ist, Σῶμα Χριστοῦ. Ναὸς θεοῦ. Es liegt auch hier der Gedanke der Perfectio christiana seu evangelica zu grunde, wie ihn die Augustana 16. 27 ausführt: dass der Christ durch den Glauben an Christus in den Status perfectionis eingetreten ist; er ist ein Kind Gottes geworden und mehr werden kann er ewig nicht; seine Aufgabe wird nur sein, das zu sein und zu werden, was er ist, also seinen Glauben an Christus durchzuführen innerhalb der Grenzen seiner Vocatio. Denn mehr kann auch die Gemeinde Christi nicht werden, als sie ist; als Gemeinde Christi ist sie in den Status perfectionis eingetreten, und ihre Aufgabe hat sie nur darin, das zu sein und zu werden in allen ihren Lebensverhältnissen und in allen ihren Gliedern, was sie ist, und die Thätigkeit zur Erfüllung dieser Aufgabe ist die Erbauung. Es unterliegt ja keinem Zweifel, dass die Erbauung nicht nur Sache der Gemeinde als Ganzes, sondern auch Sache und Aufgabe des einzelnen Christen ist; aber es dürfte nicht richtig sein, mit AL. SCHWEIZER (S. 160) und H. BASSERMANN den Begriff der Erbauung auf den Einzelnen zu beschränken und ihn „auf die innige Zusammengehörigkeit des Gottesreiches und der Frömmigkeit des Einzelnen zu beziehen, so dass Erbauen das Befestigen der Einzelnen als lebendiger Bausteine ins Gebäude, die Belebung, Stärkung, Läuterung jenes Zusammenhanges bezeichnet“. Vom Gottesreich, das bei Paulus ja vorwiegend eine eschatologische Bestimmtheit hat, ist im N. T. bei dem Begriff der Erbauung nicht direkt die Rede, sondern von der Kirche, der Gemeinde, der Ἐκκλησία; und nicht in der Festigung des Zusammenhanges des Einzelnen mit der Ἐκκλησία besteht die Erbauung des Einzelnen, sondern in der Förderung, Stärkung, Befestigung des ihm als Christen, als Mikrokosmos der Gemeinde, eigentümlichen Lebens; erst als Folge und in zweiter Linie kommt die Beziehung auf die Gemeinde, deren organisches Glied er ist, in Betracht.

Oberstes Subjekt aller Erbauung ist Christus. Auch wo die Gemeinde sich selbst, der Einzelne die Gemeinde, der Einzelne den Einzelnen, der Einzelne sich selbst erbaut, ist es Christus, der die erbauende Thätigkeit übt durch sein Evangelium, durch die Gaben seines Geistes, durch das neue Leben, welches er in seiner Gemeinde geweckt hat und

erhält: er selbst führt seine Gemeinde und deren einzelne Glieder der Vollendung entgegen.

LUTHER übersetzt das *οἰκοδομή* des Neuen Testaments durch *Besserung* oder durch verbale Umschreibung; *οἰκοδομεῖν* giebt er durch *bessern* wieder. Nur wo der Vergleich der Gemeinde mit einem Tempelgebäude naheliegt, wagt er den Ausdruck *erbauen* (Act 20³²; Kol 2⁷, Eph 4¹²; Judae 20) oder *bauen* (Act 9³¹; I. Pt 2⁵): die einzige Ausnahme bildet I. Th 5¹¹ (*bauet einer den Andern*). Im 16. Jahrh. scheint der Sprachgebrauch sich in den Schranken Luthers gehalten zu haben. Allein die Angabe der Deutschen Wörterbücher von DANIEL SANDERS (1560), GEBRÜDER GRIMM (1862), MORIZ HEYNE (1890), dass erst im letzten Viertel des 18. Jahrh. der christlich-religiöse Sprachgebrauch von *Erbauung*, *erbaulich*, *sich erbauen* eingeführt sei (durch SCHILLERS Räuber, ADELUNG, GOETHE), beruht auf einem Irrtum. In SPENERS Theologische Bedenken (1702) ist der Sprachgebrauch bereits vollständig fixiert (1 631, 2 471, 3 157 f., 179, 708 f., 802, 4 548 f. vgl. SPENERS Katechismus, Frage 1215). Wahrscheinlich ist die Einführung des Sprachgebrauches dem Pietismus zu verdanken; vom Pietismus stammt auch wohl die Beschränkung des Sinnes lediglich auf Anregung des frommen Gefühls.

Wenn wir demnach den Zweck der notwendigen Lebensbethätigung der Kirche bezeichnen wollen, so werden wir in der That keinen besseren Ausdruck finden können, als den, dass sie werde, was sie ist, oder dass sie sich erbaue. Wie also das Subjekt der Lebensbethätigung der Kirche eben die Kirche ist, so ist die Kirche auch das Objekt derselben; von der Kirche geht das Handeln aus, auf die Kirche bezieht sich das Handeln. Hat aber die praktische Theologie die Aufgabe, diese Thätigkeit theoretisch zu beschreiben, also eine Lehre davon aufzustellen, wie die Thätigkeiten der Kirche beschaffen sein müssen, damit der Lebenszweck der Kirche, ihre Erbauung zu dem, was sie ist, erreicht werde, so liegt die Definition der praktischen Theologie als gegeben vor Augen. Die praktische Theologie ist nichts Anderes als die Lehre von der Selbstbethätigung der Kirche zu ihrer selbst Erbauung. Die Voraussetzung ist, dass die Erbauung geschieht und geschehen kann mit den Mitteln, die Gott in seinem Wort und seinem Geist darreicht.

§ 9. Einteilung der praktischen Theologie.

Welches ist diese Thätigkeit, oder besser, da die Thätigkeit sich nach vielen Seiten als die Lebensäußerung der Kirche offenbart: welches sind diese Thätigkeiten der Kirche zu ihrer selbst Erbauung? Auf litterarisch induktivem Wege kommt man nicht auf eine befriedigende Antwort; eine Musterung der Angaben, was zu diesen Thätigkeiten der Kirche, welche die praktische Theologie zu beschreiben hat, gezählt

wird, was nicht, gewährt nur einen geringen Grad von Übereinstimmung; und in Beziehung auf die Zusammenordnung der verschiedenen Thätigkeiten unter bestimmten Gesichtspunkten, also auf die Systematisierung dieser Thätigkeiten, gehen die Wege noch weiter auseinander. Ein Beweis nicht nur des weit verbreiteten Bedürfnisses nach originalen Aufstellungen, sondern vornehmlich der Schwierigkeit der Aufgabe, die bei der praktischen Theologie in weit grösserem Masse hervortritt, als bei irgend einer anderen Disziplin. Die Schwierigkeit der Aufgabe liegt darin, dass logische Kategorien, nach welchen die Thätigkeiten aus dem Begriff der Kirche abgeleitet werden könnten, und die Vollständigkeit der Aufzählung, die Zusammenordnung der einzelnen und die Verbindung der Gruppen lediglich abhängig wäre von der richtigen Formulierung des Ausgangspunktes, also des Begriffes der Kirche, und von der Normalität der logischen Funktionen, — keineswegs allein massgebend sind. Mit ihnen verbindet sich die Rücksicht auf das nicht nach logischem Schema sich richtende wechselvolle und vielbewegte Leben der Kirche, mag diese Rücksicht nun bewusst oder unbewusst statthaben, mag sie durch klare Reflexion vollzogen werden oder ohne Reflexion aus dem Empfinden der dermaligen Bedürfnisse der Kirche seitens des Schriftstellers der praktischen Theologie sich ergeben. Diese Rücksichtnahme ist kein Fehler der praktischen Theologie, sie gereicht ihr zur Ehre, aber sie wirkt mehr oder weniger zerstörend auf den logischen Bau, so dass von einem System der praktischen Theologie im strengeren Sinne des Wortes überhaupt nicht die Rede sein kann. Die Aufgabe wird stets bleiben, bei lebhaftester Fühlung mit den konkreten Bedürfnissen der Kirche strenge Systematisierung der Einzeldisziplinen durchzuführen, aber nur annäherungsweise wird diese Aufgabe zu lösen sein, weil die grünende, schwellende Kraft des goldenen Baums des Lebens die graue Theorie auch hier stets durchbrechen wird, so lange die praktische Theologie nicht sich selbst aufgeben und dem Leben entfremdet auf kalter Höhe erstarren und unwirksam werden will.

Seit SCHLEIERMACHER, welcher die praktische Theologie in die zwei Hauptabschnitte: Lehre vom Kirchendienst und Lehre vom Kirchenregiment einteilte, ist es bei manchen Schriftstellern üblich geworden, unter demselben Namen oder unter anderer Bezeichnung in einem besonderen Teile die Lehre von der Kirchenverfassung, der Kirchenverwaltung, auch dem Kirchenrecht abzuhandeln. Darin allerdings hat SCHLEIERMACHER keine Nachfolger mehr, dass der Kirchendienst als Mittel zum Zweck des Kirchenregiments auftritt; sondern darin herrscht so weit ich sehe Übereinstimmung, dass das Kirchenregiment um des Kirchendienstes willen da sei. Ist dies aber der Fall, so darf die Lehre vom Kirchenregiment als ordnende Thätigkeit der Kirche dem Kirchendienst als erbauender Thätigkeit der Kirche nicht koordiniert werden; die subordinierte Stellung würde die einzig zulässige sein, und alles

Ordnen und Regieren müsste unter dem Gesichtspunkt zur Darstellung kommen, dass dadurch nichts Anderes bezweckt und erreicht werden soll, als eine Hilfsleistung zur Erbauung der Kirche. Dass eine Ordnung in der Kirche vorhanden sein muss, dass die Kirche nach ihrer äusseren Erscheinung verwaltet, verfasst, auf einen festen Rechtsboden gegenüber dem staatlichen Gemeinwesen und anderen kirchlichen Korporationen gestellt werden muss, ist freilich ohne Frage gewiss. Aber wie die Ordnung beschaffen sein muss, wie die Kirchenverwaltung, die Kirchenverfassung, das Kirchenrecht sich zu gestalten haben, dafür ist die Norm nicht aus dem Begriff der Kirche abzuleiten, sondern die überall verschiedenen geschichtlich gewordenen Verhältnisse und die Bedürfnisse der Gegenwart werden stets mehr oder weniger den Ausschlag geben. Weil aber zugestandenermassen nur dasjenige Handeln in den Bereich der praktischen Theologie fallen kann, welches aus dem Begriff der Kirche herzuleiten ist, so fällt die normative Konstruktion der Kirchenordnung und Kirchenverfassung u. dgl. ausserhalb des Rahmens der Disziplinen, welche die praktische Theologie theoretisch zu behandeln hat. Es ist gegenüber dem theokratischen Staatswesen der römisch-katholischen Kirche stets festzuhalten, dass die evangelische Kirche nicht eine Normativverfassung kennt, dass sie sich auch durch römisches Vorbild im unkeuschen Verlangen nach politischer Grösse und Macht nicht verleiten lassen darf, irgend eine Kirchenverfassung als vom Evangelium gefordert hinzustellen oder sie mit dem Nimbus göttlichen Ursprungs oder göttlichen Rechtes zu umgeben. Jede Kirchenordnung und jede Kirchenverfassung kann passend sein und ihren Zweck erfüllen, welche die Lebensbethätigung der Kirche zu ihrer Erbauung nicht hindert, welche vielmehr an ihrem Teile dazu dient, der freien Bewegung der von Gott gegebenen Kräfte den nötigen Raum zu gewähren. Unter welcher Form das geschieht, ist an sich gleichgültig; die geschichtliche Entwicklung in der Vergangenheit, die besonderen lokalen Verhältnisse der Gegenwart, der praktische Blick für die Bedürfnisse der Zukunft haben darüber zu entscheiden, welche Form gerade hier vorzuziehen ist, eine Schablone mit oder ohne heiligen Nimbus giebt's in der evangelischen Kirche nicht.

In den Bereich der praktischen Theologie hat SCHLEIERMACHER auch die Theorie des Missionswesens aufgenommen, ein hohes Verdienst des Mannes zu einer Zeit, da in Deutschland die Sache der Mission lediglich von den Herrnhutern getrieben wurde und überall sonst unter gänzlicher Verkennung stand. Allerdings findet sich diese Theorie bei SCHLEIERMACHER an einem eigentümlichen Ort. In dem zweiten Abschnitt („Von den Geschäften des Geistlichen ausserhalb des Kultus“) des ersten Teiles („Der Kirchendienst“) stellt SCHLEIERMACHER unter A. die erste Unterabteilung auf mit dem Titel: „Die ordnende Thätigkeit, welche die Einzelnen in der Gemeinde zum Gegenstand hat.“ Diese Unterabteilung

wird in vier Nummern abgehandelt: 1. Vom Religionsunterricht der Jugend, 2. Behandlung der Konvertenden, 3. Theorie des Missionswesens, 4. Die Seelsorge. SCHLEIERMACHER rechtfertigt die missionierende Einwirkung, welche von den Grenzbezirken christlicher Völker auf die benachbarten Heiden ausgeht, und die kolonisatorische Mission der Brüdergemeinde; als ein notwendiges Handeln der Kirche hat er die Mission nicht begriffen und die Einordnung der Theorie des Missionswesens in „*die Thätigkeit, welche die Einzelnen in der Gemeinde zum Gegenstande hat*“, erweckt kein günstiges Vorurteil für die Anordnung des Ganzen. Nicht alle litterarischen Nachfolger SCHLEIERMACHERS sind ihm in der Aufnahme der Theorie des Missionswesens in die Einteilung der praktischen Theologie gefolgt. Selbst der tiefsinnige C. J. NITZSCH, welcher die Innere Mission in die Theorie der Seelenpflege verflucht, hat für die Äussere Mission keinen Raum. Je näher wir jedoch unserer Gegenwart kommen, desto aufgeschlossener zeigt sich der Sinn für den Gegenstand. Schon AL. SCHWEIZER, der treue Schüler SCHLEIERMACHERS, weist in seiner Schrift: „Begriff und Einteilung der praktischen Theologie“ (1836) der Theorie des Missionswesens als der freien Form des halieutischen Kirchendienstes ihren Platz an neben der Katechetik als der gebundenen Form desselben; die Zusammenstellung freilich von Katechetik und Theorie des Missionswesens, die wir auch bei TH. HARNACK finden, verrät nicht geringe Verlegenheit, woher der Ausgangspunkt für Unterbringung der Mission zu nehmen sei. Diese Verlegenheit steigert sich bei J. J. v. OOSTERZEE dahin, dass er von SCHWEIZER zwar den Namen entlehnt, indem er unter „*christlicher Halieutik die Theorie von der Ausbreitung des Christentums unter den noch nicht christianisierten Völkern*“ versteht, aber die Halieutik nebst der Apologetik oder (!) der Theorie der Inneren Mission nur als „Anhang“ zu verwerten weiss, obgleich er (2, 299) dem Worte OSTERTAGS beistimmt: „*Die Kirche Christi muss Mission treiben, sie kann nicht anders, so lange sie wahrhaft Kirche ist und so lange noch ein einziger Heide auf Erden wohnt.*“ F. A. E. EHRENFELCHTER dagegen ist es, welcher in seiner praktischen Theologie I (1859) der Theorie der Mission einen hohen Ehrenplatz einräumt, indem er die praktische Theologie einteilt in: 1. die Lehre von der Mission oder von dem verbreitenden Handeln der Kirche; 2. Die Lehre vom Kultus oder vom darstellenden Handeln der Kirche oder Katechetik, Liturgik, Homiletik; 3. die Lehre vom erhaltenden Handeln der Kirche oder von der Seelsorge und Kirchenpolitik. In gewisser Weise folgt ihm G. v. ZEZSCHWITZ (System der praktischen Theologie), welcher an die Spitze des zweiten Hauptteils (System oder Wesens- und Naturlehre, — der erste Hauptteil enthält die Prinzipienlehre) die Keryktik oder die Missionslehre stellt (die übrigen Teile sind: Katechumenat oder kirchliche Erziehung; der Kultus der Kummuniongemeinde; Poimenik [Seelsorge]; Kybernetik oder Lehre von

der Verfassung). H. BASSERMANN endlich, welcher in seinem Entwurf eines Systems evangelischer Liturgik (1888) S. 2 seine Einteilung der praktischen Theologie mitteilt, lässt „das Handeln der Kirche“ 1. *nach innen*, 2. *nach aussen* sich erweisen, und diesen zweiten Teil bestimmt er a) *in Verbreitung in Beziehung auf das nichtkirchliche Gebiet und andere Kirchen*, b) *in Verbreitung in das nichtchristliche Gebiet oder Missionslehre*. Allerdings erscheint der lediglich von der Richtung des Handelns (nach innen, nach aussen) hergenommene Einteilungsgrund allzu äusserlich; zumal wenn die Vermutung richtig ist, dass unter dem Handeln nach aussen so heterogene Dinge wie Kirchenrecht, Polemik, Mission zusammengefasst werden; doch mehr als eine Vermutung ist es nicht, da die Veranlassung, das Schema mitzuteilen, eine nähere Ausführung und Motivierung verbot. Wertvoll ist die Einreihung der Mission unter die Disziplinen der praktischen Theologie unter allen Umständen, um so mehr, als der Ort, wo sie zu stehen kommt, in keiner Weise künstlich bereitet erscheint. — Die Theorie des Missionswesens wird die praktische Theologie nicht entbehren können, weil das Missionieren zu den notwendigen Lebensbethätigungen der Kirche gehört und vom Begriff der Kirche gefordert wird. Die Kirche kann das Prädikat der Allgemeinheit, der Universalität, nicht missen, der Glaube an Christus ist wesentlich der Glaube an die Weltregierung Christi, und die Glaubensgewissheit über meine Versöhnung mit Gott durch Christus ist untrennbar von der Glaubensgewissheit über die Versöhnung der Welt mit Gott. Wird die Bethätigung des der Kirche eigentümlichen Lebens in der Mission abgeschnitten oder nicht gepflegt, so verkümmert das Leben der Kirche, es ermattet der Glaube der Kirche und die Freude der Zuversicht der Weltüberwindung. Das Hauptmotiv der Mission wird also nicht so sehr das der Liebe oder des liebenden Mitleides mit der heidnischen oder jüdischen Welt sein, als das religiöse Motiv der Herrschaft Christi, der Universalität des Christentums, es ist eine Lebensfrage der Kirche selbst, ob sie Mission treiben wolle oder nicht; somit gehört die Mission zur Lebensbethätigung der Kirche, und die Missionslehre zur praktischen Theologie.

§ 10. Einteilung der praktischen Theologie. Fortsetzung.

G. v. ZEJSCHWITZ ist nicht einsam geblieben mit seiner Streichung der Liturgik aus dem System der praktischen Theologie (System S. 134); J. GOTTSCHICK, G. KAWERAU, FR. SPITTA haben sich der Ansicht angeschlossen, dass das äusserliche gemeinsame Merkmal fester Formen nicht die Zusammenordnung von innerlich disparaten Dingen rechtfertige. Die Liturgik ist allerdings die Theorie der stehenden Formen des Kultus; darauf kommt die Definition in allen Darstellungen der praktischen Theologie hinaus. Allein dass diese stehenden Formen

disparate Dinge zusammenordnen, ist doch zunächst nur eine Behauptung. Die Reflexion wird sich darauf zu richten haben, weshalb gerade diese Dinge in festen Formen erscheinen, ob nicht dennoch ein innerer Zusammenhang unter diesen Dingen vorhanden ist. Es wird wohl vorwiegend auf die Behandlung der Liturgik ankommen, ob jene Behauptung recht behält. Praktisch unentbehrlich wird sich die Liturgik um deswillen zeigen, weil eine nicht geringe Summe notwendigen Wissens um die Geschichte, Bedeutung, Verwertung jener festen Formen passende Unterbringung an anderen Orten vergeblich sucht.

Auch der Homiletik und der Katechetik wird ihr Platz in der praktischen Theologie bestritten. G. v. ZEJSCHWITZ ist es, welcher sie als Kunstlehren besonders behandeln will ausserhalb des „Systems“, und er steht darin nicht allein. Ohne Frage sind es diejenigen Disziplinen, welche in ihren formellen Teilen den Charakter der Kunstlehre mehr als andere Disziplinen an sich tragen und weniger als andere mit den der historischen und der systematischen Theologie entlehnten Stoffen operieren; und wenn man auf den formellen Teil derselben das Hauptgewicht legt, so ist die Ausscheidung aus dem „System“ und die gesonderte Behandlung als Kunstlehren gerechtfertigt. Aber nur unter dieser Voraussetzung; sie ist jedoch ohne Frage unrichtig. Unrichtig aus dem prinzipiellen Gesichtspunkt, dass in der Theologie, auch in der praktischen Theologie, alles Formelle durchaus im Dienst des Materialen, des materialen Zweckes, steht; aus dem praktischen Grunde, dass die Predigt zur Kunstleistung, zur Kunstrede, und die Katechese zum dialogischen Kunststück entarten würde, wenn die Theorien der Predigt und der Katechese zu blossen Kunstlehren herabgesetzt würden. Nach anderer Seite hin ist die Homiletik dadurch angefochten worden, dass man es unternommen hat, an ihre Stelle teils die Keryktik (R. STIER), teils die Haliematik (G. A. F. SICKEL) zu setzen. Beidem liegt eine Verkennung der Würde der christlichen Gemeinde, damit eine Verkennung dessen, was Christus ihr gethan hat und ihr ist, also des Werkes und des Wirkens Christi, zu grunde, was um so mehr hervorgehoben werden dürfte, als beides bei seinen Urhebern auf ernste und tiefe Auffassung des Christentums zurückzuführen ist und namens des wahren Christentums sich geltend zu machen sucht. Keryktik, d. h. Theorie der Heidenmissionspredigt, nannte STIER die Disziplin, weil die Hörer der Predigt eben nicht als Gemeinde Christi anzusehen seien, sondern als unwiedergeborene Menschen, denen das Wort der Predigt zur Wiedergeburt verhelfen solle; noch weiter geht die Haliematik SICKELS, welcher der Predigt die Aufgabe zuschreibt, aus der *Massa perditorum* einzelne ins Netz zu locken und ans rettende Land zu ziehen. Derartige Definitionen würden unmöglich sein, wenn ein evangelischer Kirchenbegriff der Ausgangspunkt wäre; aber die „Kirche“ ist beiden abhanden gekommen, und der pietistische Konventikel der

erkennbar Wiedergeborenen ist an die Stelle der Kirche getreten; ausser diesem sind nur einzelne Individuen vorhanden, welche das gemeinsame Merkmal haben, dass sie ohne innerliche Berechtigung den Christennamen führen.

Unter den Theoretikern der praktischen Theologie, welche die Homiletik in ihrer Stellung im „System“ unangetastet lassen, herrscht jedoch wieder ein Zwiespalt über die Verbindung mit anderen Disziplinen, in der die Homiletik, über den Gesichtspunkt, unter dem sie zu betrachten ist. C. J. NITZSCH (2², 3), welcher unter dem Kollektivnamen Didaktik die Homiletik und Katechetik als die Lehre vom Dienst am Wort behandelt, stehen fast einmütig andere gegenüber, welche die Homiletik mit der Liturgik vereinen.¹⁾ Wir fürchten, das Wesen der Homilie werde verkannt, wenn die Lehre von der Homilie unter didaktischem Gesichtspunkt vorgetragen wird; anderseits scheint die Selbständigkeit der Liturgik und Homiletik gefährdet, wenn — das ist der Grund der Zusammenstellung beider — beide nur als Teile der Lehre vom Kultus figurieren. Nicht der Kultus, d. h. hier der öffentliche Gemeindegottesdienst, ist das Primäre, so dass Liturgik und Homiletik als unselbständige, nur in ihrer Verbindung zur Wirkung kommende Teile desselben gewertet werden, sondern Liturgik und Homiletik sind das Primäre, und der öffentliche Gemeindegottesdienst ist ein Kompositum aus Elementen, welche die Liturgik und die Homiletik darbieten. Beide, die Liturgik und Homiletik, enthalten auch Stoff, welcher in dem öffentlichen Gemeindegottesdienst nicht zur Verwendung kommt, jene für die Initiations- und Benediktionshandlungen, diese für die liturgische Rede. Die Verbindung von Homiletik und Katechetik wird den Vorzug verdienen, weil beide unter dem Gesichtspunkt der Lehre vom öffentlichen Dienst am Wort, jene für die Mündigen der Gemeinde, sie in dem der Kirche eigentümlichen Leben zu fördern, diese für die Unmündigen, sie zur Mündigkeit didaktisch zu erziehen, wesentlich zusammen gehören. Der Katechetik freilich wird von SCHLEIERMACHER an oft ein anderer Ort in anderer Verbindung zuerteilt.

SCHLEIERMACHER ordnet den Religionsunterricht der Jugend (Katechetik) zusammen mit dem Unterricht der Konvertenden, mit der Lehre vom Missionswesen und der Lehre von der Seelsorge. Der Gesichtspunkt ist der, dass die drei erstgenannten Stücke es mit solchen zu thun haben, welche der christlichen Gemeinde noch nicht, das vierte Stück mit denen, welche der christlichen Gemeinde nicht mehr angehören oder doch in Gefahr sind, ihr verloren zu gehen. AL. SCHWEIZER (Homiletik 29—34) verbindet Katechetik als gebundene Halieutik mit der freieren, und beide sind Unterteile der Kategorie Halieutik. Als Gegenstand der freieren Halieutik (oder weiteren Katechetik) will

1) So auch R. SEYERLEN in Zeitschrift für praktische Theologie 1883, S. 319.

SCHWEIZER die Konvertenden, Proselyten und ungläubigen Völker ansehen, jedoch nicht eine vollständige Theorie des Missionswesens geben, die in der christlichen Sittenlehre zu suchen sei (S. 34), sondern nur sofern die Gemeinde an der Mission einen ob auch nur mittelbaren Anteil nimmt. In der Katechetik verbinde sich das Halieutische mit einer pastoralen und sogar kultischen Einwirkung, um die nachwachsende Generation zur Gleichheit mit der erwachsenen zu erziehen. R. SEYERLEN (a. a. O. S. 319) teilt das kirchendienstliche Handeln im Unterschied von dem kirchenregimentlichen ein in: I. Kultisches Handeln. Religiöse Feier. 1. Liturgie. 2. Homilie und II. Pädeutisches Handeln. Sittliche Arbeit. 3. Katechese. 4. Seelsorge. Die Einteilung empfiehlt sich durch ihre Einfachheit; allein es dürfte zu erwägen sein, dass (1 und 2) Liturgie und Homilie gedacht sind als organische, stets verbundene Teile des (I) kultischen Handelns oder der religiösen Feier, während (3 und 4) Katechese und Seelsorge als zwei verschiedene Äusserungen des (II) pädeutischen Handelns oder der sittlichen Arbeit an ganz verschiedenen Objekten, die eine an solchen Gemeindegliedern, in welchen der christliche Glaube noch nicht vorhanden ist, die andere an solchen Gemeindegliedern, in welchen der christliche Glaube relativ nicht mehr vorhanden ist, figurieren. SEYERLEN betont es (S. 310), dass es sich bei der Katechetik um ein wirksames Handeln der Gesamtheit der Gemeinde auf einen Bruchteil ihrer Glieder, die durch die Taufe ihr bereits einverleibt sind, handelt; somit trifft ihn nicht der Vorwurf, dass so häufig, besonders in der Zusammenordnung mit der Theorie des Missionswesens u. dgl., es vergessen wird, dass alle getauften Kinder Glieder der Gemeinde Christi bereits sind, und dass die Kirche an ihnen als ihren Gliedern ihre Pflicht zu erfüllen hat; wohl aber dürfte die Zusammenordnung der Katechese mit der Seelsorge aus dem Grunde zu beanstanden sein, dass dadurch die Objekte der Seelsorge als derselben Stufe mit den Katechumenen angehörig — ähnlich wie die alte Kirche die Pönitenten mit den Katechumenen auf dieselbe Stufe stellte — betrachtet werden, als derselben Pädëusis bedürftig. Es ist das für die kirchliche Praxis ein verhängnisvoller Fehler, welcher von SCHLEIERMACHER her sich fortpflanzt, dass als Objekte der Seelsorge nur die religiös und sittlich gefährdeten Glieder anzusehen seien; in dem sich aufdrängenden Wesen sektiererischer Beutemacher hat jene Ansicht ihre Entschuldigung, aber es bleibt dadurch ein Makel irgend welcher Art an allen Objekten der Seelsorge haften, welcher die Seelsorge, dies hochwichtige Geschäft, stets aufs neue wieder in Miskredit bringt und die Gemeindeglieder in berechtigtem Ehrgefühl sich der seelsorgerlichen Einwirkung des Pastors entziehen lässt. Kann man auch den in Rede stehenden Gemeindegliedern gegenüber von einer Pädëusis reden, so ist sie doch völlig anderer Art als die den Katechumenen gegenüber anzuwendende belehrende Pädëusis, und die para-

kletische, prophylaktische und didaktische Psychagogie kommt bei der auf die Pädæusis beschränkten Seelsorge nicht in Betracht. Die Ansicht SCHLEIERMACHERS, dass der die seelsorgerliche und die katechetische Funktion in sich schliessende Genusbegriff darin bestehe, dass in beidem die Richtung der leitenden Thätigkeit auf die Einzelnen gehe, wird von SEYERLEN nicht geteilt, er sucht jedoch den Unterschied zwischen der den Einzelnen angehenden Seelsorge und dem gemeinsamen Unterrichte Vieler in der Katechese zu einem verschwindenden zu machen. Dass es ein Grenzgebiet beider giebt, in welchem der Unterschied zu einem fliessenden wird, also gleichzeitig Seelsorge an kleineren oder grösseren Gemeinschaften und Katechese an Einzelnen, wird nicht geleugnet, wie auch ein gemeinsames Grenzgebiet zwischen Homilie und Seelsorge vorhanden ist in Anstaltsgemeinden u. dgl.; aber auch in Hinsicht auf die Zahl bleibt deshalb doch der spezifische Unterschied bestehen, dass die Seelsorge auf einzelne Glieder der Gemeinde, die Katechese auf die ganze werdende Gemeinde sich bezieht.

§ 11. Die Einteilung der praktischen Theologie. Schluss.

Der Überblick hat gezeigt, wie überaus schwankend die Theorie der Frage gegenüber sich verhält, welche Disziplinen in die praktische Theologie einzuordnen seien.¹⁾ Es ist bemerkenswert, dass nur über eine Disziplin Einstimmigkeit herrscht; die Theorie der Seelsorge, Poimenik oder Pastoraltheorie, ist es, welcher von allen Theoretikern der praktischen Theologie ohne Ausnahme ein Platz zuerkannt wird. Es ist dieselbe Disziplin, mit der das vierte Laterankonzil hervortrat. Dass sie auch in der evangelischen Kirche, auch nach SCHLEIERMACHER, die einzige Disziplin geblieben ist, auf die alle Theoretiker sich einigen, hat einen in der Sache selbst liegenden Grund. So gewiss alles, was die praktische Theologie umfasst und umfassen kann, der Kirche zu ihrer Förderung und Vervollkommenung dienen muss, so gewiss hat auch dies Alles eine Beziehung auf die Seelsorge und von der Seelsorge

1) „Die praktische Theologie in fachmännischen Einzeldarstellungen“, die D. FR. ZIMMER herausgiebt, bleibt in diesem Zusammenhang ausser Betracht. Es wird da alles zur praktischen Theologie gerechnet, was nur irgendwie den Pfarrer interessieren kann: Haushaltungsschule und Kleinkinderpflege, Antisemitismus und Philosemitismus, Orgelbau und Frauenfrage. Auch die „Evangelische Apologetik“ soll dazu gehören. Lic. STEUDE, der sie (1892) behandelt hat, sucht ihre Zugehörigkeit zur praktischen Theologie dadurch zu beweisen, dass die Kirche den Trieb haben müsse, ihr Heilsgut gegen jeden Angriff zu verteidigen. Nicht auch es zu begründen? Nicht auch ihre eigene Geschichte kennen zu lernen? Nicht auch ihre litterarischen Urkunden zu verstehen? Dogmatik, Kirchengeschichte, Exegese würden mit demselben Rechte zur praktischen Theologie gerechnet werden, wie die Apologetik. — Sehr dankenswerte Teile der Sammlung sind E. SULZE: Die evangelische Gemeinde, und G. WARNECK: Evangelische Missionslehre.

im weitesten und engeren Sinne des Wortes. Allein dies sachliche Verhältnis ist keineswegs klar erkannt; der Zweckbegriff der praktischen Theologie wird sehr verschieden definiert, und unter den Disziplinen hat die Theorie der speziellen kirchlichen Seelsorge bald einen mehr centralen, bald einen peripherischen Platz. Ein derartiges Ergebnis ist nur möglich, wenn die Einteilung der praktischen Theologie an einem prinzipiellen Fehler leidet, der es ermöglicht, dass so durchaus verschiedene Ordnungen aufgestellt werden, die trotz grössten Scharfsinns die Bahn der Geradlinigkeit der historischen Entwicklung verlassen haben und nach Kategorien verfahren, welche sich nicht aus dem Ausgangspunkt ergeben und der Aufgabe nicht zu entsprechen vermögen. Der Gang der historischen Entwicklung der praktischen Theologie wird durch die Namen ihres Begründers und ihres Reformators bezeichnet, SCHLEIERMACHER und C. J. NITZSCH. SCHLEIERMACHERS Verdienst ist es, dass er die Theologie überhaupt, die praktische Theologie insonderheit, in nächsten Zusammenhang mit der Kirche gebracht hat; NITZSCH dagegen ist es, der als Subjekt der Thätigkeiten, welche Gegenstand der praktischen Theologie sind, die Kirche selbst, das „*aktuose Subjekt der Gemeinde*“, nach ihrem Wesensgehalt erkannt hat. Wir bedürfen in der That keinen neuen Ausgangspunkt, und fast alle Theoretiker der praktischen Theologie nach NITZSCH sind damit einverstanden. Nur vor zwei Abwegen hat man sich zu hüten; der erste ist der, dass man der Kirche willkürliche oder zur Zeit erwünschte und nützliche Thätigkeiten imputiert, statt die Aufmerksamkeit auf diejenigen Thätigkeiten zu richten, die aus der Lebensbewegung der Kirche kraft des in ihr wohnenden Geistes resultieren, die also zu ihrem Bestande und zu ihrer Entwicklung notwendig sind; der andere Abweg ist der, dass man als Zweck dieser Thätigkeiten der Kirche etwas Fremdartiges hinstellt, d. h. etwas Anderes, als was mit der Kirche selbst gegeben ist. Nur solche Thätigkeiten der Kirche sind in Betracht zu ziehen, welche seitens der Kirche vollzogen werden, weil sie ist, und der Zweck dieser Thätigkeiten darf kein anderer sein, als der, damit sie sei. Aus dieser Zweckbestimmung geht der Satz hervor, dessen Formulierung dahin lautet, dass nur von solchen Thätigkeiten der Kirche die Rede ist, welche zu ihrer selbst Erbauung dienen; aber welche Thätigkeiten können oder müssen aus dem Lebensgrunde der Kirche, weil sie ist, entfaltet werden, damit sie sei? Halten wir es fest, dass die praktische Theologie es mit der Lebensbethätigung der Kirche zu thun hat, welche kraft des Wesens der Kirche sich ergibt aus ihrem Leben und zu ihrem Leben, so wird doch nur das Wesen der Kirche selbst uns offenbaren können, was wir unter dieser notwendigen Lebensbethätigung zu verstehen haben. Das Wesen der Kirche aber ist seit dem 4. Jahrhundert in den Prädikaten der Einheitlichkeit, Heiligkeit, Allgemeinheit zum Ausdruck gebracht, und der erste Abschnitt

des ersten Theils unserer folgenden Darstellung wird den Nachweis liefern, dass diese Prädikate unveräusserliche Wesensprädikate der Kirche sind. Nach den durch diese Wesensprädikate bezeichneten Seiten hin hat die Kirche die ihr eigentümliche Lebenskraft, das Wort Gottes — das ist die evangelische Deutung der Apostolizität —, zu entfalten und den ihr eigentümlichen Lebenszweck zu erreichen. Mögen diese Prädikate zu verschiedenen Zeiten verschieden gedeutet sein, mögen sie auch heute nach Massgabe des Kirchenbegriffes im römischen und im evangelischen Lager einer verschiedenen Deutung unterliegen, so werden sie dadurch nicht entwertet, und eine evangelische praktische Theologie hat das unzweifelhafte Recht, die evangelische Deutung dieser Prädikate zu grunde zu legen. Sehen wir uns die evangelische Deutung dieser Prädikate etwas näher an, ob sich aus ihr eine befriedigende Einteilung der Disziplinen der praktischen Theologie gewinnen lasse.

Bei dem Versuch der Einteilung der Disziplinen der praktischen Theologie nach den Prädikaten der Einheitlichkeit, Heiligkeit und Allgemeinheit der Kirche kann nicht die Meinung sein, dass die einzelnen Prädikate ausschliesslich in den einzelnen Disziplinen in Wirksamkeit treten. Eine mechanische Sonderung der Art, dass die Kirche, wenn sie etwa vom Gesichtspunkt ihrer Einheitlichkeit aus handelt, ihre Heiligkeit und Allgemeinheit pausieren liesse u. s. w., würde dem Wesen der Kirche als eines lebendigen Organismus widersprechen. Wie kraft der Einheit unseres geistigen Lebens unser Wille nicht ohne Erkenntnis und Gefühl thätig sein wird, unsere Erkenntnis nicht ohne Gefühl und Willen, unser Gefühl nicht ohne Willen und Erkenntnis, so bedingt die Einheit des Geistes der Kirche ein relatives Ineinander der Prädikate, und die Sonderung der Bethätigung der Kirche nach jenen Prädikaten kann nur relativ verstanden werden. Allein das nimmt der Einteilung nichts von ihrer Berechtigung, so wenig man den Psychologen tadeln wird, wenn er die Funktionen des Willens, der Erkenntnis, des Gefühls gesondert beschreibt. Genau besehen findet dieselbe Erscheinung in allen Einteilungen der praktischen Theologie statt; weder SCHLEIERMACHERS Kirchendienst und Kirchenregiment, noch NITZSCH' fundamentale und konservative Thätigkeiten lassen sich in absoluter Weise von einander sondern, selbst das „nach innen“ und „nach aussen“ BASSERMANN'S ist nicht ohne gegenseitige Beziehung. Nur unter dieser ganz bestimmten Modifikation können die Wesensprädikate der Kirche das Schema für die Einteilung ihrer Disziplinen bieten.

Die Einheitlichkeit der Kirche besteht darin, dass derselbe Herr das Haupt Aller ist, dass derselbe Geist des Herrn das Spezifikum des Lebens Aller ist, dass derselbe Glaube, dieselbe Liebe, dieselbe Hoffnung, derselbe Beruf bei Allen identisch ist (Eph 4 3f.). Die Aufgabe, welche die Einheitlichkeit der Kirche, der Gemeinde, in sich trägt, wird darin bestehen, dass seitens der Kirche, der Gemeinde, das Bewusstsein der

Einheitlichkeit gepflegt und allen Isoliertheiten und Separationen vorgebeugt werde. An und für sich ist freilich die Einheitlichkeit nur ein formaler Begriff, aber in der Einheitlichkeit der Kirche ist der materiale Begriff der Heiligkeit mit gegeben, ohne den die Kirche nicht zu denken ist, wie denn auch die formale Allgemeinheit der Kirche mit ihrer Heiligkeit ob auch mehr oder weniger latent verbunden ist. Die Aufgabe der Einheitlichkeit der Kirche wird in dem Kultus der Kirche erfüllt, und die Lehre von der Bethätigung der Einheitlichkeit der Kirche wird die Lehre vom Kultus sein. Der Kultus aber bietet einerseits die sich stets wiederholenden einheitlichen Formen der Handlungen, die identischen Gebete, das identische Bekenntnis, die identischen Deklarationen und Segnungen u. s. w., also das, was man die liturgischen Formen nennt, so weit sie der Ausdruck und der Hebel für die Selbigkeit des religiösen Lebens sind. Andererseits erreicht der Kultus höchste Darstellung und Wirkungskraft in dem Spezifikum der evangelischen Kirche, im Gemeindegottesdienst. Obgleich in diesem die Predigt des Wortes die massgebende Herrscherstellung einnimmt und somit der Gemeindegottesdienst als ein Kompositum von Liturgie und Predigt (BASSERMANN) sich darstellt, so ist doch der Gesichtspunkt der Einheitlichkeit der Gemeinde, die der Gemeindegottesdienst voraussetzt und fördert, so vorwiegend, dass eine Verbindung mit der Liturgik sich geboten erweist.

Die Heiligkeit der Kirche besteht betreffs ihres Ursprungs darin, dass sie nicht aus willkürlicher und zufälliger Vereinigung Gleichgesinnter entstanden, sondern eine von Gott durch Christus gestiftete Gemeinschaft ist; *„ihr habt nicht mich erwählet, sondern ich habe euch erwählet“*, spricht der Herr (Joh 15). Betreffs ihres Bestandes besteht die Heiligkeit der Kirche darin, dass Christus sich ihr selbst in seinem Wort (Sakrament) und seinem Geist gegeben hat, und nirgends anders Christus gefunden wird, als in der Kirche (*extra ecclesiam nulla salus*). Die Aufgabe der Kirche als der heiligen besteht darin, dass sie den Heilsbesitz, den Christus ihr gegeben hat, bewahre und in allen ihren Gliedern zum Vollzuge bringe. Das geschieht einerseits durch den Dienst am Wort in Beziehung auf die gewordene Gemeinde durch die Predigt des göttlichen Wortes (Homiletik), in Beziehung auf die werdende Gemeinde durch die Unterweisung im göttlichen Wort (Katechetik), in Bezug auf die Einzelnen in der werdenden und in der gewordenen Gemeinde durch die kirchliche spezielle Seelsorge (Pöimenik). Wir legen grossen Wert darauf, dass diese Disziplinen oder ein Teil von ihnen, nicht als Kunstlehren charakterisiert werden; das Technische in der Ausübung steht durchaus im Dienst der Sache, die Form der Predigt, der Katechese, der Seelsorge hat nur die Bedeutung des sachmässigen Gewandes und Mittels der Äusserung, und die Sache selbst, das Quid, nicht das Quomodo, des Wortes ist allezeit der Träger der

Gottesverheissung, die Form nur das Mittel, dass die Sache die ureigene Wirkungskraft ungehindert zu entfalten vermag. Andererseits wird die Aufgabe der Gemeinde als der heiligen durch die soziale Organisation der Gemeinde erfüllt, deren Zweck lediglich der Heiligkeit der Kirche oder Gemeinde, nicht etwa wirtschaftlichem Wohlbefinden, dienstbar ist. Wie durch den Dienst am Wort die Glaubensgemeinschaft gepflegt wird, so durch die soziale Organisation die Liebesgemeinschaft der Kirche. Die Lehre von der sozialen Organisation der Gemeinde haben wir in der ersten Auflage dieses Werkes unter dem Namen der Koinonik in Aussicht genommen, und dieser Name werde hienmit eingeführt. In der Koinonik werden die Arbeiten der Inneren Mission, auch des Gustav-Adolf-Vereins und des Evangelischen Bundes zur Sprache kommen und teilweise als gegenwärtig noch unentbehrliche Ergänzungsgebiete gewertet werden.

Die Allgemeinheit der Kirche, ihre Katholizität oder Universalität, bezeichnet die Tüchtigkeit der Kirche, ein Gemeingut aller Völker zu werden, nicht nur die Möglichkeit, sondern die mit ihrem Begriff gegebene Notwendigkeit ihrer Ausbreitung über die ganze Erde. Das Prädikat der Allgemeinheit der Kirche resultiert aus der Weltherrscherstellung ihres Hauptes Christus, aus der in ihm vollzogenen Versöhnung der Welt mit Gott, und es ist der Kirche so unveräusserlich, dass ohne das Bewusstsein der Allgemeinheit der Versöhnungsglaube des einzelnen Kirchengliedes weder entstehen noch sich behaupten kann. Die Aufgabe der Kirche, die ihr in ihrer Allgemeinheit gegeben ist, besteht darin, dass die Gewissheit der Weltumfassung der Kirche erweckt und wachgehalten wird, dass also das Interesse für die Mission und die Bethätigung dieses Interesses an der Mission in der Kirche Christi lebt. Somit ist die Mission unter Heiden und Juden im eminenten Sinne Sache der Kirche Christi, aus ihrem innersten Leben herausgeboren, und zwar ausdrücklich der Kirche als einer religiösen Grösse. Als eine religiöse Grösse kennen wir jedoch, wie aus dem ersten Teil dieses Buches hervorgehen wird, nur einerseits die ideelle Grösse der Kirche Christi, die heilige Christenheit, andererseits die Einzelgemeinde, insonderheit in ihrer gottesdienstlichen Versammlung. Die Zusammenfassung einer bestimmten Anzahl von Einzelgemeinden in der Staatskirche oder Landeskirche ist eine geschichtlich gewordene politische und administrative Bildung, die als solche keine Verheissung ihres bleibenden Bestandes hat. Gewiss hat die Landeskirche als solche eine religiöse Aufgabe, aber nur kraft ihrer Administration; das Leben der Kirche ruht nicht in ihr, es hat seine Wohnung in der Einzelgemeinde und in der Gesamtkirche Christi. So gewiss nun die Mission Lebensbethätigung der Kirche Christi ist, dieser religiösen Grösse, so wenig wird die Landeskirche als solche geeignet sein, die Missionspflicht und den Missionsbetrieb der Kirche Christi in die Hand zu nehmen. Es

ist daher sehr wohl verständlich, wenn auch immerhin recht bedauerlich, dass die Landeskirchen, bezw. Staatskirchen, in ihren Vertretern dem Missionsgedanken oft und lange ablehnend, mitunter gar feindlich gegenüberstanden. Das hat sich geändert, aus Gleichgültigkeit und Feindschaft ist überall Freundschaft geworden; aber bei aller Betonung landeskirchlicher religiöser Würde und bei aller Wertung der Landeskirche als religiöser Macht ist doch der Gedanke kaum jemals ernstlich erwogen worden, ob die administrative Landeskirche berufen sei, das rein religiöse Werk der Mission in die Hand zu nehmen. Der Apparat, mit dem die landeskirchliche Behörde arbeitet, die nicht zu vermeidende Bureaukratie ihres Geschäftsbetriebes, der Gesichtskreis und die Tendenz aller ihrer Obliegenheiten ist in keiner Weise dazu angethan, brauchbares Organ des Missionsbetriebes der Kirche Christi zu sein; denn das Alles gehört der juridischen, nicht der religiösen Sphäre an. So liegt es in der Natur der Sache, dass überall, wo der Versuch gemacht ist, die Landeskirche als solche Mission treiben zu lassen, dieser Betrieb nicht über einen etwas kümmerlichen Anfang hinausgekommen ist. Eine Ausnahme macht allerdings die Schottische Staatskirche und ihre Mission; allein die besonderen Gründe, die dort die Blüte des Missionswesens hervorgebracht haben, sind der Beweis, dass auch hier einmal die Regel durch die Ausnahme bestätigt wird. Wenn aber nicht die administrative Landeskirche, wo findet sich denn eine Korporation, die dem der Kirche Christi wesentlichen Missionsbetrieb die Organe leiht? An der ideellen Grösse der Gesamtkirche Christi dürfen wir vorübergehen; sie ist keine Korporation, die durch Organe wirkte, denn Organe, die das Ganze repräsentieren, giebt es der Natur der Sache nach nicht. So bleibt denn die Gemeinschaft übrig, in der die Gemeinde Christi in die Erscheinung tritt, das ist die Einzelgemeinde. Aber die Zumutung, dass die Einzelgemeinde Mission treibe, scheitert schon an rein praktischen Schwierigkeiten; ein Zusammenschluss von vielen Einzelgemeinden zum Behuf des Missionsbetriebes würde entweder mit der Landeskirche zusammenfallen, oder aber die Landeskirche desorganisieren, demnach mit der Landeskirche in Konflikt geraten. Unter den bestehenden religiösen Organisationen würde nur eine Einzelgemeinde in grossem Stil, eine Freikirche, dazu im stande sein und zwar um so mehr, je mehr sie nicht eine kirchenpolitische, sondern eine religiöse Freikirche ist, deren Einzelgemeinden nur Teile des Ganzen, nicht selbständige Ganze sind. Der Freikirche oder auch der konfessionellen Partikularkirche wird der Trieb zur Mission um so kräftiger sein, je lebendiger das Glaubensleben und die gute Zuversicht ist, annähernd rein die Heilswohlthat Christi erfasst und verstanden zu haben. Wir nennen nur die Schottische Freikirche und ihre Mission, die grosse Missionsgemeinde der Herrnhutischen Brüderkirche, um die Tauglichkeit der Freikirche zur Übernahme der Missionspflicht der Kirche Christi zu erhärten. Allein

auch da ist ein gewisses Bedenken gerechtfertigt. Wo immer eine Freikirche als solche, also *ex officio*, Mission treibt, da ist eine Nötigung der Gemeindeglieder zur Beteiligung, um nicht zu sagen ein Zwang, unvermeidlich; durch lebhaftes nationale und koloniale Interessen oder auch durch eine ehrwürdige Tradition, die den Missionsgedanken mit der Existenz der Freikirche unlöslich verknüpft hat, mag dieser Zwang nicht empfunden, vielleicht paralysiert werden, aber je mehr er auf diese Weise paralysiert wird, um so weniger wird das rein religiöse Motiv zur Mission die treibende Macht sein. Denn auch der religiös erweckte Teil der Glieder aller Gemeinden ist nicht ohne weiteres fähig, im rein religiösen Interesse sich an der Mission zu beteiligen; es bedarf dazu einer gewissen Reife des Christenstandes; die Epoche des um den Heilsbesitz ringenden Glaubens, die Epoche des ungewissen Schwankens nach individueller Heilsgewissheit muss zu der klaren Ruhe des Heilsglaubens überwunden sein, um mit freier Thätigkeit für die Realisierung der Weltherrschaft Christi einzutreten, und solcher echten Missionsfreunde, die allein den zuverlässigen Kern der Missionsgemeinde bilden, sind in allen Gemeinden nur eine kleine Zahl. Die geschichtliche Leitung Gottes hat es so gefügt, dass innerhalb der evangelischen Kirche die Mission von freien Vereinen in die Hand genommen ist, und diese geschichtliche Gestaltung der Mission ist in der That unter den obwaltenden Verhältnissen dem Wesen der Sache entsprechend. Allein die Form des Missionsbetriebes durch freie Vereinigung charakterisiert die Mission keineswegs als Sache religiöser Liebhaberei, es ist vielmehr stets im Auge zu behalten, dass die Mission ein Werk der Kirche Christi ist, aus dem Wesen der Kirche herausgeboren, ein Werk aber, das nur von denjenigen Gliedern der Kirche in freier Weise getrieben werden kann und getrieben werden soll, die den Wesensbestand der Kirche Christi bilden.

Nach der im Vorigen gegebenen Darstellung würde das Schema der Disziplinen der praktischen Theologie gemäss den Wesensprädikaten der Kirche in drei Hauptteile sich gliedern. Der Hauptstock der Disziplinen allerdings. Allein ein Zweifaches bleibt zu erwägen. Zum ersten beschreibt die praktische Theologie die Selbstbethätigung der Kirche zu ihrer selbst Erbauung; es wird jedoch von der Selbstbethätigung des Subjektes nicht geredet werden können, bevor deutlich geworden ist, was unter dem Subjekt zu verstehen ist und welches die Organe sind, durch welche sie sich bethätigen kann. Wie unumgänglich eine solche Klarlegung ist, zeigt jeder Blick in die Geschichte der praktischen Theologie. SCHLEIERMACHERS Arbeit ist nicht zu verstehen, wenn nicht beachtet wird, dass die Kirche, von der er redet, die Landeskirche ist, C. J. NITZSCH geht von dem Neutestamentlichen, dem religiösen Begriff der Kirche aus. Somit wird jenem dreigliederigen Grundstock eine Darlegung der Lehre von der Kirche und ihren Ämtern voraus-

zugehen haben. Ich widerspreche nicht der Behauptung, dass sich aus der Lehre von der Kirche und ihren Ämtern auch erst der Begriff und die Einteilung der praktischen Theologie ergebe, dass demnach jene Lehre auch unserer „Einleitung“ müsse vorangestellt werden; allein ich hoffe auf Verständnis, dass der Zusammenhang der Lehrentwicklung die von uns gewählte Ordnung mehr empfiehlt. Zum andern ist zu erwägen, dass weder der Bestand der Ämter in der Kirche die Bürgschaft bietet, dass sie dem Wesen der Kirche gemäss fungieren, noch die Summe der Kirchenglieder die Bürgschaft, dass sie der Erbauung der Kirche keine Hinderungen in den Weg legt, vielmehr alles dem Wesen und dem Lebenszweck der Kirche entsprechend ordnet und einrichtet. Führt uns schon diese Erwägung auf die Lehre vom Kirchenregiment, so wird die Beobachtung, dass durch das geschichtliche Gewordensein die Regierung der Einzelgemeinde mit der Regierung des in der Landes- oder Partikularkirche vereinigten Komplexes der Einzelgemeinden, unter den gegenwärtigen Verhältnissen gewiss nicht zum Schaden, in Verbindung steht, uns auf dieselbe Nötigung führen, vom Kirchenregiment zu reden. Nicht das Kirchenrecht ist eine Disziplin der praktischen Theologie; das Kirchenrecht und seine Handhabung ist Sache der Behörden der Landeskirche, und die Landeskirche deckt sich nicht mit der Kirche im religiösen Sinne des Wortes, womit es die praktische Theologie zu thun hat.

Nach diesem Allem wird das Schema unserer Einteilung folgendes sein:

Die praktische Theologie oder die Lehre von der Selbstbethätigung der Kirche zu ihrer selbst Erbauung.

I. Teil. Die Lehre von der Kirche und ihren Ämtern.

II. Teil. Die Lehre von der Bethätigung der Einheitlichkeit der Kirche oder die Lehre vom Kultus.

1. Buch. Liturgik.

2. Buch. Theorie des Gemeindegottesdienstes.

III. Teil. Die Lehre von der Bethätigung der Heiligkeit der Kirche.

A. Durch den Dienst am Wort zur Glaubensgemeinschaft.

1. Buch. Homiletik.

2. Buch. Katechetik.

3. Buch. Poimenik.

B. Durch den Dienst am Werk zur Liebesgemeinschaft oder Koinonik.

IV. Teil. Die Lehre von der Bethätigung der Allgemeinheit der Kirche.

1. Buch. Heidenmission.

2. Buch. Judenmission.

V. Teil. Die Lehre vom Kirchenregiment oder Kybernetik.

I. Teil.

Die Lehre von der Kirche und ihren Ämtern.

Erster Abschnitt.

Die Lehre von der Kirche.

§ 12. Die Kirche im Neuen Testament.

Es handelt sich um die Bedeutung des Wortes *ἐκκλησία* im Neuen Testament. Von der Untersuchung auszuschneiden ist ein zweifacher Gebrauch des Wortes, nämlich 1. in den Stellen, in denen es in der Bedeutung des Alttestamentlichen *קָהָל*, israelitische Volksgemeinde, vorkommt. Die LXX übersetzen das hebräische *קָהָל* in Dt 23^{2, 3, 9}. 31³⁰; Jos 8³⁵; Jud 20². 21^{5, 8}; I. Sam 17⁴⁷; I. Kön 8^{14, 22}; I. Chr 13^{2, 4}. 28⁸. 29^{10, 20}; II. Chr (ausser 31⁸) sowie in Esra und Neh. durchweg durch *ἐκκλησία*, der Alttestamentliche *קָהָל* wird dem entsprechend auch Act 7³⁸ und Hebr 2¹² (Citat Ps 22²³) durch *ἐκκλησία* wiedergegeben; 2. in den Stellen, in denen die politische (heidnische) Volksversammlung oder Stadtgemeinde mit *ἐκκλησία*, entsprechend dem Sprachgebrauch bei Thukydides, Platon, Xenophon (vgl. die Lexika), bezeichnet wird. Beiderlei Gebrauch des Wortes ist ohne Modifikation des Sinnes bei gegebener Gelegenheit vom Neuen Testament übernommen, spezifisch Neutestamentlich ist er nicht.

Die dem Neuen Testament eigentümliche Bedeutung von *ἐκκλησία* bezieht sich auf die Jüngerschaft Jesu Christi, auf die von Gott aus der Welt (der Juden und Heiden) Herausgerufenen (*ἐκκαλεῖν*), also auf die an Jesus Christus Gläubiggewordenen; allein auch dies in zweifacher Weise. Die *ἐκκλησία* ist Kirche im weitesten Sinne des Wortes, als Jüngerschaft des Herrn oder Christenheit, und es ist Ortsgemeinde in enger Begrenzung. Es ist bemerkenswert, dass die beiden Male, in denen nach den Evangelien im Munde Jesu das Wort *ἐκκλησία* vorkommt, beide Bedeutungen darbieten: Mt 16¹⁸ ist *μου ἡ ἐκκλησία* die gesammte Jüngerschaft, die ganze Christenheit; Mt 18^{15—17} ist *ἡ ἐκκλησία* augenscheinlich die Ortsgemeinde, da von dem Anbringen einer

Klage vor der ganzen Christenheit doch keine Rede sein kann. Eine andere Frage ist es allerdings, ob es gestattet ist, an dieser Stelle bereits an die christliche Ortsgemeinde zu denken. In dem Ausdruck *μον τὴν ἐκκλησίαν* Mt 16 ist der christliche Charakter der bezeichneten Gemeinschaft zweifellos; in Mt 18 jedoch dürfte es näher liegen, an die Bekenner Jesu innerhalb der Synagogengemeinde zu denken, da der Bestand der in Betracht kommenden *ἐκκλησία* bereits vorausgesetzt und den Schülern Jesu ihr Verhalten in der Gegenwart, nicht erst für die Zukunft, wenn eine christliche *ἐκκλησία* werde entstanden sein, vorge-schrieben wird.

Von diesen beiden Mt-Stellen abgesehen, finden wir das gesammte Material zur Erörterung der *ἐκκλησία* im Neuen Testament in der Apostelgeschichte und vor allem in den Paulinischen Briefen. Entsprechend den Mt 16 und 18 citierten Aussprüchen Jesu tritt *ἐκκλησία* auch im übrigen Neuen Testament in doppelter Bedeutung auf: als Kirche d. h. Jüngerschaft Christi oder gesammte Christenheit, und als Gemeinde, Einzelgemeinde, Ortsgemeinde, d. h. Gesamtheit der Christen, die an einem bestimmten Orte sich zusammengefunden und organisiert haben. Allerdings überwiegt die Bedeutung der Gemeinde in sehr bedeutendem Masse; nur im Epheserbrief (durchweg), sodann in Act 9³¹ (mit Beschränkung auf Judaea, Galilaea und Samaria); I. Kor 12²⁸; Kol 1^{18. 24}; I. Tim 3¹⁵ begegnet uns die *ἐκκλησία* als Kirche, in nicht weniger als 92 andern Stellen des Neuen Testaments als Ortsgemeinde. Es ist aber sehr bemerkenswert, dass dieselben Prädikate, welche der Kirche zugeschrieben werden, auch der Gemeinde beigelegt werden. Die Kirche besteht aus Heiligen, sofern ihre Glieder nicht mehr der Welt des Judentums oder Heidentums, sondern Christo angehören (Rm 8^{27. 12}¹³; I. Kor 6^{2. 14}³⁴; Eph 1^{15. 18. 2}^{19. 3. 8. 18} u. a. St.); auch die Glieder der Einzelgemeinde werden so genannt (Act 9^{32. 41}; Rm 1^{7. 15}^{25. 26. 16}¹⁵; II. Kor 1^{1. 9}¹²; Phil 1¹; Kol 1² u. s. w.)¹⁾ Die

1) F. KATTENBUSCH, Lehrbuch der evangelischen Confessionskunde 1 (1892), S. 457 f., sagt im Anschluss an die Schrift von C. MANCHOT, Die Heiligen (1887): „Von allem Anfang an ist auch ein Unterschied gemacht worden, so dass nur ein engerer Kreis in der Gemeinde als der der „Heiligen“ anerkannt wurde.“ In Anm. 2 fügt KATTENBUSCH hinzu: „Ja ich glaube, dass es auch richtig ist, wenn MANCHOT die „Heiligen“ als einen Stand in der Gemeinde auffasst. Zum Teil — nicht überall — haben sie einen solchen gebildet. (Am deutlichsten ist Act 9⁴¹.)“ Im folgenden (S. 458) unterscheidet KATTENBUSCH die Anschauung des Paulus von der „der Andern“, ohne deutlich zu machen, welche Leute „die Andern“ sind. Die Bemerkung zu Act 9⁴¹ scheint mir durch v. 32 hinreichend widerlegt. Schein ist es auch, dass Paulus I. Kor 1² drei (oder zwei) Klassen von Christen unterscheidet: *ἡγιασμένοι ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ, κλητοὶ ἅγιοι* und *πάντες οἱ ἐπικαλοῦμενοι τὸ ὄνομα κυλ*, oder Phil 1¹ *πάντες αἱ ἅγιοι* und die *ἐπίσκοποι καὶ διάκονοι*, als ob diese nicht zu den „Heiligen“ zu zählen wären. Nirgends werden im Neuen Testament innerhalb der Gemeinde die „Heiligen“ denen gegenüber gestellt, die „Nichttheilige“ sind.

Kirche ist der Tempel Gottes, sofern Gottes Geist durch den Glauben an Christus in ihr wohnt (Eph 2₂₁; II. Th 2₄ [ναὸς θεοῦ]; I. Tim 3₁₅ [οἶκος θεοῦ]); die Einzelgemeinde ist ebenfalls der Tempel Gottes (I. Kor 3_{16.17}; II. Kor 6₁₆); sogar der Leib des einzelnen Christen ist ναὸς τοῦ ἐν ὑμῖν ἁγίου πνεύματος (I. Kor 6₁₉) und dem einzelnen Christen wohnt Christus im Herzen (Eph 3₁₇). Die Kirche ist die Braut Christi, sofern sie die Erwählte des Herrn ist, die ihm sich angelobt hat (vgl. Apc 21_{2.9.22}); Braut Christi ist gleicherweise die Einzelgemeinde (II. Kor 11₂). Die Kirche ist der Leib Christi, sofern Christus ihr Haupt ist und Christi Geist in ihren Gliedern lebt (I. Kor 10_{16.12.13} [die ἐκκλησία = Χριστός gesetzt]; Kol 1_{12.24}; Eph 1₂₂); auch die Einzelgemeinde ist der Leib Christi (I. Kor 12₂₇), und die Christen der Einzelgemeinde sind untereinander Glieder, die durch die Charismen, d. h. durch die in Gottes Geist geheiligten oder von Gottes Geist neu erzeugten Gaben, in der Liebe einander zu dienen haben zur Erbauung der Gemeinde (Rm 12; I. Kor 12_f). Die Heiligkeit der Kirche ist der Ausdruck für ihre Zugehörigkeit zum Herrn; die Allgemeinheit der Kirche der Ausdruck für ihre Fähigkeit oder Tüchtigkeit, weil Christus ihr Haupt der Welterlöser ist, ein Gemeingut aller Menschen zu werden. Die „Kirche“ ist dem Apostel eine rein ideelle Grösse, eine ideelle Gemeinschaft von Menschen, die in der Selbigkeit des Einen Herrn über sie Alle, der sie von Sünde und Tod erlöst hat, und der Selbigkeit des Glaubens, der Taufe, der Hoffnung und der Liebe ihren Bestand hat (Eph 4; — die Einheitlichkeit der Kirche). Allein trotz der Ideellität hat die „Kirche“ für alle ihre Glieder einen hohen praktischen Wert; dieser besteht in dem Bewusstsein, einer Gemeinschaft anzugehören, die sich zum Herrn und zu der sich der Herr bekennt, er besteht in der gemeinsamen Hoffnung auf den Heimatstaat und das Bürgertum im Himmel (Phil 3₂₀) und in dem Interesse der Bruderliebe unter den einander Unbekannten und dennoch Bekannten. Wir wissen, wie sehr es dem PAULUS am Herzen lag, dies Bewusstsein der Gemeinschaft aller Christen durch seine Ermahnungen zur φιλοξενία (Rm 12₁₃) und zur mitteilenden Bruderliebe zu stärken (I. Kor 16_{1f}; II. Kor 8_{4.9f}).

Diese ideelle Grösse der „Kirche“ wird nach der Anschauung des Apostels real in jeder einzelnen Christengemeinde, so dass in jeder Einzelgemeinde das zur thatsächlichen Erscheinung kommt, was die „Kirche“ ist; die ideelle Makroekklesia ist real vorhanden in jeder der ungezählten Mikroekklesien. Dieselben hohen Prädikate, die der „Kirche“ gelten, werden auch der Einzelge-

Die meisten Briefe des Apostels würden unter der obigen Annahme nur an einen Bruchteil der Gemeinden gerichtet sein, und die Wirksamkeit des Apostels und seine Ermahnungen würden nur einer ecclesiola in ecclesia gelten; vgl. Rm 12_{13.15.26}; I. Kor 16_{1.15} u. a. St. Und was sollten dann wohl αἱ ἐκκλησίαι τῶν ἑσλῶν I. Kor 14₃₄ sein?

meinde nicht vorenthalten, und es ist die ganze Einzelgemeinde als einheitliches Kollektivindividuum, von der PAULUS in jenen Prädikaten redet. Allerdings kennt der Apostel auch zahlreiche Glieder der Gemeinde, die den Ansprüchen keineswegs gerecht werden, die an Christen zu stellen sind; nennt er doch die Glieder der korinthischen Gemeinde *σάρκινοι* (I. Kor 3 1f.), *νήπιοι*, wenn auch kraft dessen, was Gott an ihnen gethan: *νήπιοι ἐν Χριστῷ*; in der Gemeinde zu Thessalonich kennt und nennt er *ἄτακτοι, ὀλιγόψυχοι, ἄσθενεις* (I. Th 5 14f.) u. s. w., aber das hindert ihn nicht, der Gemeinde als einheitlicher Grösse jene Prädikate dennoch zu erteilen; eine synekdochische Anschauung, wie sie LUTHER wieder erneuert hat, kraft deren er den Wesensgehalt der Gemeinde oder das, was die konkrete Gemeinde zur Gemeinde Christi macht, den Begriff bestimmen lässt, mag dieser Wesensgehalt auch nur in einem Teil der Gemeinde wirklich geworden sein. Dass zur Einheitlichkeit der Kirche nicht die Verfassung gehört, versteht sich von selbst; denn eine Verfassung ist bei der „Kirche“ undenkbar, aber auch die Einheitlichkeit der Einzelgemeinde beruht nicht auf der Verfassung; wohl finden wir keine Gemeinde, die nicht irgendwie in rechtlichen Ordnungen verfasst wäre, und das Urteil von R. SOHM,¹⁾ der die rechtliche Ordnung als dem Wesen der Kirche widerstreitend ansieht, ist schwerlich des Apostels Anschauung, der auf die Organisation der Gemeinden stets nicht geringes Gewicht legt. Aber die Verfassung ist nicht mehr als eine für ihre irdische Existenz notwendige Begleiterscheinung der Gemeinde, die Einheitlichkeit konstituiert sie nicht, diese ist rein religiöser Qualität, ebenso wie die Einheitlichkeit der „Kirche“. Für das Verhältnis der „Kirche“ zur „Gemeinde“ und dieser zu jener ist ferner wesentlich, dass der Gedanke, die Einzelgemeinde sei ein Teil oder ein Glied der Kirche, dem Neuen Testament vollständig fremd ist; jede Gemeinde ist selbständig, weil sie in sich die Kirche repräsentiert; daher ist auch der Gedanke unvollziehbar, dass eine Einzelgemeinde sich von der Kirche trennen könnte. Ist doch jede Einzelgemeinde als solche „Kirche“; nur durch Aufgeben des ein für allemal gelegten Grundes, Christus, hört sie auf Gemeinde, aber hört auch auf „Kirche“ zu sein. Ob auch der Gedanke unvollziehbar ist, dass ein einzelner Christ unbeschadet seines Christentums sich von der Gemeinde scheiden könnte, ist nicht mit Sicherheit zu beantworten; es liegt die Bejahung der Frage in dieser Allgemeinheit jedoch in der Konsequenz des Gedankens, dass der einzelne Christ, weil nicht die Zugehörigkeit zu einem sichtbaren Verband, sondern seine Zugehörigkeit zum Herrn ihn zum Christen und zum Jünger Jesu macht, und dass daher der einzelne Christ ein Tempel Gottes ist und ein Mensch, in dessen Herzen Christus wohnt (I. Kor 6 19; Eph 3 17).

1) R. SOHM, Kirchenrecht 1 (1892).

Geschieht die Scheidung aus religiösen Gründen von der Gemeinde als religiöser Grösse, so ist damit selbstverständlich Scheidung von der Gnade und Verheissung Gottes gegeben, weil die Gemeinde die Gemeinde Christi ist, ihr religiöses Leben der Geist Christi. Dagegen würde es der Anschauung des Apostels entsprechen, dass die Trennung eines Teils der Gemeinde vom Ganzen ohne Verletzung der religiösen Qualität möglich ist; es würden dann eben mehrere selbständige Gemeinden an demselben Ort entstehen, deren jede die „Kirche“ repräsentiert, ob sie nun viele oder wenige Glieder hat; denn auch wo zwei oder drei im Namen Jesu versammelt sind, da ist der Herr in ihrer Mitte.

Dies religiöse Leben der Gemeinde ist aber unabtrennlich von der sittlichen Bethätigung, von der Gemeinschaft sittlichen Thuns. Der Apostel kennt nur einen solchen Glauben, der durch die Liebe sich auswirkt (Gal 5 6). Man mag gar manche Flecken und Runzeln in der apostolischen Gemeinde entdecken, in der thatkräftigen Liebe der Gemeindeglieder zu einander sind sie vorbildlich für alle Zeiten geblieben. *„Von der Bruderliebe braucht man euch nicht erst zu schreiben. Ihr habt in Gottes Schule selbst gelernt euch untereinander zu lieben. Ihr beweiset es an den Brüdern allen in ganz Makedonien“*, schreibt PAULUS an die Gemeinde zu Thessalonich (I. 4 v. 10), vgl. den Philipperbrief. Auf das eifrigste ist der Apostel darauf aus, Streitigkeiten und Parteinngen in den Gemeinden nicht aufkommen zu lassen, und, wo sie entstanden sind, sie zu dämpfen, damit die Bruderliebe im schwange gehe (I. Kor; Gal; vgl. I. Joh) und der Beweis des Glaubens in der Liebe gebracht werde. Aber er beschränkt die Liebespflicht keineswegs auf die Mitglieder der Einzelgemeinde; für notleidende andere Gemeinden ermahnt er einzutreten, die reisenden Brüder (*κυκλοῖντες*) brüderlich aufzunehmen u. dgl. (I. Kor 16; II. Kor 8. 9 u. s. w.). Und die Art und Weise, wie er das Liebesleben mit dem Glaubensleben in Verbindung setzt, schützt ihn vor dem Verdacht, dass er in seiner Wertschätzung der Bruderliebe die Liebe zu Nichtchristen, die allgemeine Nächstenliebe, irgendwie vernachlässigt habe (vgl. Röm 13 8–10). Die religiöse Gemeinschaft, die in der „Kirche“ und in der Einzelgemeinde ins Leben getreten ist, ist als solche Liebesgemeinschaft.

Endlich ist hervorzuheben, dass das Neue Testament nur die beiden Grössen der „Kirche“ und der „Gemeinde“ kennt, nicht aber den uns geläufigen Mittelbegriff der Provinzial- oder Landeskirche, d. h. der Verbindung von einer Anzahl Einzelgemeinden zu einem grösseren kirchlichen Ganzen, das durch einheitliche Verfassung oder einheitliches Regiment zusammengehalten wird. Einen gewissen Ansatz zu solcher Landeskirche (oder vielleicht auch Konfessionskirche) finden wir allerdings in den jüden-christlichen Gemeinden von Palästina bis nach Syrien hinauf; hier kommt auch der Ausdruck vor: *ἡ ἐκκλησία* in Judäa, Galiläa und Samaria (Act 9 31). Aber auch hier ist es nicht die Gemeinsamkeit einer

Verfassung, auch nicht eines rechtlich bestehenden Kirchenregiments, was sie verbindet, sondern es ist das auf Pietät gegründete Ansehen der Muttergemeinde in Jerusalem, von der sie alle ihren Ursprung haben, es ist die Autorität der Apostel des Herrn in Jerusalem, die sich in der willig aufgenommenen Visitation der neugebildeten Gemeinden kundgiebt, damit diese die Bestätigung, Gemeinden Christi zu sein, von den Aposteln des Herrn empfangen.

Allein dieser Ansatz zur Landeskirche verschwand mit dem Tode der Apostel und der Flucht der Christen aus der mit Belagerung bedrohten Stadt; denn er beruhte lediglich auf persönlicher, besser: religiöser Autorität. Abgesehen von diesen palästinensischen Verhältnissen kennt das Neue Testament nichts von einer Provinzial- oder Landeskirche; wo von der Christenheit in Provinzen und Ländern die Rede ist, wird nicht der Singular *ἐκκλησία*, sondern regelmässig der Plural *ἐκκλησίαι τῆς Γαλατίας, τῆς Μακεδονίας* (I. Kor 16 1; II. Kor 8 1 u. a. St.) gebraucht, — ein Zeichen der herrschenden Anschauung von der Selbständigkeit jeder Einzelgemeinde und von dem Gedanken, dass jede Einzelgemeinde die Erscheinungsform der „Kirche“ ist. Auch für unsere heutigen Verhältnisse ist diese Neutestamentliche Anschauung von nicht geringer Bedeutung. Nicht in dem Sinne, als ob die Provinzial- und Landeskirche oder auch die Konfessionskirche kein religiöses Recht der Existenz hätte; wohl aber in dem Sinne, dass aller Nachdruck auf die religiöse Selbständigkeit, daher auch auf die religiöse Erbauung der Einzelgemeinde, nicht auf ihre rechtliche Zugehörigkeit zu einem kirchlichen Verband zu legen ist, und dass anderseits der Wert der Landeskirche u. s. w. in ihrer religiösen Kraft, nicht in der Entfaltung rechtlicher Ordnungen zu suchen sein wird.

§ 13. Der römisch-katholische Kirchenbegriff.

Der römisch-katholische Kirchenbegriff beruht auf der Wandelung des religiösen Begriffes im Neuen Testament zum kirchenrechtlichen bzw. kirchenpolitischen. In der ersten Hälfte des dritten Jahrhunderts, im Zeitalter CYPRIANS, tritt zum Schutz gegen die verbündeten Weltmächte, nicht weniger zum Zweck einheitlicher Behandlung der Häretiker und der Lapsi, das Bedürfnis eines Zusammenschlusses der Einzelgemeinden innerhalb begrenzter Territorien auf; es ist die Idee der Landeskirche oder Provinzialkirche mit einheitlicher Verfassung unter einheitlichem, jedoch vorerst nur autoritativem Regiment. Die Briefe des CYPRIAN geben davon ein deutliches Bild. Nimmt schon dieser Zusammenschluss naturgemäss Rücksicht auf staatliche Abgrenzungen, so wird auf dem Konzil zu Nicaea (325) die Organisation der Provinzialkirchen mit den Metropolitane an der Spitze in bewusster und absichtlicher Analogie mit der territorialen Gliederung des römischen

Staates durchgeführt.¹⁾ Von hier aus war es in der That nur ein Schritt, dass die seit dem zweiten Jahrhundert erstrebte und stets wieder bekämpfte Suprematie des römischen Bischofs ihr Ziel erreichte. LEO I. (440–461) heisst mit Recht der erste Papst; ihm gelingt es, die Provinzialkirchen sich und seinen Nachfolgern unterthänig zu machen und sie zu einem sichtbaren Kirchenstaat zu vereinigen; die Analogie mit dem römischen Weltreich hat keine Lücken mehr, dem römischen Kaiser tritt der römische Papst zur Seite, und die Wandelung des religiösen Begriffes in den kirchenrechtlichen bezw. kirchenpolitischen ist vollführt. Seit LEO I. hat die römische Kirche die Konsequenzen dieser Wandelung thatsächlich gezogen. Die Grundlagen des Staates sind das Gesetz und der Gehorsam gegen das Gesetz; vermag der Staat nicht mehr den Gehorsam gegen seine Gesetze und Ordnungen durchzusetzen, so hört er auf zu existieren. In der römischen Kirche ist das kirchliche Gesetz und der Gehorsam gegen das kirchliche Gesetz und seine Träger, die Hierarchie, die *Condicio sine qua non* des Bestandes der Kirche; so gewiss daher die Kirche von Christus gestiftet ist, so gewiss ist ihre hierarchische Ordnung göttliche Satzung. Widersetzlichkeit gegen die Hierarchie ist Verrat am Staate Gottes, und Ketzerei ist die Sünde aller Sünden. Die entwürdigendsten Laster duldet und vergiebt die römische Kirche, die Ketzerei und den Ungehorsam vergiebt sie nicht. Wer dem Staate angehört, geniesst die Güter, Gaben, Segnungen des Staates, gleichgültig wie die private moralische Qualität des Bürgers ist; wer nicht dem Staate angehört, ist von jenen Gaben, Gütern, Segnungen ausgeschlossen, gleichgültig, wie die private moralische Qualität des Menschen ist. Die römische Kirche ist der Gottesstaat *κατ' ἐξοχήν*: *extra hanc ecclesiam nulla salus*; sie ist die allein seligmachende. Demgemäss sind alle Akatholiken, und wären es Engel Gottes, von der Seligkeit ewig ausgeschlossen, weil diese nur in der römischen Kirche zu finden ist; doch Unwissenheit der Akatholiken ist, wie im bürgerlichen Strafgesetzbuch bei Vergehen und Verbrechen, immerhin ein Milderungsgrund. Die römische Kirche ist der Gottesstaat auf Erden; weil aber alle politischen (weltlichen) Staaten entweder (so AUGUSTIN, GREGOR VII.) in der Sünde, d. h. vom Teufel, ihren Ursprung haben, oder (so THOMAS VON AQUIN) eine zwar göttliche Ordnung, die jedoch nur um der Sünde willen da ist, repräsentieren, so ist es dem Wohlgefallen Gottes gemäss, dass alle politischen Staaten dem Gottesstaat der römischen Kirche unterworfen sind, deren absoluter Monarch, der Papst, der König aller Könige ist und der Herr aller Herren, die Sonne, durch deren Licht die Monde leuchten, ja, der Weg, die Wahrheit und das Leben. Die einfachste Konsequenz des römischen Kirchenbegriffs spricht die Bulle *Unam sanctam* von BONIFAZ VIII.

1) Conc. Nic. Can. 4 f. (BRUNS I 15 f.).

(1302) aus in dem Satz: *Porro subesse Romano Pontifici omnem humanam creaturam, declaramus, dicimus, definimus, et pronuntiamus omnino esse de necessitate salutis;*¹⁾ und diese Bulle hat noch heute kanonische Gültigkeit.

Die römische Kirche unterscheidet die *Ecclesia visibilis* und die *Ecclesia invisibilis*; jene ist die *milicans*, der römische Gottesstaat auf Erden, diese teils *laborans* in *subterraneis locis purganda*, teils *triumphans*, bestehend aus den seligen Geistern der Vollendeten im Himmel.²⁾ Die *Ecclesia visibilis militans* ist das *Regnum coelorum* in ihrem ganzen Umfang und kraft ihrer göttlichen Institution. Denn einerseits ist *Ecclesia coetus hominum ita visibilis et palpabilis, ut est coetus populi Romani vel regnum Galliae aut respublica Venetorum,*³⁾ anderseits wird gelehrt: *Regnum coelorum i. e. militantem ecclesiam simile esse sagenae in mare missae vel agro, in quo zizania superseminata sunt vel areae, in qua frumentum cum paleis continetur, vel decem virginibus, partim fatuis, partim prudentibus. Sed multo ante etiam in arca Noe, qua non solum munda sed etiam immunda animantia concludebantur.*⁴⁾ Die Definition der *Ecclesia* als *Regnum coelorum* schliesst also nicht aus, dass neben den Guten auch zahlreiche Böse, neben den geistlich lebendigen Christen auch geistlich tote und gleichgültige Christen

1) C. MIRBT, Quellen zur Geschichte des Papsttums (1895), S. 90.

2) Unter Ablehnung der *Ecclesia laborans* ist die Unterscheidung der *Ecclesia militans* und *triumphans* mit derselben Definition auch in die lutherische Dogmatik übergegangen. Vgl. J. G. BAIER, Compendium theologiae positivae (ed. Ed. PREUSS, 1864) Cap. XIII, § 1 (pag. 586 f.): *Homines illi, quos deus iuxta aeternum suum decretum, fide et gratia sua donavit, collective sumti dicuntur ecclesia. Et quidem ratione vitae praesentis spectati, dicuntur ecclesia militans, ratione vitae alterius seu futurae autem ecclesia triumphans* (Apc 2 10. 26. 27; 4 4; 7 9; 21 10). — Jo. GERHARD, Loci Theologici (Frankfurt und Hamburg 1637) Tom V, pag. 222 f. De *Ecclesia* II, § 12: *Ecclesia universalis dividatur in militantem et triumphantem.* (Es wird AUGUSTIN, Tract. 123 in Joh. citiert: *Duas vitas divinitus praedicatas et commendatas novit Ecclesia, quarum una est in fide, altera in spe; una in tempore peregrinationis, altera in aeternitate mansionis; una in labore, altera in requie; una in via, altera in mercede contemplationis, una cum hoste pugnat, altera sine hoste triumphat etc. Una bona et mala discernit, altera quae sola bona sunt cernit. Una bona est sed adhuc misera, altera melior et beata.*) — *Militans* dicitur, quae sub vexillo Christi contra Satanam, mundum et carnem in hac vita adhuc pugnat. Eph 6 10. 12; I. Pt 5 8. 9; I. Joh 5 4; Rm 7 28; Joh 7 1. — *Triumphans* *Ecclesia* dicitur, quae ad caelestem quietem translata a pugnandi labore et succumbendi periculo liberata, contra omnes adversarias potestates in coelo triumphat. Eph 5 28; Hebr 12 22. 23; Apc 2 10. 26; 4 4; 7 9. Nach Neutestamentlicher Anschauung ist die *Ecclesia* lediglich eine irdische Grösse, als *militans* zugleich *triumphans* vgl. Rm 8 31 f. 37 f.; I. Kor 15 54; Joh 16 33; I. Joh 5 4: *ἀντὶ ἐστὶν ἡ νίκη ἡ νικῆσα τὸν κόσμον, ἡ πίστις ἡμῶν.*

3) ROB. BELLARMINI Opera (Col. Agripp. 1619) Tom II: De controversiis Christianae fidei adversus huius temporis haereticos. De conciliis et ecclesia militante col. 109 B.

4) Cat. Rom. I 10 7.

sich in der Kirche finden. *Ut enim palcae cum frumento in arca confusae sunt, vel interdum membra varie intermortua corpori coniuncta, ita etiam mali in ecclesia continentur*, sagt der römische Katechismus (l. c.). Noch deutlicher, aber auch geschmackloser, sagt BELLARMIN (l. c. col. 109 BC.): *Aliqui sunt de corpore et non de anima, ut qui nullam habent internam virtutem, et tamen spe aut timore aliquo temporali profitentur fidem et in sacramentis communicant sub regimine pastorum. Et tales sunt sicut capilli aut ungues aut mali humores in corpore humano*. Gleichwohl gehören diese Alle zur Kirche und damit zum Regnum coelorum; sie sind der Heilsgüter der Kirche theilhaftig, und die Kirche garantiert ihnen Allen die Seligkeit, wenn nur die drei Kennzeichen der Kirche und der Zugehörigkeit zur Kirche sich bei ihnen finden, die BELLARMIN (l. c. col. 108 D) so formuliert: *Nostra autem sententia est ecclesiam unam tantum esse, non duas, et illam unam et veram esse coetum hominum (1) eiusdem christianae fidei professione, et (2) eorundem sacramentorum communione colligatum, (3) sub regimine legitimorum pastorum ac praecipue unius Christi in terris vicarii, romani Pontificis*. Von evangelischen Voraussetzungen aus ist es unverständlich, wie die Membra varie intermortua diese Kennzeichen, besonders das erstgenannte, an sich tragen können. Allein evangelische Voraussetzungen sind hier nicht statthaft. Die christianae fidei professio ist nach der Definition von Fides in der römischen Kirche zu verstehen: *Haec cognitio (die Gott gegeben hat) nihil aliud est, nisi fides, cuius virtus efficit, ut id ratum habeamus, quod a Deo traditum esse sanctissimae matris ecclesiae auctoritas comprobarit.*¹⁾ Also der Glaube besteht darin, dass man das für gültig hält, was die Autorität der Kirche als von Gott gegeben hinstellt, und die Professio fidei ist nichts Anderes, als die verstandesmäßige Unterwerfung, auch in Fides implicita, unter die Dekrete Roms. Die Communio sacramentorum ist das Sichgefallenlassen der Applikation der Sakramente und das Mitmachen der sakramentlichen Handlungen. So läuft die Fidei professio und die Sacramentorum communio auf das hinaus, was als das dritte Kennzeichen der Zugehörigkeit zur Kirche noch besonders erwähnt wird, auf den Gehorsam gegen das Regimen pastorum, in letzter Linie des Papstes. Unterwerfung in jeder Form unter die kirchliche Autorität, Nichtrebellieren mit dem Verstande, Nichtrebellieren mit dem Willen, das ist die Tugend des römischen Christen, und der Lohn dieser Tugend ist die Teilnahme an der Heilsversicherungsanstalt, als welche die römische Kirche unter Leitung ihrer Hierarchie mit der Spitze des Papstes sich hinstellt.

§ 14. Der evangelische Kirchenbegriff.

Es ist eins der Hauptverdienste und eine der segensreichsten Thaten der Reformation, dass sie den kirchenrechtlichen, bezw. kirchen-

1) Cat. Rom. I 11.

politischen, Begriff der Kirche in den religiösen gewandelt und damit den Neutestamentlichen Begriff der Kirche erneuert hat.

Die klassische Definition der Augustana 7 stehe voran: *Est autem ecclesia congregatio sanctorum, in qua evangelium recte docetur et recte administrantur sacramenta.* Verdeutlicht wird diese Definition einerseits durch Augustana 8, wo die *Ecclesia Congregatio sanctorum et vere credentium* genannt wird, anderseits durch Apol. Art. 4 De Ecclesia § 5: *At ecclesia non est tantum societas externarum rerum ac rituum, sicut aliae politiae, sed principaliter est societas fidei et Spiritus Sancti in cordibus, quae tamen habet externas notas, ut agnosci possit, videlicet puram evangelii doctrinam et administrationem sacramentorum consentaneam evangelio Christi. Et haec ecclesia sola dicitur corpus Christi, quod Christus Spiritu suo renovat, sanctificat et gubernat, und ebenda § 20: Neque vero somniamus nos Platoniam civitatem, ut quidam impie cavillantur, sed dicimus existere hanc ecclesiam, videlicet vere credentes ac iustos sparsos per totum orbem.*¹⁾ Es ist deutlich, dass der römische aus der Analogie mit dem römischen Kaiserreich und den politischen Staaten überhaupt entstandene Kirchenbegriff a limine abgelehnt wird; die Einheit der Kirche besteht nicht in der Selbigkeit äusserer Dinge, in der Selbigkeit der Riten, Cärimonieen, der Verfassung und dergleichen mehr (vgl. Augustana 7: *nec necesse est ubique esse similes traditiones humanas, seu ritus aut ceremonias ab hominibus institutas*), und ebenso gewiss ist, dass die Verschiedenheit der Riten und dergleichen die Einheit der Kirche nicht verletzt²⁾; sie besteht nach Eph 4 in der Selbigkeit des Glaubens, der Taufe, Gottes selbst, den Alle anbeten oder, was in Augustana 7 damit gleichgesetzt wird, in dem *Consensus de doctrina Evangelii et administratione sacramentorum.* Es ist der Paulinische Begriff der „Kirche“, der erneuert und wieder geltend gemacht wird; die *Credentes et iusti sparsi per totum orbem* bilden die Eine Kirche, und diese Kirche ist das Corpus Christi, ihre einzelnen Glieder sind Membra Christi. Sowohl die reformatorischen Bekenntnisschriften, als auch LUTHER selbst legen auf diesen Kirchenbegriff und auf seine Übereinstimmung mit dem Paulinischen Evangelium den höchsten Wert. Die Schmalkaldischen Artikel 3¹² sprechen sich dahin aus: „Denn es weiss, Gott Lob, ein Kind von sieben Jahren, was die Kirche sei, nämlich die heiligen Gläubigen und die Schäflein, die ihres Hirten Stimme hören. Denn also beten die Kinder: Ich gläube eine heilige christliche Kirche. Diese Heiligkeit stehet nicht in Chorhembden, Platten, langen Röcken und andern ihren Ceremonien, durch sie über die heilige Schrift erdichtet, sondern im Wort Gottes und rechtem Glauben.“³⁾ Der Grosse Katechismus 2, 3⁴⁾ sagt: „Also heisst das Wört-

1) MÜLLER 40. 152. 155.

2) Apol. 4 De Ecclesia § 33 (MÜLLER 159).

3) MÜLLER 324.

4) MÜLLER 457.

lin Kirche eigentlich nichts anders denn eine gemeine Sammlung Darum sollts auf recht deutsch und unser Muttersprache heissen eine christliche Gemeine oder Sammlung, oder aufs allerbeste und kläreste eine heilige Christenheit. Also auch das Wort communio, das daran gehängt ist, sollt nicht Gemeinschaft, sondern Gemeine heissen . . . Aber recht deutsch zu reden, sollt es heissen eine Gemeine der Heiligen, das ist, ein Gemeine, darin eitel Heiligen sind, oder noch klärlicher eine heilige Gemeine Das ist aber die Meinung und Summa von diesem Zusatz: Ich gläube, dass da sei ein heiliges Häuflein und Gemeine auf Erden eitel Heiligen unter Einem Häupt Christo, durch den heiligen Geist zusammen berufen, in Einem Glauben, Sinne und Verstand, mit mancherlei Gaben, doch einträchtig in der Liebe, ohn Rotten und Spaltung. Derselbigen bin ich auch ein Stück und Glied, aller Güter, so sie hat, theilhaftig und Mitgenosse, durch den heiligen Geist dahin gebracht und eingeleibet, dadurch, dass ich Gottes Wort gehöret habe und noch höre, welches ist der Anfang hinein zu kommen So bleibt der heilige Geist bei der heiligen Gemeine oder Christenheit bis auf den jüngsten Tag, dadurch er uns holet (per quam nos adducit), und brauchet sie dazu, das Wort zu führen und zu treiben, dadurch er die Heiligung macht und mehret, dass sie täglich zunehme und stark werde im Glauben und seinen Früchten, so er schafft.“ Aus LUTHERS Privatschriften sei nur das Wort angeführt: „Und ist nu die heilige christliche Kirche so viel als ein Volk, das Christen und heilig ist, oder wie man auch zu reden pflegt, die heilige Christenheit, item die ganze Christenheit. Im alten Testament heisst es Gottes Volk.“¹⁾

Wir bewundern billig die grossartige Anschauung, zu der sich LUTHER unter Führung des Apostels PAULUS durchgerungen hat. Es kommt ihm nicht in den Sinn, partiischerweise oder nach Art der Sektierer andere Kirchengebilde, besonders die römische Kirche, von dem Begriff der „Kirche“ auszuschliessen²⁾; sein Blick geht auf die ganze heilige Christenheit, die Kirche ist Congregatio sanctorum et vere credentium. Er macht die Gliedschaft an der Kirche nicht abhängig von

1) LUTHER, Von den Conciliis und Kirchen (1539) 25 354.

2) LUTHER, Ad Galatas I 40 f.: Ad hoc respondeo, Paulum vocare ecclesias Galatae per synecdochen, cuius usus in scripturis est frequentissimus . . . Sic et nos hodie vocamus ecclesiam romanam sanctam et omnes episcopatus sanctos, etiamsi sint subversi, et episcopi et ministri eorum impii. Deus enim regnat in medio inimicorum suorum; item, Antichristus sedet in templo Dei, et Satan adest in medio filiorum Dei. Ideo ecclesia etiamsi sit in medio nationis pravae et perversae, ut Paulus ad Philipp. ait. Etiamsi sit in medio luporum et latronum, hoc est, tyrannorum spiritualium, nihilominus ecclesia est. Manet in romana urbe quamquam Sodoma et Gomorra pejore baptismus, sacramentum, vox et textus evangelii, sacra scriptura, ministeria, nomen Christi, nomen Dei. Qui habent, habent, qui non habent, non sunt excusati, thesaurus enim est ibi. Ideo romana ecclesia est sancta, quia habet nomen sanctum Dei, habet evangelium, baptisma etc. Ista si sunt in populo, dicitur sanctus . . .

irgend welcher Zugehörigkeit zu einem irdischen Verband, sondern allein von der Zugehörigkeit zu Christus durch den Glauben; weil sie Membra Christi sind, deshalb sind sie Glieder der Kirche. Es mag hier am Orte sein, darauf hinzuweisen, dass LUTHER in den Bekenntnisschriften den uns geläufigen Mittelbegriff der Landeskirchen oder Provinzialkirchen nicht in Betracht zieht und wie das Neue Testament in den Paulinischen Schriften nicht kennt; wohl aber steht er auch darin ganz auf dem Boden der Heiligen Schrift, dass auch ihm die ideelle Grösse der „Kirche“ konkret und real wird in der Einzelgemeinde: „gleichwie eine igliche Pfarrkirche oder Kirchspiel heilig ist, obwohl viel falscher böser Pfarrkinder drinnen sind“, schreibt er.¹⁾

Es scheint ungemein kühn, die Prädikate, welche den vivis membris Christi gelten, auf die Kirche, die ganze Christenheit, zu übertragen, ja in jeder Einzelgemeinde die real gewordene „Kirche“, die jene Prädikate hat, zu schauen. Nichts ist verkehrter, als die Bekenntnisse und die Reformatoren eines unwahren und blinden Idealismus zu zeihen; namentlich die Apologie in dem Artikel De Ecclesia, aber auch die Augustana S reden von den Hypocritae et mali, von dem Regnum diaboli, das die Impii bilden, und diese sind mitten in der Kirche, also auch in den Einzelgemeinden. Aber nicht allen einzelnen Gliedern der Kirche und Gemeinde werden jene Prädikate zugeschrieben, sondern der „Kirche“ als einheitlicher Grösse und der Einzelgemeinde als Ganzes, als Kollektivindividuum angesehen. Was diesen Haufen Menschen zur Kirche bzw. Gemeinde macht, ist der Glaube, die Gerechtigkeit, die Liebe, die aus dem Glauben geboren ist. A potiori fit denominatio, — und das Potius in der Kirche wird nicht nach den Zahlen gemessen, sondern nach der Gotteskraft, die in den wahrhaft Gläubigen wirksam ist. *Quamquam igitur hypocritae et mali sint socii huius verae ecclesiae secundum externos ritus, tamen quum definitur ecclesia, necesse est eam definiri, quae est vivum corpus Christi, item, quae est nomine et re ecclesia.*²⁾ Die Ungläubigen gehören gewiss zur Kirche, aber sie sind nicht die Kirche, sie zählen auch nicht mit, wenn es sich darum handelt, die Idee oder das Wesen der Kirche, das allein in den Gläubigen vorhanden ist, zu definieren; die empirische Kirche ist um ihres sicher vorhandenen Kerns willen per synecdochen als wahre Kirche zu beurteilen.³⁾ Da-

1) LUTHER, Auslegung des 111 Ps. (1530) 40 201.

2) Apol. 4, De Ecclesia § 12 (MÜLLER 154).

3) Besonders instruktiv LUTHER, Enarratio Psalmi 125 (XX 7): Primum observa illam fortissimam synecdochen, qua David utitur, cum dicit: „Dominus est in circuitu sui populi.“ Nam ubi millies centena hominum millia sunt, inter hos vix septem millia sunt, qui Deum habent, seu credunt, et tamen propter haec septem millia totus numerus vocatur populus Dei. Sic etsi in Hierusalem maior pars perdita et impii essent, tamen Hierusalem appellatur sancta, non solum propter paucos sanctos inhabitantes, sed verius propter ipsum Deum inhabitantem. Sic

her die Unterscheidung von *Ecclesia proprie dicta* — die Kirche nach ihrem wesentlichen Bestand — und der *Ecclesia large dicta* — die Kirche nach der Zahl der Glieder: *Et in decretis inquit glossa, ecclesiam large dictam complecti bonos et malos, item malos nomine tantum in ecclesia esse, non re, bonos vero re et nomine.*¹⁾ Für die Beurteilung der konkreten Gemeinde und ihrer Glieder ist es wertvoll zu betonen, dass auch die Ungläubigen zu der „Kirche“ gehören; kraft der Taufe, die ihnen zuteil geworden ist, und kraft aller Folgerungen, die sich an die Taufe in christlicher Erziehung, christlichem Gemeinschaftsleben knüpfen, sind auch sie Christo angehörig; eine ob auch nur passive Sanctitas ist ihnen eigen, und „weil was aus der Tauf krochen ist, sich rühmen mag, dass es schon Priester, Bischof und Papst geweiht sei“²⁾, so sind auch sie des Allgemeinen Priestertums teilhaftig, ob sie auch keinerlei Bewusstsein davon haben und keinerlei Gebrauch davon machen, ja durch ihr gottloses Wesen zum Regnum Diaboli thatsächlich gehören. Der verlorene Sohn im Evangelium war und blieb der Sohn des Vaterhauses auch im fremden Land. Die Sünden der Getauften sind eben nicht wie die Sünden der Heiden zu beurteilen, sondern ihr Christenstand und ihre Zugehörigkeit zur „Kirche“ macht die Sünde überaus sündig, aber macht die Sünde auch heilbar, wie die Sohnschaft des verlorenen Sohnes das Mittel seiner Rettung und Heimkehr wurde.

Allein die Frage entsteht, woher man die Zuversicht gewinnt, dass die „Kirche“ als solche existiere, oder mit anderen Worten, dass viva membra Christi, Gläubige und aktiv Heilige, welche den Wesensbestand der Kirche ausmachen, vorhanden seien. Für Menschenurteil unbedingt zuverlässige äusserliche Merkmale sind ausgeschlossen; alle derartigen Merkmale, die man aufstellen kann, sind möglicherweise auch bei den Hypocritae vorhanden, möglicherweise fehlen sie bei denen, die der Herr doch als die Seinen erkennt. Dennoch giebt es *externae notae*, an denen das Vorhandensein der *Societas fidei et Spiritus Sancti in cordibus agnosci potest*, und diese *Notae* sind einerseits *pura evangelii doctrina* und anderseits *administratio sacramentorum consentanea evangelio Christi*, — so einstimmig die Augustana und die Apologie³⁾. Man hat allen Grund, die Kühn-

cum solus Lot una cum duabus filiabus Sodomis esset iustus, non potuerunt tamen angeli Sodoma mergere incendio, dum Lot ibi esset. Ad hunc modum ubi quatuor, quinque, decem sancti sunt, tota civitas reputatur sancta. Hi enim sunt illae nobiles gemmae Dei, et angulares ac electi lapides, quas Deus tanti facit, ut multa millia hominum prae eis ducat nihil esse, imo propter eos etiam immeritis beneficiat. — Vgl. auch J. GORTSCHICK: Hus', Luthers und Zwinglis Lehre von der Kirche (Zeitschrift für Kirchen-Geschichte 8 345 f. 570 f.).

1) Apol. 4, De Ecclesia § 11 (MÜLLER 153).

2) LUTHER, An den christlichen Adel 21 281 f.

3) Augustana 7: Est autem ecclesia congregatio sanctorum, in qua evangelium recte docetur et recte administrantur sacramenta. — Apol. 4 De Ecclesia § 5: At ecclesia . . . principaliter est societas fidei et Spiritus Sancti in cordibus,

heit der Reformatoren zu bewundern, die in der Aufstellung solcher Notae sich kundgiebt. Der reflektierende Verstand fragt mit Recht: was heisst recte evangelium docetur, recte administrantur sacramenta? Was heisst pura evangelii doctrina? Ist nicht die reine Lehre des Evangeliums ein Ideal? Bezeugt nicht die Geschichte der evangelischen Theologie, dass sie ein Ideal sei, das nur annähernd erreicht werden kann? Und wer entscheidet darüber, ob die Doctrina eine pura ist und das docere und administrare recte geschieht? Es giebt in der evangelischen Kirche keine Instanz, die darüber zu entscheiden hätte; in solchen Dingen gilt keine Beamtenautorität, noch weniger die jedesmalige Majorität der Kirchenglieder. Kühn ist die Aufstellung jener Notae, aber es ist die Kühnheit des heilsgewissen evangelischen Glaubens. Es ist der Glaube an die Offenbarung Gottes, die darin sich ausspricht; die Offenbarung Gottes in Christo würde nicht Offenbarung sein, wenn sie nicht aus den Urkunden der Offenbarung, der Heiligen Schrift, allen Gott suchenden Seelen verständlich und für die Rettung und Bewahrung der Seelen genügend erkennbar sich erwiese. Nicht die theologische Formulierung der Lehre des Evangeliums haben die Bekenntnisschriften im Auge, sondern die dem Glauben den Inhalt gebende Aussage des Evangeliums; auf diese Aussage des Evangeliums wird gegenüber der römischen Tradition der Nachdruck gelegt, und ob die autoritativ entscheidende Instanz fehlt, so genügt der aus dem rechtfertigenden Glauben resultierende ernste Wille, allen Heilsinhalt des Glaubens allein aus dem Evangelium zu schöpfen und in der Verwaltung der Sakramente allein Christi Vorgang und Einsetzung massgebend sein zu lassen.

Allein damit ist die Frage noch nicht beantwortet, auf welche Weise an dem Vorhandensein der externae notae das Vorhandensein der unsichtbaren Kirche, der Societas fidei et Spiritus Sancti in cordibus, erkannt werden kann. Eine vollgenügende Antwort giebt LUTHER in der Kirchenpostille: Am Tage der Heiligen drei Könige Mt 2, 1—12 ¹⁾: „Es ist nicht mehr, denn nur ein einiges gewisses Zeichen, dabei du erkennen mögest, wo Christus und seine Kirche ist, das ist dieser Stern, das heilige Evangelium; alles andere ist falsch und fehlet. Wo aber das Evangelium gepredigt wird, da leuchtet dieser Stern, da ist gewisslich Christus, da findest du gewisslich die Kirche, es sey in der Türkei, Russen, Böhmen, oder wo es wolle. Es ist nicht möglich, dass Gottes Wort sollte lauten (= laut werden), und Gott, Christus und der heilige Geist nicht da seyn. Wiederum, ist's nicht möglich, dass Gott, Christus, heiliger Geist, Kirche, oder etwas Seliges seyn sollte, da Gottes Wort nicht lautet, wenn sie gleich alle Wunder thäten; sondern es müssen eitel Herodisten und Teufels Regi-

quae tamen habet externas notas, ut agnosci possit, videlicet puram evangelii doctrinam et administrationem sacramentorum consentaneam evangelio Christi (MÜLLER 40. 152.).

1) LUTHER 10 313. 443.

ment da seyn.“ Wiederum eine grossartige Kühnheit des heilsgewissen Glaubens! Weil Gott, Christus und Heiliger Geist in dem Evangelium (Wort Gottes und Sakramenten) wirksam sind, so wird durch das Evangelium, wo immer es laut wird, Glaube an Christus und Liebe durch den Glauben und mit der Liebe die völlige Frucht des Geistes (Gal 5 22) erzeugt und erhalten. Wo das Evangelium laut wird, da ist „Kirche“ in prinzipialem Sinne; sie ist eine Sache des Glaubens, wie auch das Vorhandensein des Glaubens und der Liebe Sache des Glaubens ist, da mit konstatabler Sicherheit es nicht zu erweisen ist, dass und wo wahrer Glaube und wahre aus Glauben geborene Liebe sich findet. Der Glaube aber weiss, dass beides vorhanden ist, weil er an Christus, den Lebendigen und Wirksamen, und deshalb an die Efficacia des Evangeliums, des Wortes Gottes und der Sakramente, glaubt, und Glaube an Christus und Liebe aus Glauben ist das Specificum des Lebens der Kirche.¹⁾ Obgleich aber Glaube und Liebe durch das Evangelium nur in einem Teil, vielleicht in einem sehr geringen Teil, der Christenheit vorhanden ist, so participiert dennoch die ganze Christenheit an der Heiligkeit, die in mehr oder weniger bewusster und ausgeprägter Weise in jenen Wenigen vorhanden ist, per synecdochen ist die ganze Christenheit eine heilige, weil das Evangelium und mit ihm Christus in ihrer Mitte wirkt. Weil aber anderseits die ideelle Grösse der „Kirche“ in der Einzelgemeinde konkret wird und zur Erscheinung kommt, so gelten die Prädikate der Kirche und alle Verhältnisbestimmungen der *Ecclesia proprie dicta* zur *Ecclesia large dicta* sowohl von der „Kirche“ als von der „Gemeinde“, und die Lebensbedingung jeder Einzelgemeinde ist das, was Lebensbedingung der Kirche ist: das Evangelium, d. h. das Wort Gottes und die Sakramente.

§ 15. Trübungen des evangelischen Kirchenbegriffs.

Der evangelische Kirchenbegriff, dessen Skizzierung wir im Vorstehenden versucht haben, ist nun keineswegs erst mit der Augustana ans Licht getreten. Mindestens seit 1520 hat LUTHER diesen Kirchenbegriff gehegt und verkündet. Den Ausführungen in seinen Schriften: *An den christlichen Adel deutscher Nation* und *De captivitate Babylonica* von 1520, *De instituendis ministris ecclesiae* 1523 u. s. w. liegt derselbe reformatorische Kirchenbegriff zu grunde, der in der Augustana vor Kaiser und Reich bekannt und im Grossen Katechismus wie in den Schmalkaldischen Artikeln festgehalten wurde. Allein nun stossen wir auf eine eigentümliche, durchaus fremdartige Erscheinung. In „Deutsche Messe und Ordnung des Gottesdienstes“²⁾ spricht LUTHER den Wunsch

1) LUTHER, *Von den Conciliis und Kirchen* (1539) 25 354—364.

2) LUTHER 22 230.

aus, Christen und Unchristen in besondere Gottesdienste zu scheiden und jene als die wahren Kirchenglieder von diesen falschen Christen zu trennen. Er redet davon, „dass die, so mit Ernst Christen wöllen sein, und das Evangelium mit Hand und Mund bekennen, müssten mit Namen sich einzeichnen, und etwa in einem Hause allein sich versammeln, zum Gebet, zu lesen, zu taufen, das Sakrament zu empfangen. . . . Aber ich kann und mag noch nicht eine solche Gemeine oder Versammlungen ordnen oder anrichten. Denn ich habe noch nicht Leute und Personen dazu; so sehe ich auch nicht viel, die dazu dringen.“ Weit verbreitet ist die irrtümliche Meinung, eine augenblickliche mismutige Stimmung habe LUTHER das einsame Wort in den Mund gelegt. Es ist nicht augenblickliche Stimmung; das Wort ist nicht einsam. In der Kirchenpostille ¹⁾ spricht LUTHER denselben Gedanken mit der festen Absicht ihn durchzuführen und mit direkter Berufung auf das Beispiel Christi aus. Am 29. März 1527 schreibt LUTHER an NIC. HAUSMANN: ²⁾ „*Nu habt ihr ja noch keine Sammlung verordnet, wie wir hoffen, dass sie durch die Visitation soll angerichtet werden. . . . Aber in der öffentlichen theatrah concione, da Christen und Unchristen bei einander stehen und zuhören, wie in der Kirchen geschieht, soll man auch ingemein strafen. . . . Denn es ist eine gemeine Predigt, soll auch gemein bleiben, und niemand für andern beschämen und roth machen, bis sie abgesondert und in die Sammlung kommen, da man ordentlicher Weise vermahnet, bittet und strafet.*“ Derselbe Gedanke lebt in LUTHER noch am 26. Juni 1533, wo er an die Hessischen Theologen ³⁾ von einer Kirchenzucht, die über die Excommunicatio minor hinausgehe, sagt: sie beziehe sich auch nur *ad eos, qui volunt esse veri Christiani*. Man sieht, es ist derselbe Gedanke, den FRANZ LAMBERT VON AVIGNON in seiner Reformatio ecclesiarum Hassiae 1526 ⁴⁾ zum Vortrag brachte; nur der Unterschied ist da, dass LUTHER durch freie Entscheidung auf grund des Glaubensexamens eine Sammlung echter Christen herstellen wollte, in der dann rechte Kirchenzucht geübt werden könne, LAMBERT dagegen durch die Kirchenzucht jene heilige Sammlung bewirken zu können meinte. Wie ist diese offenbar hartnäckige Meinung LUTHERS zu erklären? Mit einer augenblicklichen Stimmung, bezw. Verstimmung, kommen wir nicht aus; es liegt ein längere Zeit gehegter Gedanke zu grunde, der mit dem reformatorischen Kirchenbegriff verquickt war; wie der Brief an HAUSMANN zeigt, suchte LUTHER ihn durch die Visitation durchzuführen; es gelang nicht, aber LUTHER konnte und wollte nachweislich bis 1533 nicht davon lassen. Es ist freilich ein Irrtum, mit MAURENBRECHER diese Mei-

1) LUTHER, „Eine schöne Predigt von Empfangung des heiligen Sacraments“ 11 185. 186, ungewiss von welchem Jahr, vielleicht schon von 1521.

2) DE WETTE 3 167.

3) DE WETTE 4 462.

4) RICHTER 1 56.

nung LUTHERS zur Grundlage seines Kirchenbegriffes zu machen. Aber das Wahrheitsmoment ist nicht zu verkennen, dass jene Meinung nicht aus augenblicklicher Erregung, sondern nur aus tieferen Gründen zu erklären ist. Jene separatistische Meinung LUTHERS ist augenscheinlich der Zoll, den der grosse Reformator den freikirchlichen Bewegungen seiner Zeit, den wiedertäuferischen Sekten, und der Erfahrung ihrer religiösen Kraft zu zahlen hatte. Mag die Meinung A. RITSCHLS, mit deren Entfaltung er seine Geschichte des Pietismus einleitet, durch historische Mittelglieder nicht beweisbar sein, dass der Pietismus mit den Wiedertäufern, diese mit den Tertiariern des heiligen Franziskus in Verbindung stehen, — der Gedanke stammt gleichwohl aus dem Mittelalter, dass sich innerhalb der grossen Massenkirche eine Ecclesiola wahrer Christen bilden lasse. Der Zoll LUTHERS an die freikirchlichen Bewegungen ist zugleich römische Reminiszenz, die störend in seinen evangelischen Kirchenbegriff sich einmischte; unter der Wucht der praktischen Aufgaben an der entarteten Kirche kam diese Einmischung zu stande.¹⁾

Gleichwohl ging LUTHER der ursprüngliche evangelische Kirchenbegriff nicht verloren; so lange Zeit er auch in Stunden des Kleinmutes gegenüber der religiösen Verödung der konkreten evangelischen Gemeinden den Wunsch einer Sammlung der Gläubigen und damit verbunden einer äusserlichen Scheidung der Gemeinde in Gläubige und Ungläubige nach fehlbaren Massstäben aufleben liess, so gewann

1) K. RIEKER, Die rechtliche Stellung der evangelischen Kirche Deutschlands in ihrer geschichtlichen Entwicklung bis zur Gegenwart (1893) S. 75 f. schliesst sich der im Text gegebenen Darstellung an. Dagegen meint G. RIETSCHEL: LUTHERS Lehre vom Gottesdienst (Halte was du hast XVIII [1895] S. 13) unter Zurückweisung der obigen Darstellung: „Dieser Gedanke eines dritten Gottesdienstes ist vielmehr die notwendige Folge davon, dass LUTHER in der damaligen Zeit den gesamten Gemeindegottesdienst nur als eine Einrichtung für die Unvollkommenen, für den „Haufen“, der erst zum Glauben zu erziehen sei, ansah“ (ähnlich J. GOTTSCHICK: LUTHERS Anschauungen vom christlichen Gottesdienst und seine thatsächliche Reform desselben (1887) S. 15; J. HANS: Der protestantische Kultus [1890] 14 f.; G. KAWERAU: Göttinger Gelehrte Anzeigen (1888) S. 113 f.). Meines Erachtens liegt die Konsequenz der pädagogischen Auffassung LUTHERS ausgesprochenermassen darin, dass er für die verständigen Christen die Teilnahme am Gottesdienst für überflüssig hält. Wenn aber RIETSCHEL meine Behauptung von der „römischen Reminiszenz“ für unerklärlich hält, da ähnliche Einrichtungen sich doch in der Kirche zu LUTHERS Zeit nicht vorfanden, so habe ich im Text die Antwort gegeben. In den wiedertäuferischen Gemeinden fand sich bei allen ihren Gliedern religiöse Entschiedenheit und persönliches Einstehen für ihre Sache; die Gemeinschaften kamen ja nur durch religiös-sittlichen Entschluss der Einzelnen zustande. Der Vergleich mit den religiös und sittlich so mangelhaften lutherischen Massengemeinden reizte LUTHER um so mehr zur Nachahmung, als die mittelalterliche Kirche analoge Vorgänge aufzuweisen hatte. — Die parallelen Gedanken des LAMBERT VON AVIGNON auf der Homberger Synode 1526 rechtfertigen diese Erklärung.

doch bis zuletzt, wie vor allem aus der Predigt zur Einweihung der Schlosskirche in Torgau 1544 hervorgeht, die echt evangelische und reformatorische Anschauung sieghaftes Übergewicht. Allein weder LUTHERS reformatorischer Kirchenbegriff, noch auch seine in der gewünschten Sammlung der Gläubigen zu Tage tretende Abirrung ist der folgenden orthodoxen Lehrentwicklung massgebend geworden. Nicht LUTHER, sondern MELANTHON ist der Führer. Von 1543 an definiert er die Ecclesia als den *Coeetus vocatorum*¹⁾; er reflektiert also nicht auf das, was den Haufen Menschen zu der Kirche macht, der die hohen Prädikate des Neuen Testaments und der Bekenntnisschriften gelten, er sieht sich vielmehr um nach den gemeinsamen Merkmalen, die in allen Mitgliedern der Kirche, ob gläubige, ob ungläubige, gleichermaßen vorhanden sind, und diese gemeinsamen Merkmale werden in der „*Vocatio Dei*“ nicht im Paulinischen, sondern im synoptischen Sinne zusammengefasst. MELANTHON operiert dabei mit dem Begriff und Ausdruck der Ecclesia visibilis, ein Ausdruck, der durch ZWINGLI gemünzt und in die Theologie eingeführt ist.²⁾ Unter seinen Händen wandelt sich das Verhältnis zwischen Ecclesia visibilis und invisibilis dahin, dass diese ein Teil von jener wird, während im ursprünglichen reformatorischen Ideenkreise beide dasselbe Subjekt sind, visibilis ist die Ecclesia nach dem konstatierbaren Bestande ihrer Personenzahl und Institutionen, invisibilis nach dem Wesensbestande, wie er in den nur Gott bekannten wirklich Gläubigen sich findet. Der Fortschritt der durch MELANTHON inaugurierten Lehrentwicklung, welche in den folgenden Perioden der Orthodoxie festgehalten wird ist in Wahrheit ein Rückschritt, ein Hinabsinken von der hohen reformatorischen Glaubensanschauung zu dem, was vor Augen ist; die Kirche ist nicht mehr ein Gegenstand des Glaubens, nicht mehr die Gemeinde Christi, die des Herrn Eigentum ist, sie hat ihre Würde nicht in dem, was Christus an ihr gethan hat, sondern in dem, was er eventuell an einem Teil ihrer Glieder thun wird. Die Kirche ist so die grosse Erziehungsanstalt des Volkes wieder geworden, und die leitenden Organe nehmen dieselbe Stellung zu der Volksgemeinde ein, welche die Hierarchie der römischen Kirche den christianisierten, aber sehr erziehungsbedürftigen germanischen Horden gegenüber tausend Jahre zuvor sich gegeben hatte.

Aber auch LUTHERS Gedanke von der Sammlung und Scheidung der Gläubigen blieb nicht unfruchtbar. Im Pietismus mit seiner Ecclesiola in ecclesia lebte er auf und suchte sich durchzusetzen; er gestaltete sich zu einer Ergänzung des Kirchenbegriffes des MELANTHON, und die der Orthodoxie bis heute unverlorenen pietistischen Neigungen zeigen zur Genüge, dass LUTHER in jenen Wünschen zur Sammlung

1) MELANTHON, Loci theologici 1543, Corp. Ref. 21836f.

2) ZWINGLI, Expositio Christianae fidei 84 bei NIEMEYER 53.

der wahren Christen die einzig mögliche praktische Konsequenz aus falschen Prämissen gezogen hat. Die Durchführung der praktischen Konsequenz ist freilich unmöglich; nicht wegen zeitgeschichtlicher, in näherer oder fernerer Zukunft vorübergehender Schwierigkeiten, nicht auch wegen der darin gegebenen Verkennung des Wachstümlichen im Glaubensleben und der dadurch provozierten Ablehnung der kirchlichen Beeinflussung seitens der Nichtgläubigen, sondern vor allem weil durch jene Durchführung in die Prärogative Gottes eingegriffen wird, der allein die Seinen kennt, und weil das Werk und die Würde Christi darin verkannt wird, dem die ganze „*heilige Christenheit*“ angehört, in ihr „*ein Jeder, der aus der Taufe gekrochen ist*“.

Zu der zu ihrer Erbauung notwendigen Selbstbethätigung vermag die Kirche bzw. die Gemeinde nicht unmittelbar, nicht in der Gesamtheit ihrer Glieder, in Aktion zu treten. Sie bedarf der Organe, der Mandatare, welche die Thätigkeiten der Kirche an der Kirche im ganzen und an ihren einzelnen Gliedern namens der Kirche vollziehen. Diese Organe sind die Ämter der Kirche. Da die Thätigkeit der Ämter auf dem Recht und der Pflicht der Kirche nicht in abstracto, sondern in concreto beruht, so dass jedes einzelne Glied an seinem Teil daran teil hat, so ist die Übertragung weder in dem Sinne zu verstehen, dass die Kirche als Gemeinschaft jener Rechte und Pflichten damit sich entäussert und sie ein für allemal auf ihre Ämter abgeladen hätte (dann dürfte die Kirche neue Ämter nicht schaffen), noch in dem Sinne, dass das Einzelglied der Kirche in seinem Kreise auf die Ausübung jener Rechte und Pflichten verzichtete; Sache der Ämter ist es nur, dieselben Rechte und Pflichten namens der Kirche an der Kirche und ihren Gliedern zu vollziehen, die das einzelne Kirchenglied an den in seinem Berufskreise ihm Angewiesenen zu vollziehen hat. Da ferner jene Selbstbethätigung der Kirche durch die Ämter auf dem Wesen der Kirche als *Congregatio sanctorum* beruht, so kann die Übertragung auch nur an solche Personen geschehen, die befähigt und gewillt sind, dem Wesen der Kirche, der spezifischen Qualität der Kirche, gemäss ihr Amt auszuüben.

Die Ämter der Kirche scheiden sich in solche, welche die Lebensbethätigung der Kirche nach ihren Prädikaten der Heiligkeit, Einheitlichkeit, Allgemeinheit unmittelbar durch Wort Gottes und Sakramente auszuüben haben — sie werden unter der Bezeichnung das Geistliche Amt zusammengefasst —, und in solche, welche mittelbar die Lebensbethätigung der Kirche üben, also die Bedingungen und Voraussetzungen jener unmittelbaren Thätigkeiten darbieten. Die Lehre von den Ämtern der Kirche werden wir daher in zwei Abschnitten entwickeln: 1) die Lehre vom Geistlichen Amt; 2) die Lehre von den übrigen Ämtern der Kirche.

Zweiter Abschnitt.

Die Lehre vom Geistlichen Amt.

1. Kapitel.

Name und Ursprung des Geistlichen Amtes.

Litteratur. J. W. F. HÖFLING: Grundsätze evang.-luth. Kirchenverfassung³. 1853. — G. CH. A. HARLESS: Kirche und Amt nach luth. Lehre. 1853. — JUL. KÖSTLIN: Luthers Lehre von der Kirche. 1853. — W. LÖHE: Drei Bücher von der Kirche. 1845. DERSELBE: Aphorismen über die neuest. Aemter und ihr Verhältnis zur Gemeinde. 1849. — TH. KLIEFOTH: Acht Bücher von der Kirche. I. 1854. — H. REUTER: Abh. zur system. Theol. 1855. — A. F. C. VILMAR: Die Lehre vom geistl. Amt. 1870. — E. CHR. ACHELIS: Studien über das geistl. Amt in St. Kr. 1889, S. 1—79. — H. A. KÖSTLIN: Der Begriff des geistl. Amtes. 1885.

§ 16. Der Name des Geistlichen Amtes.

Der Name Geistliches Amt ist spezifisches Eigentum der evangelischen Kirche, während die Bezeichnung Geistlicher für den Träger des Geistlichen Amtes als unevangelisch abgelehnt werden muss.

Es ist nicht ohne Bedeutung, dass das N. T. eine andere Bezeichnung für „Amt“ nicht kennt als *diakonia* (I. Kor 3 6-9; II. Kor 5 18), und dass „Amt“ in der That nicht besser als durch „Dienst“ erklärt werden kann. Zwar über die Etymologie des Wortes Amt und des Wortes *διάκονος*, — *la*, haben die Philologen noch nichts ermittelt. JAK. GRIMM hat mit seiner Ableitung nicht viel Beifall gefunden. In seiner „Gesch. der deutschen sprache“³, s. 93 ff., stellte er das schon von ENNIUS, dann von CAESAR De bello gallico VI, 15 erwähnte gallische Wort *ambactus* = *servus* mit dem gotischen *andbahts*, ahd. *ampaht*, ambaht, mhd. *ambet*, *ampt* zusammen, hielt das gallische Wort für ein Lehnwort aus dem Germanischen und liess dies ein Kompositum aus dem Präfix *and* = *ἀντί* (vgl. *Ant*—wort) = *contra*, und *bak* = *dorsum* sein mit der Grundbedeutung Rückenstärke, Rückhalt. So auch *Deutsches W.B.* s. v. Amt. Andere halten das deutsche Wort für ein Lehnwort aus dem Gallischen oder Keltischen, Andere (POTT, BOPP) gehen auf das Sanskrit zurück. Nur das Eine ist gewiss, dass die Grundbedeutung von Amt die des Dienstes an Anderen ist. Noch mislicher steht es mit der Etymologie GRIMMS von *διάκονος* im *Deutschen W.B.* a. a. O. Denn darin stimmt kein klassischer Philologe mit GRIMM überein, dass *διάκονος* ein Verb. comp. aus *διά* und *ἀγκών* (Ellenbogen) sei = Stützer, Ellenbogenhalter, wie Amt = Rücken-

halt. Ausser GRIMM hat nur PH. BUTTMANN, *Lexil.* I, p. 218 sich über die Ableitung von *διάκονος* geäußert. BUTTMANN weist die alte Herleitung aus *διά* und *κόνις* zurück, weil *διάκονος* (*διήκονος*) ein langes *α*, *διά* ein kurzes *α* habe (obgleich die Längung des *α* nicht ohne Analogie sein würde). Das Wort sei vielmehr eine Abbiegung von *διάκων* (wie *διάκτορος* von *διάκτωρ*, vgl. *κοινών* von *κοινωνός*), ursprünglich Prtc. des Verbums, wovon *διάκτωρ* das Verbalsubstantiv ist, also desselben Verbums *διάκω*, *διήκω*, *διώκω* (vgl. *θώκος* und *θᾶκος*, *τρώγω* und *τρήγω*, *δήγνυμι* und *ἐδέξα*) in intransitiver Bedeutung = laufen. Andere vermuten anderes, und von diesem Anderen möchte (mündliche Mitteilung von THEODOR BIRT) die Zusammenstellung mit *πένεσθαι*, *πονεῖν*, *πενέστης*, also *διάκονος* mit Änderung des *π* in *κ* (vgl. *βονκόλος* und *ἀμφίπολος*, *ἐπομαι* und *sequor*) = *διάκονος* das beste sein. Nur das ist wiederum gewiss, dass *διάκονος* = Diener, Helfer, Aufwärter ist, dass also *διακονία* und Amt beides die Bedeutung des Dienstes hat. Daher wird im Mittelalter Dienst, besonders Gottesdienst, und Amt (= Messe) als identisch gebraucht und das lateinische *ministerium* mit Amt übersetzt. (Meine Abh. Studien S. 33f.)

Nach dem Neuen Testament hat die Bezeichnung *πνευματικός* eine zweifache Bedeutung, eine ethische und eine charismatische. Neben der Bedeutung von *πνευματικός*, die (Rm 8) im Gegensatz zu *σαρκικός* und *σάρκινος* dem vom heiligen Geiste wiedergeborenen, zu einem neuen Leben erneuerten Christen eignet, erscheint die andere, nach der wir unter *πνευματικός*, unangesehen ob die moralische Erneuerung damit verbunden ist oder nicht, den charismatisch Begabten zu verstehen haben, der unter Umständen seiner Qualität nach ein *σάρκινος* oder *σαρκικός* sein kann (I. Kor 12 1; 14 37, vgl. II. Kor 6). Die *Διακονία* der Gemeinde waren an das *Πνευματικὸν εἶναι* in charismatischem Sinne gebunden. Die Verbindung des Namens *πνευματικός* mit den Trägern des kirchlichen Amtes tritt zuerst, aber auch da nur vorübergehend, bei den Montanisten auf. TERTULLIAN¹⁾ spricht dem kirchlichen Episkopat zwar nicht das Magisterium apostolorum zur Definition der korrekten kirchlichen Lehre, wohl aber die Macht, Sünden zu vergeben und zu behalten, ab; diese sei an den Besitz des Heiligen Geistes gebunden, und im Besitz des Heiligen Geistes seien nicht die Episkopen, sondern die Spiritales der Montanisten, wie die an ihnen und durch sie sich offenbarenden Wunderkräfte bewiesen. Nach der Ausscheidung des Montanismus rezipierte die Kirche wohl für ihre Bischöfe die Macht, Sünden zu vergeben und zu behalten, nicht aber den Namen der Spiritales oder *Πνευματικοί*. Bis um die Wende des 11. und 12. Jahrhunderts ist der Name für die Träger des kirchlichen Amtes Clerici, Canonici, Regulares, Ecclesiastici, denen die Laici, Saeculares, *Βιωτικοί* gegen-

1) TERTULLIAN, De pudicitia 21 (p. 491).

überstehen, obgleich seit SALVIAN¹⁾ die Mitglieder eines bestimmten Standes, die Klosterleute, den Namen Religiosi führen. Wir finden zwar in dem Synodalschreiben des römischen Bischofs SIRICIUS (384—398) an die afrikanischen Bischöfe vom Jahre 386 das Wort Rm 8s.9: *die fleischlich sind, können Gott nicht gefallen, ihr aber seid nicht fleischlich, sondern geistlich*, auf Laien und Kleriker angewendet, weil jene eine Ehe eingehen dürfen, was sich für diese nicht gezieme; um der „fleischlichen“ (d. h. geschlechtlichen) Begierden oder deren Befriedigung in der Ehe willen werden jene Carnales genannt, im Gegensatz zu ihnen die Kleriker Spirituales.²⁾ Jahrhunderte später noch wird von demselben Gesichtspunkte aus argumentiert in dem um 870 geschriebenen Liber adversus Graecos des AENEAS VON PARIS: wenn schon die „fleischlichen“ Menschen (d. h. die Laien) vor der Berührung eines Weibes sich zu hüten haben, so müssen die „geistlichen“ Menschen (Spirituales, Kleriker) immerwährend auf das angelegentlichste der unerlaubten Umarmung sich enthalten.³⁾ Doch das sind vorübergehende Erscheinungen, eine Änderung des Namens für die Kleriker involvieren sie nicht. Solche Änderung trat erst gegen Ende des 11. Jahrhunderts ein. Im Interesse der Ausdehnung der kirchlichen Jurisdiktion nicht nur auf alle Spiritualia, sondern auch auf alle Personen in allen ihren Angelegenheiten, welche als Beamtete oder Klosterleute in Verbindung mit der Kirche standen, führte GREGOR VII. die Personenbezeichnung Spirituales für Kleriker und Mönche ein⁴⁾; die Bedeutung ist keine andere, als die Bezeichnung dafür, dass Mönche und Kleriker der staatlichen (weltlichen) Jurisdiktion entnommen und der kirchlichen (päpstlichen) untergeben seien; an eine ethische oder auch nur charismatische Qualifikation war dabei nicht gedacht, sondern die Bezeichnung ist lediglich kirchenpolitischer Natur. Vom 12. Jahrhundert an verbreitet sich der Gregorianische Sprachgebrauch auf lateinischem, griechischem und deutschem Sprachgebiet. Die griechischen Mönche, ehemals *Φιλόσοφοι*, *Φιλόθεοι* genannt, heissen jetzt *Πνευματικοί*; die Mönche vorwiegend, dann aber auch alle Kleriker werden Spirituales genannt; HEINRICH VON MELK um die Mitte des 12. Jahrhunderts zuerst gebraucht das Adjektiv „gäistlich“ im Gegensatz zu „wir läien“. (Näheres St. Kr. 1889, S. 19—25.) LUTHER lehnt den Namen Geistlicher als Bezeichnung der kirchlichen Beamteten ab und stellt den Paulinischen Sprachgebrauch wieder her, nach welchem Geistlichsein heisst Gläubigsein, und Geistliche seien die, „so durch Christi Wunden von Sünden

1) SALVIAN, De gubernatione Dei (um 420) 1 2 4 12 etc. (MIGNE P. L. 53 31 f. 84).

2) MANSI 3 670 f.

3) Belege bei J. A. THEINER und AUG. THEINER, Die Einführung der erzwungenen Ehelosigkeit 1 (1845), S. 251. 577.

4) Vgl. Monumenta Gregoriana ed. PH. JAFFÉ (1865), Gregorii Registrum 19 42.

erlöst und auch heiliglich leben“. Nur wo bei Klerikern dies Geistlichsein vorhanden ist, ist LUTHER bereit, ihnen als Ehrentiteln die Bezeichnung Geistlicher allenfalls zu lassen (Näheres St. Kr. 1889, S. 26—31), was natürlich nicht ausschliesst, das LUTHER gelegentlich der gewöhnlichen Bezeichnung der Kürze wegen sich bedient.¹⁾ Infolge der Einrichtung der Konsistorien mit ihrer Unterscheidung von „geistlichen“ (Ecclesiastici) und „weltlichen“ (Politici) Mitgliedern schlich sich der von LUTHER verpönte Sprachgebrauch, dass die kirchlichen Beamten, die Pfarrer, Geistliche genannt wurden, wieder ein, und zur Schädigung evangelischer Anschauung in der Gemeinde ist es trotz des ernstlichen Protestes eines GROSSGEBAUER († 1661)²⁾ dabei bis zum heutigen Tage geblieben. Auch das Allgemeine Landrecht hat den falschen Sprachgebrauch rezipiert und ihn in seinem Bereich offiziell gemacht.³⁾

Aus dem Umstande, dass in der römischen Kirche mit dem Namen der Geistlichen vorzugsweise die Klosterleute bezeichnet wurden, erst in zweiter Linie die Kleriker, ergibt sich die Thatsache, dass dort die Bezeichnung Geistliches Amt für das Kirchenamt der Kleriker nicht aufzukommen vermochte.⁴⁾ LUTHER dagegen ist es, welcher den Titel Geistliches Amt in den evangelischen kirchlichen Sprachgebrauch eingeführt hat. Jedoch LUTHER selbst redet nur an zwei Stellen seiner Schriften davon, in der Predigt vom Jahr 1525 über Mt 21—12, und in dem Sermon oder Predigt, dass man Kinder solle zur Schule halten, vom Jahr 1530.⁵⁾ Den Namen Geistliches Amt rechtfertigt LUTHER damit, dass er das Predigtamt und den Dienst des Wortes und der Sakramente, *„welches Wort giebt den Geist und alle Seligkeit“*, darunter versteht; aus der Beschaffenheit des göttlichen Wortes leitet er die Berechtigung des Namens Geistliches Amt ab. Allein eben deshalb beschränkt er die Bezeichnung auch nicht auf das Pfarramt, sondern stellt neben die Pfarrer *„die Lehrer, Prediger, Leser, Priester (so man Kaplan nennet), Küster, Schulmeister und was zu solchen Ämtern und Personen mehr gehört“*. Gewiss lag zu solcher Subsumtion Veranlassung darin, dass derselbe Studiengang meistens für Pfarrer und Schulmeister gegeben war; das spätere Divergieren desselben war auch

1) LUTHER z. B. Predigten über das erste Buch Mose (1527) 33 291. 303. Kurze Auslegung über die 25 ersten Psalmen (1530) 38178.

2) THEOPHIL GROSSGEBAUER, Wächterstimme. Auss dem verwüsteten Zion (1661), Kap. 7. S. 133 f.

3) Das Allgemeine Landrecht für den Preussischen Staat II 11 59: „Diejenigen, welche bei einer christlichen Kirchengemeine zum Unterricht in der Religion, zur Besorgung des Gottesdienstes und zur Verwaltung der Sakramente bestellt sind, werden Geistliche genannt“ (vgl. H. TRUSEN, Das Preussische Kirchenrecht² [1894], S. 185).

4) Vereinzelt finden wir bereits in früher Zeit die Bezeichnung; z. B. Sacerdos, qui spiritali officio fungitur bei GREGOR I. De pastoralis cura 27 (MIGNE P.L. 7740).

5) LUTHER 10313f. 385. 201f. 9. Vgl. Von Ehesachen (1530) 2394.

wohl die Veranlassung, dass man der Analogie der Personbezeichnung Geistlicher folgte und das Geistliche Amt mit dem Pfarramt identifizierte. Aber das soll in der evangelischen Kirche unvergessen bleiben, dass die Bezeichnung von dem Worte Gottes kommt, das den Geist und alle Seligkeit giebt, und dass die Herrlichkeit des göttlichen Wortes und nichts Anderes dem Geistlichen Amt seinen Namen und seine Bedeutung giebt. — Die reformatorische Kirche kennt neben der aus der römischen beibehaltenen Bezeichnung Priesteramt nur Predigtamt (von LUTHER gern gebraucht) und Pfarramt, dem entsprechend für die Träger des Amtes (Priester) Prediger und Pfarrer (Pfarrherr). Die in der evangelischen Kirche jetzt üblichen Bezeichnungen für die Inhaber des kirchlichen Geistlichen Amtes sind: Priester — so besonders im nördlichen Deutschland volkstümlich.¹⁾ Es ist das griechische *πρεσβύτερος*, urspr. einer der (patriarchalischen) Vorsteher der Gemeinde, später der zur Verwaltung der Sakramente Geweihte und Befugte. Prediger, der Verkündiger des Wortes Gottes, im östlichen Deutschland oft gebraucht, vom lateinischen *praedicare*, mittellat. *predicare*, Substantiv althd. *prédigāri*, *brédigāri*, *prédiāre*, mittelh. *brédigaere*, *brédegaere*, mitteld. *prédegère*, *prédiger*, *prédiër*, neuhd. *Prediger*. Pfarrer, ältere Form Pfarner, Pferner (in Mitteldeutschland noch heute volkstümlich Perner, Pärner) und Pfarr (der Parre in Mitteldeutschland), aus dem kirchlichen griechisch-mittelatein. *parrochus* (*parochus*), mittelhochdeutsch der *pharre*. Von dem mhd. die *pharre*, *pfarre* (*parochia* = Kirchsprengel) kommt das mhd. *pharraere* = Pfarrer, durch Einfluss des mhd. *hërre* (ahd. *hêriro*), dieser Komparativbildung von *hêr* = hehr, also: der Erhabenere, Vornehmere, Pfarrherr, was also nicht bedeutet: Gebieter der Pfarre, sondern erhabenerer Pfarrer.²⁾ Der in Nord- und Westdeutschland allgemeine Titel ist Pastor, gewöhnlich mit Dehnung und Betonung der zweiten Silbe (nach dem niederl. *pastoor*), richtiger mit Betonung der ersten Silbe, das lat. *pastor* = Schäfer, Hirt, schon im Mittellat. = Seelenhirt [durch die Beichte], Priester; LUTHER gebraucht in seinen deutschen Schriften die Bezeichnung nicht,³⁾ erst durch den Pietismus ist sie im 17. Jahrhundert als Ehrentitel des Seelenhirten als geistlichen Führers und Beraters der Gemeinde im Anschluss an das

1) Vgl. CL. HARMS, Einteilung seiner Pastoraltheologie: 1. Der Prediger, 2. Der Priester (Liturg, Verwalter der Sakramente), 3. Der Pastor.

2) So F. L. K. WEIGAND: Deutsches Wörterbuch⁴ (1882) 2332f. Doch vgl. die Bezeichnung „Kerckheren“ z. B. in der Bremer K.O. 1534 (herausgegeben von J. Fr. IKEN 1891).

3) Nur einmal (BINDSEIL: Colloquia 3 119) als Fremdwort, mit latein. Flexion, dagegen oft in s. latein. Schriften als Übersetzung von Pfarrherr (de WETTE 5 504. 506. 526. 550. 572. 588. 598. 599. 604. 608. 626. 631. 635. 666. 675. 679. 705. 744. 769). Vereinzelt kommt das deutsche Pastor vor in der Mecklenburger K.O. 1552 (RICHTER 2 119f., im 17. Jahrh. in der Braunschweig-Lüneburger K.O. 1643).

Neutestamentliche *ποιμῆν, ποιμαίνειν* (Christus: Joh 10^{2. 11—16}; Hbr 13²⁰; I. Pt 2²⁵; Apc; von kirchlichen Beamten Joh 21¹⁶; Act 20²⁸; I. Pt 5²) üblich geworden.

§ 17. Der Ursprung des Geistlichen Amts. 1. Die statutarische Ansicht.

Hinsichtlich des Ursprungs des Geistlichen Amtes handelt es sich um drei Auffassungen. Die erste ist in neuerer Zeit hauptsächlich vertreten von W. LÖHE, A. F. C. VILMAR und F. J. STAHL; die zweite ist die der reformierten Konfession, die dritte, die ursprünglich deutsch-reformatorische, hat ihre neueren Vertreter in J. W. F. HÖFLING, G. CH. A. HARLESS, C. J. NITZSCH, G. v. ZEJSCHWITZ u. v. a.

Die statutarische Ansicht lässt sich kurz in der Form von drei Behauptungen wiedergeben: 1. Christus hat das Amt der Apostel eingesetzt; 2. nach I. Kor 12²⁸ und Eph 4¹¹ ist das Amt der Apostel von diesen auf die *Ποιμένες* übertragen; 3. dies auf die *Ποιμένες* übertragene Amt ist das Geistliche Amt, das von Anfang an in der Kirche gewesen ist.

Sollen diese Behauptungen irgend welchen Wert haben, so können sie des Beweises ihrer Richtigkeit nicht entbehren. Der Beweis muss doppelter Art sein, ein biblisch-theologischer und ein geschichtlicher Beweis. Von dem geschichtlichen Beweis haben die Vertreter der statutarischen Ansicht durchweg abgesehen, und der biblisch-theologische Beweis dürfte kaum über eine Reihe neuer Behauptungen hinausgekommen sein. Es sind folgende Bedenken gegen die Ansicht geltend zu machen.

Ad 1: Christus hat das Amt der Apostel eingesetzt. Dagegen ist natürlich nichts einzuwenden.¹⁾ Es wird sich nur fragen, welchen Inhalt Christus dem Amt der Apostel gegeben hat. Sie sind von dem Herrn zu „*seinen Zeugen*“, zu Trägern und Verkündigern seines Namens und seiner Offenbarung in der Welt erwählt; ihr Beruf war der Missionsberuf. Aus den Aussagen des Apostels PAULUS geht das unzweifelhaft hervor, und die Sagen der ersten christlichen Jahrhunderte von den Missionsfahrten der übrigen Apostel bis an das Ende der Erde geben davon Zeugnis, dass jene Zeit sich den Beruf der Apostel nicht anders, denn als einen Missionsberuf gedacht hat. Man darf von einem Amte der Apostel reden, allein nicht in dem strengen Sinne des Wortes, dass nur sie mit Ausschluss aller anderen Menschen zum Zeug-

1) Die jüngst von ERICH HAUPT, Zum Verständnis des Apostolats im Neuen Testament (1896) vorgetragene Ansicht, der Apostolat sei nicht so sehr ein Amt, als ein Charisma, hat insofern eine gewisse Berechtigung, als das Amt nur unter Voraussetzung des Charisma (des bereits vorhandenen oder des zu gewährenden) übertragen wurde.

nis von Christus Recht und Pflicht gehabt hätten. Bereits in der Urgemeinde traten ihnen andere Männer zur Seite, die denselben Missionsberuf wie die Urapostel erfüllten und unangefochten denselben Namen Apostel führten, ja von den Uraposteln selbst so genannt wurden. Act 14¹⁴ heissen beide, BARNABAS und PAULUS, Ἀπόστολοι, denn beide haben denselben Beruf der Mission; Rm 16⁷ werden unter den (vielen) Aposteln als ἐπίσημοι ANDRONIKOS und JUNIAS ausgezeichnet; 1. Kor 15⁷ werden οἱ ἀπόστολοι πάντες von den οἱ δώδεκα v. 5 unterschieden, und in seiner Polemik gegen die „falschen“ Apostel weist PAULUS nicht etwa die Usurpation des Apostelnamens seitens dieser Leute zurück, sondern er bekämpft ihre Lehre, wodurch sie als falsche Apostel sich kennzeichneten, und dadurch wird indirekt anerkannt, dass es ausser den Zwölfen auch andere wahre Apostel gebe. In der Didache des zweiten Jahrhunderts finden wir ferner eine Menge Missionare, die den Titel Ἀπόστολοι führten. Wie an ihre Stelle später die Ἐὐαγγελισταὶ treten, so werden wohl ohne Frage schon Eph 4 im Unterschied von den Zwölfen die übrigen Apostel Ἐὐαγγελισταὶ genannt. Durch die grosse Zahl ihrer gleichnamigen Mitarbeiter wird die sie alle überragende Stellung und Würde der Urapostel nicht beeinträchtigt. Sie waren und blieben die einzigen von Christus unmittelbar zu seinen Zeugen Berufenen; das sie Auszeichnende war der persönliche Umgang mit Jesu, dessen sie gewürdigt waren, war die einzigartige Ausrüstung zur Verkündigung Christi, war ihre Autopsie. Der Apostel PAULUS wusste wohl, was er that, wenn er fort und fort die auch ihm zuteil gewordene Autopsie hervorhob, denn davon war seine spezifische Apostelwürde und die Anerkennung seines mit den übrigen Uraposteln gleichen Ranges abhängig. Aber gerade dies spezifisch Urapostolische ist völlig unübertragbar.

Allein die Vertreter der statutarischen Ansicht suchen sich dieser Argumentation zu entziehen; das Spezifische des Urapostolats wird nicht betont, und der Inhalt des Amtes als Missionsamt wird gegen ihren Beruf als Regierer und Leiter der Christengemeinden zurückgestellt; dies sei die Hauptsache gewesen, und aus dem Amt der Gemeindeleitung, dem Amt des Kirchenregiments, fiesse das Amt der Predigt, der Seelsorge, der Sakramentsverwaltung u. s. w. Allein abgesehen von dem eigentümlichen Verhältnis der palästinensischen und syrischen Judenchristengemeinden zu den jerusalemischen Aposteln, in rein religiöser Beziehung haben die Apostel, allen voran PAULUS, das Amt des Kirchenregiments keineswegs in Anspruch genommen. Der Apostel macht wohl seine väterliche Autorität in den von ihm gesammelten Gemeinden geltend, er beruft sich auf seine Autopsie Einflüssen gegenüber, die ihn zu beseitigen trachteten; aber von einem Kirchenregiment ist so wenig die Rede, dass vielleicht die Mehrzahl der Urgemeinden in der apostolischen Zeit der Fuss eines Urapostels nie

betreten hat. Man vergegenwärtige sich auch z. B. die Stellung, die PAULUS der Gemeinde zu Rom gegenüber in Anspruch nimmt; sie ist alles eher, als die eines Rector ecclesiae. Ebenso wenig ist eine Spur davon zu entdecken, dass die Apostel von ihrer angeblichen regimentlichen Stellung ihre Befugnis zur Predigt des Evangeliums abgeleitet hätten, und von der Sakramentsverwaltung in den Christengemeinden kann vollends keine Rede sein. Den Leuten im Hause des Hauptmanns CORNELIUS zu Caesarea maritima gebietet PETRUS, sich taufen zu lassen, er selbst hat sie schwerlich getauft, und I. Kor 1¹³ f. legt PAULUS mit grossem Nachdruck Wert darauf, dass der Herr ihn nicht gesandt habe zu taufen, sondern das Evangelium zu predigen. Dass selbst in der Gemeinde zu Jerusalem die Feier des Heiligen Abendmahls nicht von den Aposteln oder den Presbytern verwaltet wurde, geht aus Act 2^{41, 46} zur Genuge hervor (vgl. I. Kor 11). Ebenso verhält es sich mit der Übung spezieller Seelsorge, der Kirchenzucht (I. Kor 5) u. s. w. Auch wenn in irgend einem Sinne vom Kirchenregiment seitens der Urapostel die Rede sein könnte, so würde es doch mit dem Tode der Apostel erloschen sein, da vor der Mitte des dritten Jahrhunderts eine einheitlich verfasste Kirche nicht existierte, nicht einmal innerhalb einer Provinz des römischen Reiches.

Ad 2: Nach I. Kor 12²⁸ und Eph 4¹¹ ist das Amt der Apostel von diesen auf die *Ποιμένες* übertragen. Nach dem ad 1 Dargelegten dürfte auch diese Behauptung bereits als unbegründet erwiesen sein. In den angeführten Stellen ist von Charismen die Rede, aus denen sich nach Massgabe augenblicklichen Bedürfnisses der Gemeinden Dienstleistungen an den Gemeinden entwickelten. Wir haben gehört, dass, wenn die Apostel Nachfolger in ihrem spezifischen Amt gehabt haben, diese nur in den *Εὐαγγελισταί* zu suchen sind. Aber nicht diese, sondern die *Ποιμένες* sollen die Nachfolger der Apostel sein, nicht als Missionare, sondern als solche, welche mit der Leitung, Führung und Versorgung der Gemeinden mit den Gütern des ewigen Lebens betraut und so direkte Nachfolger nicht allein der Apostel, sondern Christi selbst sind. Der Beweis für diese Behauptung wird durch die andere Behauptung erbracht, dass die *Ποιμένες* nicht nur mit den *Διδόσχαλοι*, den *Προιστάμενοι*, den *Ἠγούμενοι* identifiziert werden, sondern auch mit den *Επίσκοποι* und *Πρεσβύτεροι*, und dass diesen allen unterschiedslos die Leitung und Versorgung der Gemeinde mit den Gütern des ewigen Lebens vindiziert wird. Ist schon dies eine willkürliche, aller Geschichte Hohn sprechende Behauptung, so steigert sich die Willkür in dem Satze, dass die Urapostel ihr Amt diesen übertragen und sie zur Fortsetzung ihres Werkes bestellt haben. Ihr Amt, aber nicht ihr Missionsamt, sondern ein angebliches Amt an der Gemeinde; ihr Werk, aber nicht ihr Missionswerk, sondern ein angebliches Werk der Gemeindepredigt und Gemeindeleitung, das die Apostel gar nicht hatten.

Auf II. Tim 2₂ kann man sich am wenigsten berufen; denn von anderem, auch von der durch die Worte *διὰ πολλῶν μαρτύρων* bedingten strittigen Auslegung, abgesehen, ist von einer Amtsübertragung dort in keiner Weise die Rede, sondern von einer Überlieferung des Inhaltes der apostolischen Lehre an gläubige (zuverlässige) Männer, und diese Überlieferung tritt nicht als ein geschehenes Faktum, sondern als ein Auftrag an TIMOTHEUS auf, von dem es nicht bekannt ist, inwieweit TIMOTHEUS demselben Folge gegeben hat. Dass die Urapostel, besonders PAULUS, möglichst selbst dafür gesorgt haben, dass die Weiterverkündigung des Evangeliums in den von ihnen gegründeten Gemeinden in irgend einer Weise gesichert sei, ist selbstverständlich; aber dass sie die Predigt des Evangeliums an ein bestimmtes Amt ausschliesslich gebunden haben, ist völlig unerweislich; namentlich die Gemeinde zu Korinth zeugt für das Gegenteil. Und wie sollen sie die *Ποιμένες* in den Gemeinden zu ihren Amtsnachfolgern haben bestellen können, zu denen nie einer der Urapostel gekommen ist? Und wie sollen die *Ποιμένες*, die doch jedenfalls nur ein Amt an einer Lokalgemeinde hatten, ohne mit den *Ποιμένες* anderer Gemeinden in kirchenregimentlicher Verbindung zu stehen, die Amtsnachfolger der Apostel sein, deren Wirksamkeit sich doch jedenfalls nicht auf eine Lokalgemeinde beschränkte? Durch seinen Geist und seine Gaben sorgte Christus dafür, dass sein Evangelium verkündet wurde, aber statutarische apostolische Einrichtungen finden sich nicht; die *Successio apostolica* ist ein schwerer Irrtum der römischen und der anglikanischen Kirche.

Ad 3: Dies übertragene Amt ist das Geistliche Amt, das von Anfang an in der Kirche gewesen ist. Auch hier waltet völlige Willkür, und der Behauptung fehlt jeder kirchengeschichtliche Beweis. Es ist zu beachten, dass der Predigerberuf bis ins fünfte Jahrhundert keineswegs an ein kirchliches Amt gebunden war; jeder Laie, dem die Gabe zur Predigt nicht fehlte, hatte auch die Befugnis zu predigen. Das Katechetenamt, das erst gegen Ende des zweiten Jahrhunderts nachweisbar ist, hatte verschiedene Träger; zuerst wurde es irgend welchen tauglichen Christen übertragen, dann (höchst wahrscheinlich) den Diakonen, hernach den Presbyteri doctores, während die Unterweisung der Kompetenten im vierten Jahrhundert sich der Bischof vorbehielt. Wo ist denn in der älteren Kirche ein Amt, das denselben Inhalt hatte, wie unser Geistliches Amt?

Die statutarische Ansicht wird von der Anschauung beherrscht, dass die Leitung der Gemeinde und das Regiment der Kirche, nicht die Predigt des Evangeliums öffentlich und sonderlich, das Primäre in der Führung des Geistlichen Amtes sei; bewusst oder unbewusst scheint das Vorbild ihrer Aufstellungen die römische Kirche mit ihrem Regimen *pastorum* zu sein. Der Wahrheitskern der statutarischen Ansicht ist gleichwohl nicht zu verkennen. Er besteht einerseits in der unbedingt

geltend zu machenden Wahrheit, dass alle Verkündigung göttlichen Wortes in allerlei Weise innerhalb und ausserhalb der Gemeinde unzweifelhafter Wille Gottes ist, also auch und vornehmlich die Verkündigung seitens des Geistlichen Amtes, freilich auch die Verkündigung seitens jedes Christen in seinem Stand und Beruf; alle Verkündigung des göttlichen Wortes ist *divini iuris*. Andererseits besteht der Wahrheitskern darin, dass, wo Kirche und Gemeinde ist, um der Ordnung willen irgend eine Leitung vorhanden sein muss, sowohl geistlicher als rechtlicher Art. Aber die Form dieser Leitung ist nicht *divini*, sondern *humani iuris*, und die Gemeinde selbst setzt aus sich heraus den Unterschied, bezw. den Gegensatz, der Leitenden und der Geleiteten.

§ 18. Fortsetzung. 2. Die reformierte Lehre.

Die ausführlichste Darlegung der Auffassung vom Geistlichen Amt in der reformierten Kirche giebt die Conf. Helvet. posterior Art. 15. *De ministris ecclesiae ipsorumque institutione et officiis.*¹⁾ Die Conf. Helvet. posterior ist 1566 von BULLINGER verfasst, sie ist ein gemeinsames Bekenntnis der Kirchen ZWINGLI und CALVINS und nächst dem Heidelberger Katechismus am meisten innerhalb der reformierten Kirchen anerkannt. An die Spitze wird der Satz gestellt, dass Gott von jeher *ad colligendam vel constituendam Ecclesiam eandemque gubernandam et conservandam* sich der *Ministri* bedient habe.²⁾ Gott hätte auch *sua potentia immediate* die Menschen zur Kirche sammeln können, aber er hat die Vermittelung durch *Ministri* vorgezogen. *Ergo ministrorum origo, institutio et functio vetustissima et ipsius Dei, non nova aut hominum est ordinatio.* Wir haben die *Ministri Dei* daher nicht gering zu schätzen, als bedürften wir ihrer nicht; aber auch nicht zu hoch, als ob sie uns selig machten. *Credamus ergo Deum verbo suo nos docere foris per ministros suos, intus autem commovere electorum suorum corda ad fidem per Spiritum Sanctum.* Zu solchen seinen Dienern hat Gott vor Zeiten die Patriarchen erwählt, dann die Propheten, und zuletzt sandte Gott seinen eingeborenen Sohn, *doctorem mundi absolutissimum*; sie hatten alle dieselbe Aufgabe, nämlich das Wort Gottes, die *abscondita divina sapientia* den Menschen zu verkünden. Christus wählte sich die Apostel zur *Praedicatio evangelii* und diese *per omnes mundi ecclesias ordinarunt pastores atque doctores ex praecepto Christi, per quorum successores hucusque ecclesiam docuit ac gubernavit.* Diese Pastores (atque Doctores) sind es, welche an Stelle der Apostel, der Missionare, die konstituierten Gemeinden mit dem Worte Gottes versorgen. Der Name Pastores ist

1) NIEMEYER 505—512.

2) Mehr beschränkend, aber auch religiös tiefer Augustana 5: *Ut hanc fidem consequamur, institutum est ministerium docendi evangelii et porrigendi sacramenta.* — Über die Bedeutung des Ministerium weiter unten.

der generelle Name; die Propheten des Neuen Testaments, die Evangelisten, Episkopen, Presbyter, Lehrer sind insofern alle Pastores, als sie *Ministri Dei ad praedicationem evangelii* sind. Die Succession der *Ministri Dei* der reformierten Kirche von den Aposteln her ist jedoch nicht eine geschichtliche, ununterbrochene; sie ist lediglich eine virtuelle: die, welche im Dienste Christi das Evangelium verkünden, sind *Ministri*, wo immer sie zu finden sind, und ihre Würde hängt lediglich am Worte Gottes, das sie verkünden.

Die Konsequenz dieser Anschauung wird es sein, auch für die *Ministri* der reformierten Kirche eine unmittelbare Erwählung und Berufung von seiten Gottes zu behaupten; nur die seien Gottes Diener zur Verkündigung des Evangeliums, welche Gott dazu ausersehen habe, wie die Patriarchen, MOSE, die Propheten im Alten Testament, die Apostel, Propheten, Evangelisten, Hirten und Lehrer im Neuen Testament. So wenig schreckt die Conf. Helv. vor dieser Konsequenz zurück, dass sie einfach erklärt: *Dammamus ministros ineptos, et non instructos donis pastori necessariis*; also die werden damniert, welche nicht von Gott durch charismatische Begabung zu diesem Dienst erwählt sind und dennoch den Dienst angenommen haben. Aber diese *Dona* sind der Art, dass die *Simplicitas innocua* der Pastores der alten Kirche weit höher geschätzt wird, als *quorundam eruditio varia, exquisita delicataque, sed paulo fastuosior*; so wird auch heute die *Simplicitas proba nec tamen omnino imperita* keineswegs verworfen. Das, worauf es ankommt, ist dieses — hier liegt die Wendung von drohender Enthusiasterei auf den soliden Grund des Allgemeinen Priestertums —, dass sie wie alle in Christum Credentes Priester seien und Könige, *qui offerre possunt spirituales Deo hostias*. Aber freilich damit sind sie noch nicht *Ministri ecclesiae*; denn *diversissima inter se sunt sacerdotium et ministerium*. Zu *Ministris* taugen nur solche *Sacerdotes*, welche *homines idonei, eruditione iusta et sacra, eloquentia pia, prudentiaque simplici, denique moderatione et honestate vitae insignes* sind, und diese *vocentur et eligantur electione ecclesiastica et legitima*, i. e. *eligantur religiose ab ecclesia, vel ad hoc deputed ab ecclesia, ordine iusto et absque turba, seditionibus et contentione*. Die Darlegung schliesst mit dem Satze: *Proinde potestas ecclesiastica ministrorum ecclesiae est functio illa, qua ministri Ecclesiae Dei gubernant quidem, verum omnia in ecclesia sic faciunt, quemadmodum verbo suo praescripsit Dominus: quae cum facta sunt, fideles tanquam ab ipso domino facta reputant*.

Der göttliche Ursprung des Geistlichen Amtes ist also nach der Lehre der reformierten Kirche darin zu erkennen, dass es Gottes Weise und Wille ist, seine Kirche nicht durch unmittelbaren Geistes Einfluss auf die Einzelnen zu sammeln und zu erhalten, sondern durch seine Diener, die er erwählt und berufen hat, sein Wort zu verkünden. Die Diener der reformierten Kirche sind virtuelle Nachfolger der Apostel, Christi, ja der Propheten, des Mose, der Patriarchen im Alten Testament;

die göttliche Autorität ihres Amtes ruht lediglich in der Lauterkeit des göttlichen Wortes, das sie verkünden. Gott giebt seiner Kirche solche Diener, indem er gläubige Menschen mit seinen Gaben zur Lenkung der Kirche durch sein Wort ausrüstet. Man sollte die Folgerung erwarten: also sind alle innerlich von Gott Berufenen und charismatisch Begabten *Ministri ecclesiae*, wie MOSE, JESAJA u. s. w. Allein diese Folgerung zieht die reformierte Lehre nicht. Denn nur die sind als Diener der Kirche anzusehen, welche von der Kirche gewählt und ordentlich eingesetzt sind. Wenn sie ihr Amt den Vorschriften Gottes gemäss verrichten, so wird ihr Werk, gleichsam als von Gott selbst gethan, seitens der Gläubigen anerkannt, d. h. also, die Kirche, die Gemeinde, oder genauer die Gläubigen sind es, welche darüber zu entscheiden haben, ob Lehre und Amtsführung der *Ministri Dei et ecclesiae* dem Worte Gottes gemäss ist. Der bleibende Wert der reformierten Lehre liegt darin, dass die Voraussetzung des Dienstes an der Gemeinde der Glaubensstand und die unerlässliche Begabung der Zuberufenden ist. Die Schwäche der Auffassung ist die Einreihung der Diener am Wort unter die Organe der Offenbarung Gottes, unter denen sie sogar einen hervorragenden Platz einnehmen durch die Bestellung und Anerkennung seitens der Gemeinde. Augenscheinlich sind die beiden grossen Interessen der reformierten Kirche, einerseits die unbedingte Obmacht des göttlichen Wortes über die Kirche und die göttliche Autorität der *Ministri* um des von ihnen getriebenen Wortes Gottes willen anzuerkennen und durchzuführen, anderseits die Souveränität der Gemeinde in keiner Weise beeinträchtigen zu lassen, noch nicht richtig vermittelt. Diese Vermittelung, an welcher die reformierte Kirche durch den enthusiastischen Zug ihres Charakters gehindert war, findet sich in wünschenswerter Klarheit durchgeführt in der Lehre vom Geistlichen Amt in der deutschen Reformation.

§ 19. Fortsetzung. 3. Die evangelische Lehre.

Zunächst steht ausser aller Diskussion, dass LUTHER in seinen sämtlichen Schriften von 1519—1544 das Geistliche Amt in der Kirche auf den priesterlichen Charakter der Kirche und das s. g. Allgemeine Priestertum aller Christen gründet. Hierin beruht der tiefgreifende Gegensatz gegen die römische Kirche. Auch in der römischen Kirche ist die Idee des Allgemeinen Priestertums nicht untergegangen, wenn sie auch je mehr und mehr abgeschwächt ward. Die freudige Bezeugung, dass die Gemeinde selbst das priesterliche Volk der Verheissung sei, wie wir sie bei JUSTIN DEM MÄRTYRER¹⁾ und auch bei IRENAEUS²⁾

1) JUSTIN, *Dialogus cum Tryphone* 116 f.: ἀρχιερατικὸν τὸ ἀληθινὸν γένος ἐσμεν τοῦ θεοῦ (2 386 f.).

2) IRENAEUS, *Adversus haereses* IV 17 5; 18 1 (ed. HARVEY 2 [1857]), p. 86.92.

finden, steigert sich bei TERTULLIAN dahin, dass er mit dem Allgemeinen Priestertum das Recht der Christen auf Verwaltung der Sakramente beweist: *Nonne et laici sacerdotes sumus? Scriptum est: Regnum quoque nos et sacerdotes deo et patri suo fecit. Differentiam inter ordinem et plebem constituit ecclesiae auctoritas et honor per ordinis consessum sanctificatus. Adeo ubi ecclesiastici ordinis non est consessus, et offers et tinguis et sacerdos es tibi solus. Sed ubi tres, ecclesia est, licet laici. Unusquisque enim de sua fide vivit, nec est personarum acceptio apud Deum.*¹⁾ Auch ORIGENES hält das Allgemeine Priestertum in Ehren²⁾ und AUGUSTIN bemerkt: *Non utique de solis episcopis et presbyteris dictum est (scil. Apk. 20 6), qui proprie jam vocantur in ecclesia sacerdotes, sed sicut omnes Christos dicimus propter mysticum chrisma, sic omnes sacerdotes, quoniam membra sunt unius sacerdotis.*³⁾ Selbst LEO DER GROSSE verleugnet es nicht; Serm. 4, 1⁴⁾ schreibt er: „*Omnes in Christo regeneratos crucis signum efficit reges; sicut vero spiritus unctio consecrat sacerdotes: ut praeter istam specialem nostri ministerii servitutem, universi spirituales et rationabiles Christiani agnoscant se regii generis et sacerdotis officii esse consortes.*“ Allein schon TERTULLIAN⁵⁾ polemisiert gegen die nach dem Vorbild Alttestamentlichen Priestertums sich gestaltende klerikalische Priesterschaft und die Bezeichnung der Kleriker als Priester, obgleich er selbst diese Bezeichnung gelegentlich gebraucht. Je mehr das Alttestamentliche Vorbild massgebend wurde und nicht mehr die Gemeinde das eucharistische Opfer brachte, sondern die Kleriker, desto mehr trat auch die Idee des Allgemeinen Priestertums in den Hintergrund. Von CYPRIAN an, welcher die theurgische Macht der Sacerdotes (Bischöfe, Presbyter, auch Diakonen) zuerst in ganzer Schärfe behauptete, über CHRYSOSTOMUS⁶⁾ hin zu THOMAS v. AQUIN wird diese Macht stets nur gesteigert. Zwar auch THOMAS weiss noch von einem Allgemeinen Priestertum; alle Gläubigen sind Priester, sofern sie geistliche Opfer darbringen⁷⁾: *Laicus iustus unitus est Christo unione spirituali per fidem et charitatem, non autem per sacramentalem potestatem; et ideo habet spirituale sacerdotium ad offerendum*

1) TERTULLIAN, De exhortatione castitatis 7, vgl. De baptismo 17, De monogamia 7 (p. 419. 350 f. 437).

2) ORIGENES, In Levit hom. 91 (ed. C. H. E. Lommatzsch 9340): „Aut ignoras tibi quoque id est omni ecclesiae Dei et credentium populo sacerdotium datum? Audi, quomodo Petrus dicit de fidelibus (I 29) . . . Habes ergo sacerdotium, quia gens sacerdotalis es, et ideo offerre debes Deo hostiam laudis, hostiam orationum, hostiam misericordiae, hostiam pudicitiae, hostiam iustitiae, hostiam sanctitatis.“

3) AUGUSTIN, De Civ. Dei 20 10; ed. B. DOMBART 2 (1892), p. 433.

4) MIGNE 54 149.

5) TERTULLIAN, De exhortatione castitatis 7, De monogamia 7 (p. 419. 437).

6) CHRYSOSTOMUS, *Περὶ ἰερῶσύνης* 34; 41; 64. 11 (ed. MONTFAUCON 1 [1718], p. 382 f. 401 f. 423 f. 430 f.)

7) THOMAS AQUIN., Summa Theologica III 82 1 (7 133).

spirituales hostias (Ps 50; Rm 12; 1 Pt 2). Aber dies Allgemeine Priestertum führt ihn nicht auf den Satz, dass deshalb die Gemeinde den klerikalischen Priester als Mittler zwischen Gott und Menschen nicht bedürfe, dass sie selbst im Besitze aller Gnadenmittel sei; die klerikalischen Priester bleiben vielmehr die Mittler, und ihr Sacerdotium offenbart seine Zauber- macht im Messopfer, und kein Laie hat teil daran. Dieser Gedanke des THOMAS ist in die symbolische Lehre der römischen Kirche aufgenommen. Der Cat. Rom. II, 7²³ unterscheidet ein *duplex sacerdotium, alterum interius, alterum externum*: Das *interius sacerdotium* wird so beschrieben: *omnes fideles, postquam salutari aqua abluti sunt, sacerdotes dicuntur; praecipue vero iusti, qui spiritum Dei habent, et divinae gratiae beneficio Jesu Christi summi sacerdotis viva membra effecti sunt; hi enim fide, quae caritate inflammatur, in altari mentis suae spirituales Deo hostias immolant; quo in genere bonae omnes et honestae actiones, quas ad Dei gloriam referunt, numerandae sunt. Es wird dazu citiert Apc 1 5—6; 1. Pt 2 5; Rm 12 1 ff.; Ps 50 (51) 19. Externum vero sacerdotium non omnium fidelium multitudinē, set certis hominibus convenit, qui legitima manuum impositione solennibusque sanctae ecclesiae caeremoniis instituti et Deo consecrati, ad aliquod proprium sacrumque ministerium adscribuntur.* Zum Beleg wird auf AARON und die Levitica tribus, sowie auf II. Chr 26 19 hingewiesen. Das spezifisch Römische besteht eben darin, dass beide Sacerdotia, das allgemeine und das klerikale, nichts als den Namen miteinander gemein haben, dass das klerikale Sacerdotium hoch über der Gemeinde steht, seine Potestas direkt von Gott ableitet und das einige Mittlertum alles Heils auch für die Fideles ist, welche des Sacerdotium interius teilhaftig sind. Der evangelische Gegensatz besteht darin, dass das klerikalische Priestertum abrogiert ist, dass das Geistliche Amt eine Projektion des Allgemeinen Priestertums ist, dass es nur als Organ der Kirche, der Gemeinde, fungiert und keinerlei Mittlerstellung einnimmt, weil die Kirche, die Gemeinde, keines anderen Mittlers, als Jesus Christus bedarf. Naiv, aber sehr richtig bemerkt Can. 4 der Sessio 23 des Tridentiner Konzils: *Quod si quis omnes Christianos promiscue novi testamenti sacerdotes esse, aut omnes pari inter se potestate spiritali praeditos affirmet, nihil aliud facere videtur, quam ecclesiasticam hierarchiam, quae est ut castrorum acies ordinata, confundere.* Dies Confundere ist eben LUTHERS Werk, der dem Evangelium gemäss die Kirche, die Gemeinde, in ihre göttlichen Rechte wieder einsetzte.¹⁾ Nach LUTHER ist der Kirche, der Gemeinde, das Wort Gottes, sind die Sakramente, ist die Absolution gegeben, sie hat diese Güter zu verwalten, und jeder Christ hat nicht nur das Recht, sondern auch die heilige Pflicht, in dem ihm angewiesenen Kreise das Wort Gottes zu reden, die Sakramente zu ver-

1) Vgl. A. HAUCK, Artikel „Priester“ in RE² 12 209—213.

walten, Beichte zu hören und Absolution zuzusprechen¹⁾. Das Geistliche Amt übt dieselben Funktionen des Allgemeinen Priestertums, die jeder Christ zu üben Recht und Pflicht hat, *ex mandato ecclesiae ad ecclesiam*; die Kirche, die Gemeinde, überträgt dem Inhaber des Geistlichen Amtes ihre Rechte und Pflichten, damit er sie namens der Kirche, der Gemeinde, an der versammelten Gemeinde und den Gliedern der Gemeinde vollziehe. Denn was heisst: Priester sein, und welches ist der Begriff des Allgemeinen Priestertums? Die Priester sind vor allem die zu Gott Nahenden; sie haben das Recht und die Pflicht, ins Heiligtum vor das Angesicht Gottes zu treten, — und diese Pflicht und dieses Recht hat jeder Christ. Die Priester sind die Opfernden, — und jeder Christ hat Pflicht und Recht, sich selbst mit Leib und Seele und die Frucht seiner Lippen (Rm 12 1; Hebr 13 15) Gott als Opfer darzubringen. Die Priester sind die Vermittler der göttlichen Gnade für Andere, — jeder Christ hat kraft des Bekenntnisses in Wort und Wandel und kraft der brüderlichen Liebe insonderheit für die, welche Pflicht und Recht zu Gott zu nahen nicht zu gebrauchen wissen, Vermittler der göttlichen Gnade zu sein. Daher steht die Verwaltung der Gnadenmittel, des Wortes Gottes und der Sakramente, grundsätzlich jedem Christen zu als Pflicht und Recht. Aber es geschieht nach dem Grundsatz der Ordnung in der Kirche, dass der Inhaber des Geistlichen Amtes allein das Evangelium öffentlich in der Gemeinde verkündet und die Sakramente verwaltet, und weil dies ihm von der Kirche, der Gemeinde, übertragen ist, hat kein Gemeindeglied das Recht, diese Funktionen publice in ecclesia zu vollziehen; denn ihm fehlt das Mandat der Gemeinde, der Kirche. Demnach ist das Geistliche Amt nicht, wie häufig geschieht, das Korrelat des Allgemeinen Priestertums, sondern das Korrelat der Kirche, der Gemeinde, weil ihr der priesterliche Charakter eignet, zu nennen. In seiner Schrift: *An den chr. Adel deutscher Nation 1520*²⁾ schreibt LUTHER: „Dann alle Christen sein wahrhaftig geistlichs Stands, und ist unter ihn kein Unterscheid, denn des Ampts haben allein . . . Demnach, so werden wir allsamt durch die Tauf zu Priestern geweiht, wie St. Peter (1. Pt 2 9) sagt . . . Drumb ist des

1) LUTHER, *De captiv. Babyl.* 1520 (V, 109): *Esto itaque certus et sese agnoscat quicunque se Christianum esse cognoverit, omnes nos aequaliter esse sacerdotes, hoc est, eandem in verbo et sacramento quocunque habere potestatem: verum non licere quemquam hac ipsa uti, nisi consensu communitatis aut vocatione maioris.* — *De potestate Papae* 1519 (III, 335): *Quare, ubicunque praedicatur verbum Dei et creditur, ibi est vera fides, petra ista immobilis; ubi autem fides, ibi ecclesia; ubi ecclesia, ibi sponsa Christi; ubi sponsa Christi, ibi omnia quae sunt sponsi. Ita fides omnia secum habet, quae ad fidem sequuntur, claves, sacramenta, potestatem, et omnia alia.* — *De instit. min. eccl.* 1523 (VI, 515): *Nos autem omnes, qui Christiani sumus, habemus commune hoc officium clavium.* Vgl. R. SOHM, *Kirchenrecht* 1 (1892), 489 f. 500 f.

2) LUTHER 21 281 f.

Bischofs Weihen nit anders, denn als wenn er an Statt und Person der ganzen Sammlung einen aus dem Haufen nähme, die alle gleiche Gewalt haben, und ihn befiehlt, dieselben Gewalt für die andern auszurichten; gleich als wenn zehen Brüder, Kuniges Kinder, gleich Erben, einen erwählten, das Erb für sie zu regieren: sie wären ja alle Kunige und gleicher Gewalt, und doch einem zu regieren befohlen würl. Und dass ichs noch klärer sag, wenn ein Häuslin frommer Christenlayen wurde gefangen, und in ein Wüstenei gesetzt, die nit bei sich hütten einen geweihten Priester von einem Bischof, und wurden allda der Sachen einis, erwählten einen unter ihn, er wäre ehlich oder nit, und befahlen ihm das Ampt zu täufen, Mess halten, absolvieren und predigen, der würl wahrhaftig ein Priester, als ob ihn alle Bischöffe und Pápste hütten geweiht. Daher kumpt, dass in der Noth ein iglicher täufen und absolvieren kann; das nit möglich wäre, wenn wir nit alle Priester wären . . . Denn was aus der Tauf krochen ist, das mag sich rühmen, dass es schon Priester, Bischof und Papst geweiht sei; ob wohl nit einem iglichen ziemt, solch Ampt zu üben. Dann weil wir alle gleich Priester sein, muss sich niemand selb erfur thun, und sich unterwinden, ohn unser Bewilligen und Erwählen das zu thun, dess wir alle gleichen Gewalt haben. Denn was gemeine ist, mag niemand ohn der Gemeine Willen und Befehle an sich nehmen.“ In seiner Schrift gegen Euser (1521) schreibt LUTHER: „Darumb hab ich dieselbe Priesterschaft kirchisch genennet, dass sie von der Kirchenordnung herkommen ist, und nit in der Schrift gegründt. Denn also its zugangen vorzeiten, und sollt noch also gahn, dass in einer iglichen Christenstadt, da sie alle gleich geistlich Pfaffen sein, einer aus ihnen der Aeltist oder je der Gelchrtist und Frümmist ward erwählet, der ihr Diener, Amptmann, Pfleger, Hüter wäre in dem Evangelio und Sacramenten; gleichwie ein Burgermeister in einer Stadt aus dem gemeinen Haufen aller Burger erwählet wird. Wenn Platten, weihen, salben, Kleider, Pfaffen und Bischof mächt, so wäre Christus und die Apostoln nie Pfaffen noch Bischof gewesen“¹⁾.

In seiner Predigt bei Einweihung der Schlosskirche zu Torgau 1514 sagt LUTHER²⁾: „Denn dass ich, so wir in der Gemeinde zusammenkommen, predige, das ist nicht mein Wort noch Thun, sondern geschieht um euer aller willen und von wegen der ganzen Kirche: ohne, dass einer muss seyn, der da redet und das Wort führet, aus Befehl und Verwilligung der andern, welche sich doch damit, dass sie die Predigt hören, alle zu dem Wort bekennen, und also andere auch lehren. Also dass ein Kindlein getauft wird, das thut nicht allein der Pfarrherr, sondern auch die Pathen, als Zeugen, ja die ganze Kirche. Denn die Taufe, gleichwie das Wort und Christus selbst, ist ein gemein Gut aller Christen. Also auch, beten, singen und danken sie alle mit einander, und ist hier nichts, dass einer für sich

1) LUTHER 27 235.

2) LUTHER 17 250.

selbst alleine habe oder thue: sonder was ein jeglicher hat, das ist auch des andern.“ Vielleicht am deutlichsten ist das Wort in *De instituendis ministris ecclesiae ad clarissimum Senatum Pragensem 1523*¹⁾: „*Nos in hoc stamus. non esse aliud verbum Dei, quam quod omnibus Christianis annunciari praecipitur, non esse alium baptismum, quam quem quilibet Christianus conferre potest, non esse aliam memoriam Coenae dominicae, quam ubi quilibet Christianus facere potest, quod Christus facere instituit, non esse aliud peccatum, quam quod Christianus quilibet ligare et solvere debet, non esse aliud sacrificium, quam corpus cuiuslibet Christiani, non posse orare, nisi solum Christianum. non debere iudicare de doctrinis nisi Christianum. Haec autem sunt sacerdotalia et regalia.“* In der Kirchenpostille predigt LUTHER²⁾: „*Darum ein jeglicher Christ hat die Gewalt, die der Papst, Bischöfe, Priester und Mönche haben in diesem Falle, die Sünden zu behalten oder zu erlassen . . . Wir haben wohl alle diese Gewalt; aber niemand soll sich vermessen, dieselbige öffentlich zu üben, denn der dazu durch die Gemeinde erwählet ist. Heimlich aber mag ich sie wohl brauchen*“³⁾.

Das Misverständnis sollte auch den kühnsten Worten LUTHERS gegenüber unmöglich sein, als ob ein geordneter Dienst am Wort und Sakrament nicht erforderlich wäre. Er ist unbedingt erforderlich um der Gemeinschaft willen, um der Ordnung in der Gemeinschaft der Kirche, der Gemeinde, willen. Das hat LUTHER nie verleugnet, weder in jenen Schriften, in welchen er im Gegensatz zu dem falschen Priestertum der römischen Kirche das Allgemeine Priestertum der Christen betonte, noch in jenen, in welchen er im Gegensatz gegen die Schwarmgeister die Notwendigkeit und Autorität des Geistlichen Amtes hervorhob.⁴⁾ Eine geordnete Gemeinde ist überhaupt erst da, wo die Gemeinde mit dem und um das kirchliche Amt sich gesammelt hat. Auf das Prinzip kommt es an, und das Prinzip ist dies, dass nicht das Amt das Primäre, die Kirche aber, die Gemeinde, das Sekundäre sei⁵⁾, sondern umgekehrt, dass also das Amt aus der Gemeinde stammt und nichts hat und verwaltet, was nicht die Kirche, die Gemeinde, kraft des Allgemeinen Priestertums ursprünglich durch Gottes Gabe besäße. Oder: „*nicht dadurch, dass das kirchliche Amt Wort und Sakrament verwaltet, werden diese als Gnadenmittel legitimiert, sondern dadurch, dass das Amt*

1) LUTHER VI 524f.

2) LUTHER 11 318 f.

3) Vgl. LUTHER, Von der Winkelmesse und Pfaffenweihe (1533) 31 370 f. — Von den Conciliis und Kirchen (1539) 25 364. — Weitere Belege bei J. W. HÖFLING, Grundsätze³ § 18 und G. RIETSCHEL, Luther und die Ordination (1883), S. 32—45, wo auch die gegen HÖFLING gerichteten falschen Behauptungen von F. J. STAHL und TH. KLIEFOTH hoffentlich definitiv in ihrer Unhaltbarkeit aufgewiesen sind.

4) Vgl. besonders LUTHER, Auslegung des 82. Psalms (1530) 39 255.

5) Vgl. A. F. C. VILMAR, Die Lehre vom Geistlichen Amt (1870), S. 64 f.

die Gnadenmittel recht handhabt, legitimiert es sich als *ministerium ecclesiae*; nicht daher, dass das *ministerium ecclesiae* als Stand den Aposteln succediert ist, haben dessen Träger ihre Vollmacht empfangen, sondern weil und insofern sie das apostolische Wort predigen, gilt von ihnen: Wer euch höret, der höret mich¹⁾ Indem das Geistliche Amt Wort Gottes und Sakrament verwaltet, setzt es das Berufswerk Christi fort und verwaltet dasselbe Amt, wie die Apostel; ebenso wie jeder Christ in seinem Berufskreise das Wort Gottes zu reden hat in Fortsetzung des Berufswerkes Christi und der Apostel. Nur das ist der Unterschied, dass der Inhaber des Geistlichen Amtes namens der Kirche, der Gemeinde das Wort Gottes verkündet. Das Geistliche Amt hat seine Funktionen zu vollziehen *divini iuris* und es hat Gehorsam zu fordern von Gottes wegen, so weit es Gottes Wort führt; aber materiell nicht anders als jeder Christ in seinem Kreise (Familie u. dgl.) *divini iuris* das Wort Gottes redet und unbedingten Gehorsam *iuxta evangelium* zu beanspruchen hat, nicht durch die Autorität seiner Person oder seines Standes, sondern wegen der Autorität des göttlichen Wortes, das er redet. Nur das ist der Unterschied, dass der Inhaber des Geistlichen Amtes namens der Kirche redet, und dass seine um der Kirche willen Gehorsam heischende Autorität die Autorität des göttlichen Wortes formell ergänzt.

Die Bekenntnisse stimmen durchaus mit LUTHERS Privatäusserungen überein. Es kommen in Betracht neben der Augustana der *Tractatus de potest. et prim. Papae*, welcher den Anhang zu den *Art. Smalc.* bildet. In diesem heisst es § 67: *Nam ubicunque est ecclesia, ibi est ius administrandi evangelii. Quare necesse est ecclesiam retinere ius vocandi, eligendi et ordinandi ministros . . . Sicut in casu necessitatis absolvit etiam laicus et fit minister ac pastor alterius; sicut narrat Augustinus historiam de duobus christianis in navi, quorum alter baptizaverit κατηχούμενον et is baptizatus deinde absolverit alterum.* § 68: *Huc pertinent sententiae Christi, quae testantur claves ecclesiae datas esse, non tantum certis personis.* Mt 18 20. § 70: *Idque etiam communissima ecclesiae consuetudo testatur. Nam olim populus eligebat pastores et episcopos.*²⁾ In der Augustana lautet Art. 14: *De ordine ecclesiastico docent, quod nemo debeat in ecclesia publice docere aut sacramenta administrare, nisi rite vocatus.* Die Worte in *ecclesia publice* sind zu betonen; nur dies kommt ausschliesslich dem *Ordo ecclesiasticus* zu, und zu diesem gehört niemand, er sei denn *rite vocatus*. Allein zur klaren Erkenntnis der Symbollehre ist zweierlei wohl zu beachten: 1. Durchgängig wird der besondere *Ordo ecclesiasticus* von dem allgemeineren *Ministerium verbi divini*

1) OEHLER-DELITZSCH, Lehrbuch der Symbolik (1896), S. 225. Vgl. LUTHER, Vom Missbrauch der Messe (1521) 284 f.

2) MÜLLER 341. 342.

unterschieden; jener hat stets dieses zu verwalten, aber nicht jeder, der dieses verwaltet, gehört dem *Ordo ecclesiasticus* an. 2. Unter dem Ministerium *verbi divini* ist ferner nicht immer der bestellte Dienst am Wort, ein mit besonderen Rechten und Pflichten ausgestattetes Amt zu verstehen, sondern häufig allgemein die Handhabung des göttlichen Wortes, der Dienst, welcher durch diese Handhabung, gleichgültig von wem dieselbe geschieht, der Gemeinde geleistet wird. Wenn *Augustana* Art. 5 sagt: *Ut hanc fidem consequamur, institutum est* (deutsch: hat Gott . . . eingesetzt) *ministerium docendi evangelii et porrigendi sacramenta*, so wird im folgenden nicht etwa die Notwendigkeit des Geistlichen Amtes dargelegt, sondern die Notwendigkeit des Wortes und der Sakramente, weil durch sie *tamquam per instrumenta donatur Spiritus Sanctus, qui fidem efficit, ubi et quando visum est Deo, in iis, qui audiunt evangelium*. Ebenso wird Art. 28 § 9 der Satz *iustitia aeterna, Spiritus Sanctus, vita aeterna non possunt contingere nisi per ministerium verbi et sacramentorum* nicht etwa durch die übernatürliche Ausstattung des *Ordo ecclesiasticus* bewiesen, sondern durch das Wort des PAULUS (Rm 1 16): *Evangelium est potentia Dei ad salutem omni credenti*. Deutlicher redet § 26 des *Tract. de pot. et prim. Papae*: *Porro ministerium novi testamenti non est alligatum locis et personis, sicut ministerium leviticum, sed est dispersum per totum orbem terrarum, et ibi est, ubi Deus dat dona sua, apostolos, prophetas, pastores, doctores; nec valet illud ministerium propter ullius personae auctoritatem, sed propter verbum a Christo traditum* (deutsch: Und thut die Person gar nichts zu solchem Wort und Amt, von Christo befohlen; es predige und lehre es, wer da wolle, wo Herzen sind, die es gläuben und sich daran halten, den wiederführet, wie sie es hören und gläuben.)¹⁾ Vor allem aber ist für diese weitere Bedeutung des Ministerium (= Handhabung, Dienstleistung) MELANTHON ein unverdächtiger Zeuge. In seinen *Loci theol.* 1543²⁾ schreibt er: *Sciamus igitur Ecclesiam Dei coetum esse alligatum ad vocem seu ministerium Evangelii. Nec extra hunc coetum, ubi nulla est vox Evangelii, nulla invocatio Christi, esse ullos haeredes vitae aeternae . . . Deinde et hoc additum est, quod Deus vere per hoc ministerium, id est, per vocem Evangelii auditam, lectam, cogitatam sit efficax, moveat mentes Spiritu Sancto, velit nos assentiri, adiuvet assentientes et inchoet in eis vitam aeternam*.

Die Kirche (Gemeinde) ist demnach von Gott her im Besitze der Gnadenmittel (Wort Gottes und die Sakramente). Kraft seines Priestertums hat jeder Christ Recht und Pflicht, in seinem Berufskreise sie zu verwerten, und er verwertet sie *ex iure divino*. Das Geistliche Amt hat

1) MÜLLER 39. 63. 333.

2) MELANTHON, Corp. Ref. 21 833 f.

seinen Ursprung in der Kirche und sein Mandat von der Kirche. Das Mandat besteht darin, in *ecclesia publice evangelium docere et sacramenta administrare*.

2. Kapitel.

Die Funktionen des Geistlichen Amtes.

§ 20. Die Potestas ordinis und die Potestas iurisdictionis.

In der römischen Kirche ist besonders seit THOMAS VON AQUIN¹⁾ die Potestas ecclesiastica geteilt in 1. Pot. ordinis, 2. Pot. iurisdictionis und beide sind *Apostolis eorumque successoribus in sacerdotio* verliehen (Conc. Trid. sess. 23¹). Der Cat. Rom II, 7⁶ definiert sie so: 1. *Ordinis potestas ad verum Christi Domini corpus in sacrosancta eucharistia refertur* (Conc. Trid. I. c.: *potestas consecrandi, offerendi et ministrandi corpus et sanguinem eius* [sc. Domini Salvatoris nostri]). 2. *Jurisdictionis vero potestas tota in Christi corpore mystico versatur. Ad eam enim spectat, Christianum populum gubernare et moderari, et ad aeternam coelestemque beatitudinem dirigere* (Conc. Trid. I. c.: *nec non et peccata dimittendi et retinendi*, wie denn auch Cat. Rom. II, 5⁴ die zur Verwaltung des Buss-sakramentes gehörende Potestas absolvendi zur Potestas iurisdictionis gerechnet wird.)¹⁾

Die Predigt des göttlichen Wortes ist für das Sacerdotium nicht wesentlich. Conc. Trid. 23 De sacramento ordinis cap. 1: *Si quis dixerit . . . vel eos qui non praedicant, prorsus non esse sacerdotes: anathema sit*. Gleichwohl nimmt das römische Priestertum selbstverständlich die Potestas docendi in Anspruch; doch diese gehört nicht zur Potestas ordinis, sondern zur Potestas iurisdictionis; denn die Potestas docendi ist Potestas obligandi ad fidem, wie denn die Fides wesentlich Gehorsam gegen die Aufstellungen der Kirche ist und erzwungen werden kann. Daher definiert das Vatikanische Konzil in der Konstitution Pastor aeternus C. IV ausdrücklich: *Sed potestas magisterii ecclesiastici, cuiusmodi est potestas docendi, tum in episcopis omnibus tum in episcopo episcoporum ad potestatem iurisdictionis pariter spectat*.²⁾ Dadurch ist die Aufstellung neuerer römischer Theologen und Rechtslehrer (WALTER. PHILLIPS, KLEE), welche nach Analogie der Alttestamentlichen Priester. Propheten, Könige von einer Dreizahl der Potestas ordinis, magisterii, iuris-

1) THOMAS AQUIN., Summa Theologica II 2 qu. 393 (I. c. 4291) u. a. St.: *Duplex est spiritualis potestas, una quidem sacramentalis, alia iurisdictionalis etc.*

2) FRIEDBERG, Aktenstücke zum Vatikanischen Konzil 550; vgl. RICHTER-DOVE-KAHL 305 f.

dictionis reden, welcher auch HINSCHIUS folgt, beseitigt. Die Potestas ordinis ist dem mit dem Character indelebilis seiner Weihe begabten Priester unverlierbar, die Potestas iurisdictionis dagegen hängt von dem legitimen Auftrag ab und kann auf Zeit oder für immer entzogen werden.

Die evangelische Kirche kennt nur zwei Funktionen des Geistlichen Amtes, die Predigt des Evangeliums und die Verwaltung der Sakramente. Es ist ausdrücklich hervorzuheben, dass auch die reformierte Kirche dem Geistlichen Amte (Ministerium verbi) nur zwei Funktionen beimisst: die Verkündigung des Evangeliums und die Verwaltung der Sakramente. Neben dem Ministerium verbi sind zwar auch das Ministerium disciplinae und das Ministerium caritatis (kirchliche Armenpflege) iure divino bestehende Ämter und alle drei bilden das Presbyterium (Consistoire). Weil das Ministerium verbi das höchste dieser drei Ämter ist, so führt der Minister verbi divini den Vorsitz im Presbyterium und ist als solcher auch Mitglied des Ministerium disciplinae und des Ministerium caritatis. Aber weder die Verwaltung der Disciplina noch die Verwaltung der Caritas gehören um deswillen zum Amtsbereich des Ministerium verbi; die Mitglieder des Ministerium disciplinae sind Seniores seu Presbyteri, die des Ministerium caritatis sind Diaconi, übrigens auch Mitglieder des Presbyteriums.

In der lutherischen Kirche ist grundlegend Augustara 7: *Est autem Ecclesia congregatio sanctorum, in qua evangelium recte docetur et recte administrantur sacramenta*; art. 14: *quod nemo debeat in ecclesia publice docere aut sacramenta administrare, nisi rite vocatus*. Die Verkündigung des Evangeliums steht voran: „es ist alles besser nachgelassen denn das Wort, und ist nichts besser getrieben, denn das Wort“ sagt LUTHER¹⁾; „und weil das Wort Gottes das grösste, nöthigst und höchst Stück ist in der Christenheit (denn die Sacrament ohne das Wort nicht sein können, aber wohl das Wort ohn die Sacrament und zur Not einer ohn Sacrament, aber nicht ohn das Wort könnte selig werden, als die, so da sterben, ehe sie die begehrte Taufe erlangen), hat hierin Christus auch desto mehr und grösser Wunder gethan.“²⁾ In der römischen Kirche ist die Lehre rechtes Gotteswort, weil sie von denen, die Potestatem magisterii haben, ausgesprochen ist, die Sakramente rechte Sakramente, weil sie von geweihten Priestern verwaltet werden; in der evangelischen Kirche haben sich die Diener der Kirche durch die reine Verkündigung des Wortes und die rechte Verwaltung der Sakramente als rechte Organe der Kirche Christi und deshalb als Diener Christi zu legitimieren. *Nec valet illud ministerium propter ullius personae auctoritatem, sed propter verbum a Christo traditum.*³⁾ Aus diesen Verhältnissen folgt: 1. *Quum* (sc. *episcopi*)

1) LUTHER, Von der Ordnung des Gottesdienstes in der Gemeinde (1523) 22 156.

2) LUTHER, Von der Winkelmesse und Pfaffenweihe (1533) 31 351.

3) Tractatus de pot. et prim. Papae 26 (MÜLLER 333).

aliquid contra evangelium docent aut statuunt, tunc habent ecclesiae mandatum Dei, quod obedientiam prohibet (Mt 7¹⁵; Gal 1⁸; II. Kor 13⁸).¹⁾ 2. Die unbedingte Verpflichtung der Christen, dem Wort der Diener der Kirche zu gehorchen, wenn es dem Evangelium gemäss ist; denn dann gilt das Wort Christi: *Wer euch höret, der höret mich* (Lc 10¹⁶), und die Diener der Kirche *repraesentant Christi personam propter vocationem ecclesiae, non repraesentant proprias personas.*²⁾ Durch das Evangelium, welches es verkündet, hat demnach das Ministerium verbi divini eine Potestas, die, weil sie namens der Ecclesia ausgeübt wird, Potestas ecclesiastica ist.

Von dieser Potestas ecclesiastica wird zuerst Augustana 28 geredet.³⁾ Sie wird (§ 5) in Gegensatz gestellt zu der Potestas gladii der Bischöfe; diese gehört nicht zum Ministerium evangelii, obgleich Bischöfe sie ausüben, sie ist iure humano und darf nicht mit jenem konfundiert werden; die Potestas ecclesiastica ist dasselbe mit der Potestas clavium und besteht 1. aus der *Potestas seu mandatum Dei praedicandi evangelium* 2. *remittendi et retinendi peccata*, 3. *administrandi sacramenta*. Aus der Reihenfolge ergibt sich, dass mit der Remissio et Retentio peccatorum entweder der Erfolg der Praedicatio evangelii, oder die mit dem Sakramentsgenuss verbundene Absolution in der Beichthandlung, oder beides gemeint ist; sie wird vollzogen nur *docendo seu praedicando verbum et porrigendo sacramenta*. Ebenso § 12: *Ecclesiastica (potestas) suum mandatum habet evangelii docendi et administrandi sacramenta*.

Die Klarheit dieser Definition hat jedoch einer tiefgreifenden Verwirrung in der Lehre von der Potestas clavium platzgemacht, vornehmlich aus zwei Ursachen: 1. Der Natur der Sache nach ist die Absolution (und Retention) der Beichthandlung begrifflich zu scheiden von der Rekonziliation der Exkommunizierten. Die Bekenntnisse kennen jedoch den Ausdruck Reconciliatio nicht, sie gebrauchen statt dessen ebenfalls das Wort Absolutio resp. Remissio peccatorum. Die in Betracht kommenden Stellen sind Apologie 6 De Conf. et Satisf. 79⁴⁾: *Clavis potestatem habet non imponendi poenas aut cultus instituendi, sed tantum habet mandatum remittendi peccata his* (d. h. eos reconciliandi), *qui convertuntur, et arguendi et excommunicandi istos, qui nolunt converti*; Apologie 14 De Pot. Eccl. 13⁵⁾: Die Potestas iurisdictionis ist *auctoritas excommunicandi obnoxios publicis criminibus, et rursus absolventi* (d. h. reconciliandi) *eos, si conversi petant absolutionem* (d. h. reconciliatio-

1) Augustana 28 § 23 (MÜLLER 64); ebenso Apologie 10 De Utraque Specie Coenae Domini § 17, (MÜLLER 234); 14 De Potestate Ecclesiastica § 20. 21, (MÜLLER 289 f.).

2) Apologie 4 § 28 (MÜLLER 157 f.).

3) MÜLLER 63 f.

4) MÜLLER 201.

5) MÜLLER 288.

nem). Es ist wohl keine Frage, dass auch Augustana 28, 21¹⁾ hierher gehört. Es wird da die *Potestas iurisdictionis*, welche den Bischöfen zusteht, denen *est commissum ministerium verbi et sacramentorum*, definiert als bestehend in 1. *remittere peccata* (d. h. reconciliare, qui conversi sunt), 2. *cognoscere doctrinam et doctrinam ab evangelio dissentientem reicere* et 3. *impios, quorum nota est impietas, excludere a communione ecclesiae sine vi humana, sed verbo*. Nicht sollte aber darüber Verwirrung herrschen, was unter der Excommunicatio oder dem Banne zu verstehen ist. Art. Smalc. 39²⁾ redet deutlich: *Den grossen Bann (maior excommunicatio), wie es der Pabst nennet, halten wir für ein lauter weltliche Strafe und gehet uns Kirchendiener nichts an. Aber der kleine, das ist der rechte christliche Bann, ist, dass man offenbarliche, halsstarrige Sünder nicht soll lassen zum Sacrament oder ander Gemeinschaft der Kirchen kommen, bis sie sich bessern und die Sünde meiden*. Mit dem Ausdruck „ander Gemeinschaft der Kirchen“ ist nicht die Teilnahme am öffentlichen Gottesdienst verboten — die kann auch einem Heiden nicht verwehrt werden —, sondern Patenschaft u. s. w.³⁾ Auch diese Sachlage ist besonders durch JOH. GERHARD in der lutherischen Kirche verdunkelt worden. 2. Die Definition der Potestas clavium ist durchaus schwankend. Nach Augustana 28⁵ besteht die *Potestas clavium* aus der Potestas 1. *praedicandi evangelium*, 2. *remittendi et retinendi peccata*, 3. *ministrandi sacramenta*. In Apologie 14 De Pot. Eccl. 13 wird die traditionelle Teilung der Pot. eccl. in Pot. ordinis und Pot. iurisdictionis recipiert, und die Pot. ord. ist das Minist. verbi et sacr. = Pot. clavium oder eccles. in Conf. Aug. 28 = Pot. spiritualis in Tract. de pot. et prim. Papae 31,⁴⁾ welche den Aposteln gegeben ist, nämlich *Mandatum docendi evangelii, annuntiandi remissionem peccatorum, ministrandi sacramenta*, mit Ausnahme der Pot. excommunicandi impios, welche ebenfalls zur Pot. spiritualis gehört. Während aber in diesen Stellen die Absolution der Beichte nur ein Teil ist der Pot. clavium

1) MÜLLER 64.

2) MÜLLER 323.

3) Die Gestattung des „Unterrichts der Visitatoren“ 1528. 1538 (RICHTER 198): „es mügen auch die verbante wol ynn die predigt gehen. Denn lesset man doch auch die Jüden vnd heiden, ynn die predigt gehen“, findet sich in den lutherischen K.O. öfter ausdrücklich wiederholt; z. B. Bremer K.O. von 1534 (herausgeg. von J. FR. IKEN 1891) 15, Wittenberger „Bedencken der Consistorien halben“ von 1538 (bei RICHTER, Geschichte der evangelischen Kirchenverfassung u. s. w. 1851, S. 93), Württembergischer Summarischer Begriff (K.O. des Herzogs CHRISTOPH von 1559, RICHTER 2215) u. s. w. Anders ist es dagegen in streng reformierten Gemeinden, z. B. in der Niederländisch-reformierten Gemeinde in Köln im 16. Jahrhundert, in der der Gebante auch vom Hören der Predigt ausgeschlossen wurde (ED. SIMONS, Eine altkölnische Seelsorgegemeinde als Vorbild für die Gegenwart in Halte was du hast 1894, S. 159).

4) MÜLLER 288. 334.

oder ordinis, wird sie in Augustana 25, 4; Apologie 6 De Conf. et Satisf. § 59; 5 De Poenit. § 39. Art. Smalc. 37¹⁾ mit der Potestas clavium völlig identifiziert. Und vollendet wird die Verwirrung dadurch, dass Apologie 6 De Conf. et Satisf. § 79²⁾ die Pot. clavium mit der Pot. iurisdictionis gleichgesetzt wird, indem sie als das *Mandatum eos reconciliandi, qui convertuntur* (misverständlich steht dort: *remittendi peccata his qui . . .*) *et arguendi et excommunicandi istos, qui nolunt converti* definiert wird. Also Potestas clavium ist nach den Bekenntnissen teils = Pot. ordinis im Gegensatz zu Pot. iurisdictionis, teils Pot. iurisd. im Gegensatz zu Pot. ordinis, teils ein Teil der Pot. ord., teils = Pot. ecclesiastica, teils ein Teil der Pot. eccl. In der späteren lutherischen Dogmatik hat sich besonders JOH. GERHARD mit der Potestas clavium beschäftigt. Er lehnt sich an Apologie 6, 79 an und bringt die Verwirrung in ein System. Loci theologici XIII, 16 setzt er Pot. iurisdictionis = Pot. clavium. Es giebt 2 *Claves* 1. *solvens, qua poenitentes a peccatis absoluntur et coelum illis aperitur* = absolutio; 2. *ligans, qua impoenitentibus peccata retinentur et coelum illis clauditur* = excommunicatio. Beide sind *vel publicae vel privatae*. Die Absolutio publica besteht darin, dass allen Bussfertigen aus dem Evangelium die Vergebung der Sünden verkündet, die privata darin, dass einem Bussfertigen in specie die Sünden erlassen werden. Die Excommunicatio publica geschieht dadurch, dass allen Unbussfertigen und Ungläubigen aus dem Gesetz der Zorn Gottes und die ewige Verdammnis verkündet wird, die privata, dass *in specie alicui prae fracte facinoroso* die Behaltung der Sünden verkündet wird. *Ratione graduum* giebt es eine *Excommunicatio minor* und *maior*; die *minor est exclusio sive suspensio ab usu coenae dominicae* = *καταίρεσις*, die *maior e communicatione ecclesiae eiectio* = *ἀφορισμός*.³⁾

§ 21. Die Potestas clavium und das Neue Testament.

Aus dieser Verwirrung wird man auch nicht durch ein Zurückgehen auf den biblischen Sprachgebrauch gerettet. Denn das biblische Beweismaterial der Bekenntnisse folgt der römischen Tradition, welche den biblischen Beweis der Potestas clavium auf völlig unberechtigte Konfundierung der Stellen Mt 16¹⁹. 18¹⁸; Joh 20^{21—23} gründet. Denn 1. ist lediglich Mt 16¹⁹ von den *Κλεῖδες τῆς βασιλείας τῶν οὐρ.* die Rede, nicht Mt 18¹⁸ und Joh 20^{21—23}, 2. ist in den Mt-Stellen von *δεῖν* und *λύειν* die Rede, in Joh 20 von *ἀφίεναι* und *κρατεῖν τὰς ἁμαρτίας*. Nur dadurch, dass man *δεῖν* und *λύειν* einerseits und *ἀφίεναι* und *κρατεῖν* anderseits identifiziert, kann man exegetisch die Pot. clavium in

1) MÜLLER 54. 197. 172. 321.

2) MÜLLER 201.

3) Vgl. H. SCHMID, Die Dogmatik der evangelisch-lutherischen Kirche⁶ (1876), S. 456.

die Remissio und Retentio peccatorum setzen. Nun ist es aber mindestens zweifelhaft, ob $\delta\epsilon\acute{\iota}\nu$ und $\lambda\acute{\upsilon}\epsilon\iota\omega$ = Sünden vergeben und behalten sei, — der Ausdruck für Schlüsselgewalt: Potestas solvendi et alligandi in der Bedeutung Peccata remittendi et retinendi kommt zuerst bei TERTULLIAN¹⁾ vor, die ersten beiden Jahrhunderte kannten diese Identifizierung nicht; es ist vielmehr durch die Abhandlung von ED. STEITZ in St. Kr. 1866, 435—483 höchst wahrscheinlich gemacht, dass im Anschluss an Alttestamentlichen und rabbinischen Sprachgebrauch (אָסֵר und שָׂרָא oder הִתִּיר) $\delta\epsilon\acute{\iota}\nu$ und $\lambda\acute{\upsilon}\epsilon\iota\omega$ = verbieten und erlauben ist, also *entscheiden, was auf grund des Gesetzes (des christlichen Sittengesetzes) und des Herkommens als verboten und erlaubt zu gelten hat, wissenschaftlich in der Schule (christl. Ethik), rechtskräftig im Gericht. Die Vollmacht des Bindens und Lösens ist nur der Ausdruck für die (sitten-) gesetzgebende und richterliche Gewalt.* Darnach hat die Potestas clavium im Neutestamentlichen Sinne des Wortes nichts mit Vergebung und Behaltung der Sünden, Absolution und Retention zu thun. Von einer solchen ist nur Joh 20^{21—23} die Rede, aber in welchem Sinne? Eine exegetische Feststellung scheint hier geboten.

Zuvörderst ist zu beachten, dass es sich hier nicht um eine berufene und von Christus angeordnete Versammlung der Apostel handelt, sondern um eine zufällige Zusammenkunft derselben, bei welcher der Auferstandene sich ihnen offenbart. Die Apostel sind nicht vollzählig bei einander, Thomas fehlt ohne seine Schuld; gleichwohl wird nicht berichtet, dass dem Thomas irgendwie ein Ersatz des von Christus hier den Aposteln Dargebotenen zuteil geworden sei. Also ist entweder das von Christus hier den Aposteln Dargebotene und Mitgeteilte für ihr Apostelamt wesentlich; dann würde Thomas unberechtigterweise einer wesentlichen Ausrüstung ermangelt haben. Oder es ist dem Thomas durch seine Abwesenheit nichts entzogen, wie ihm billigerweise nichts entzogen werden durfte; dann werden wir aber auch in dem Vorgang nichts erblicken dürfen, was für die Führung des Apostelamtes irgendwie unentbehrlich gewesen wäre. Dies zu konstatieren ist um so wichtiger, als der Vorgang völlig isoliert dasteht und keinerlei Parallelen in den Evangelien hat. Der Zusammenhang der Stelle ist dieser. Der Auferstandene erscheint am Abend des Ostertages seinen Jüngern v. 19. 20, und grosse Freude erfüllt sie, da sie des wahrhaftigen Lebens Jesu gewiss werden und ihn mit sich wieder vereint wissen. Die Wiederholung des Friedensgrusses leitet v. 21 die Kundgebung ein, dass der Zweck der Erscheinung Jesu nicht der eines müssigen Geniessens der Gemeinschaft mit ihm sei, dass die Erscheinung vielmehr ihrem ihnen übrigens längst bekannten Berufe diene, Jesu Zeugen zu sein. Schliesst diese Zeugenschaft in der Welt eine äusserliche Trennung von

1) TERTULLIAN, De pudicitia 21 (p. 490 f.).

Jesu ein, so verheisst ihnen die folgende symbolische Handlung des Anhauchens den Geist Jesu, den sie, wie ihnen übrigens anderweitig schon bekannt war, empfangen würden. Wie dieser Geist Jesu eine bleibende Gemeinschaft zwischen ihm und ihnen, obgleich oder weil rein innerlicher Art, stiften werde, sein Leben ihr Leben, seine Kraft ihre Kraft, so werde derselbe Geist, welcher übrigens allen Gläubigen verheissen ist, sie auch befähigen, die Zeugenschaft Jesu so zu verwalten, wie es ihnen als Gesandten Jesu geziemt. Eine besondere Wirkung des verheissenen Geistesempfanges wird dann in v. 23 mit den Worten angekündigt: *ἂν τινων ἀφῇτε τὰς ἁμαρτίας, ἀφίονται αὐτοῖς· ἂν τινων κρατῇτε, κεκράτηται*. Eine für unsere Aufgabe, die den Accent auf v. 23 zu legen hat, verhältnismässig nebensächliche Frage ist es, ob wirklich mit dem Imperativ *λάβετε πνεῦμα ἅγιον* ein realer Empfang des Hl. Geistes gemeint sei, oder nach unserer Auffassung die Verheissung des Hl. Geistes für den Pfingsttag. In ersterem Fall würde man nicht nur in Konflikt kommen mit der ständigen Verheissung Jesu, dass nach seiner Erhöhung vom Vater aus durch ihn oder vom Vater der Hl. Geist werde gesandt werden, eine Verheissung, welche Christus Joh 15^{26. 27} wie an u. St. in direkte Beziehung zu der Apostel Zeugenberuf stellt, sondern auch in Konflikt mit der Pfingstthatsache. Die Annahme aber eines doppelten Geistesempfanges, eines charismatischen (Joh 20) und eines neugebärenden (Act 2), stösst auf schwerste Bedenken. Denn eine rein charismatische Mitteilung des Geistes Christi vor und ohne Zusammenhang mit der den neugebärenden Geist empfangenden Gemeinde ist nach der Gesamtanschauung des Neuen Testaments unerhört; überdies finden wir gerade Act 2, dass der Empfang des Hl. Geistes sich in charismatischen Erscheinungen erweist, und endlich giebt es kein Wort des Neuen Testaments (auch nicht Mc 3^{14. 15} u. Parll.), welches auf eine solche vorgängige charismatische Begabung durch den Hl. Geist hindeutete. Aber auch der radikale Ausweg, dass der vierte Evangelist von der Pfingstthatsache Act 2 nichts wisse und diese auf den Ostertag, sie auf die Apostel beschränkend, verlege, ist um deswillen nicht gangbar, weil gerade der vierte Evangelist besonders häufig und ausschliesslich die Sendung des Geistes ex statu exaltationis Christi hervorhebt; dass er aber die Erhöhung Jesu selbst nicht auf den Ostertag verlegt, beweist hinlänglich 20¹⁷.

Das aber ist wohl unwidersprechlich, dass das, was v. 23 den Aposteln zugesagt wird, in nächster Verbindung mit dem *λαβεῖν πνεῦμα ἅγιον* v. 22 steht. Darauf fusste TERTULLIAN in seinem Kampf wider die Katholiker und ihre Bischöfe; er sprach ihnen die Macht, Sünden zu vergeben, ab, weil sie als Bischöfe wohl das Magisterium apostolorum, aber nicht den Hl. Geist erblich empfangen hätten, denn dieser lasse sich nicht vererben oder übertragen; die Spiritales der Montanisten aber hätten die Macht, Sünden zu vergeben, weil sie den Hl. Geist

hätten, der sich in Zungenreden und prophetischen Visionen u. s. w. offenbare. Die Katholiker nahmen nach Ausscheidung des Montanismus aus der Kirche die Macht, Sünden zu vergeben, in Anspruch und legten sich den Empfang des Hl. Geistes demzufolge bei, welcher dann nach und nach an die Handauflegung der Ordination geknüpft wurde. Um die priesterliche Vollmacht der Sündenvergebung zu stützen, lehrt daher die römische Kirche, dass durch die Handauflegung der Priesterweihe eine Amtsgnade und Gabe dem Ordinanden zuteil werde, welche ihm das Verfügungsrecht über das göttliche Gut der Sündenvergebung in die Hand gebe. Dass diese Folgerungen abzulehnen sind, ist exegetisch zu erweisen; aber das Eine darf nicht angetastet werden, dass die Zusage v. 23 an den Empfang des Hl. Geistes gebunden ist. Um über den Sinn des Verses ins klare zu kommen, ist zunächst darauf hinzuweisen, dass sowohl *ἀφείονται* als auch *κεκράτηνται* Perfecta sind: sie sind ihnen (bereits) vergeben worden, sie sind (bereits) behalten worden. In jeder Form ist also der Gedanke abzuweisen, als ob den Aposteln für ihr Handeln der Sündenvergebung die nachträgliche Ratifikation Gottes verheissen würde. Es giebt keine Spur im Neuen Testament, welche solche Selbstbindung Gottes an das Verfahren irrthumsfähiger Menschen bestätigte, auch keine Spur, dass die Apostel jenem Gedanken gemäss verfahren wären. Schon dem einfachen Wortlaut nach liegt die Sache nicht so, dass das menschliche Vergeben vöge und das göttliche Vergeben, jenes bestätigend, nachfolgte, sondern umgekehrt: das göttliche Vergeben und Behalten der Sünden ist bereits geschehen, wenn ihr den Menschen Sünden behaltet oder vergebt. Also euer menschliches Handeln ist eine Bestätigung oder Deklaration des göttlichen Vollzuges der Sündenvergebung, bezw. der Verweigerung derselben in der Sündenbehaltung. Zu solcher Bestätigung seid ihr aber im stande durch das *λαβεῖν πνεῦμα ἅγιον*, welches euch befähigt, einmal den Sinn Gottes und dessen Massstab zu verstehen, nach welchem er Sünden vergiebt und behält, zum andern die Qualität der euch vorliegenden Sünden richtig zu bestimmen und darnach zu entscheiden, ob sie vergeben oder behalten sind. Es ist also die sichere Unterscheidung zwischen lässlichen und unlässlichen, vergebbaren und nicht vergebbaren Sünden (I. Joh 5¹⁶), und das Urtheil über das Verhalten der Sünder zu ihren Sünden gemeint, ob es Vergebung ermöglicht oder nicht. Den Aposteln wird demnach in u. St. ein besonderes Charisma verheissen, ein Charisma der *Διάκρισις πνευμάτων* (I. Kor 12¹⁰) besonderer Art, das ihnen mit dem Empfang des Pfingstgeistes zuteil werden würde. Dass dies Charisma den Aposteln in ihrem Amtswerk gut zustatten kam, leuchtet ein. Ein Grund jedoch zu der Annahme, dass dies Charisma auf die Apostel beschränkt geblieben wäre, liegt nicht vor, wird vielmehr durch I. Kor 12¹⁰ ausgeschlossen. Aber ebensowenig ist ein Grund erfindbar, dass dies Charisma an ein kirchliches

Amt sollte gebunden sein, und selbst die römische Vorstellung, dass durch die Handauflegung der Ordination der Hl. Geist als Amtsgeist gegeben werde, kann auf grund unserer Stelle jene Behauptung nur wagen, wenn unter diesem Amtsgeist das eigentümliche Charisma der *Διάκρισις πνευμάτων* ausdrücklich verstanden wird.

Eine wünschenswerte Klarheit über die Potestas clavium wird u. E. dadurch gewonnen, dass man die Definition LUTHERS in den Art. Smalc. 37 zu grunde legt: *Die Schlüssel sind ein Amt und Gewalt der Kirchen von Christo gegeben, zu binden und zu lösen die Sünde, nicht allein die groben und wohl bekannten Sünden, sondern auch die subtilen, heimlichen, die Gott allein erkennt. Wie geschrieben steht im 19. Psalm: Wer kennet, wie viel er feilet? . . . Denn es steht nicht bei uns, sondern bei Gott allein zu urteilen, welche, wie gross und wie viel die Sünde sind.* Demgemäss gehört die Potestas clavium nicht zur Potestas iurisdictionis, sondern zur Potestas ordinis, welche nach Augustana 28 5 zu definieren ist. Der Schriftgrund ist demnach auch nicht auf einige wenige Stellen zu beschränken, deren Auslegung zweifelhaft ist, er ist vielmehr in dem ganzen Evangelium enthalten, dessen Kern die Predigt von der Vergebung der Sünden ist. Augustana 4; Apologie 4 5; De dilect. et impl. legis 38; De trad. hum. in Eccl. 6 u. s. w.¹⁾

§ 22. Luthers Lehre von der Absolution.²⁾

1. Weil der Kern des Evangeliums die Vergebung der Sünden ist, darum ist auch überall, wo das Evangelium verkündet wird, öffentlich und sonderlich, die Absolution. Sie wird in der Taufe und im Abendmahl gespendet, vor allem aber in jeder christlichen Predigt. *Taufe, Absolution (Beichte), Predigt und Sacrament soll man nicht verachten, sondern Vergebung der Sünden dadurch suchen und holen. Du hörst das Evangelium täglich, welches ist eben das Wort der Absolution. Denn Vergebung der Sünden predigen heisst nichts anders, denn absolviren oder lossprechen von Sünden.*³⁾ *Wenn ich nun predige die Vergebung der Sünden, so predige ich das rechte Evangelium. Denn die Summa des Evangeliums ist die: Wer an Christum gläubet, dem sollen seine Sünde vergeben sein. Also dass ein christlicher Prediger nimmer das Maul aufthun kann, er muss eine Absolution sprechen. — Dann es soll Niemand auf seinem heimlichen Trost stehen (durch Warten auf innerliche Verge-*

1) MÜLLER 39. 152. 115. 207.

2) Litteratur: JUL. KÖSTLIN, Luthers Lehre von der Kirche (1853), S. 26—47; Luthers Theologie² (1883) 2 520 f. — ED. STEITZ, Die Privatbeichte und Privatabsolution in der lutherischen Kirche 1854. — PFISTERER, Luthers Lehre von der Beichte 1857. — TH. KLIEFOTH, Liturgische Abhandlungen 2 (1856): Die Beichte und Absolution.

3) LUTHER, Hauspostille 5 171; Kirchenpostille 11 295. vgl. DE WETTE - SEIDEMANN 6 177.

wisserung der Gnade Gottes). *Er hat uns reichlich gnug versorget . . . Diejenigen, so bei dem Haufen der christlichen Kirchen sind, können reichlich erfahren, was Gottes Wille sei; und wenn man den Prediger horet, so horet man Gott selbst . . . Es ist die ganze Welt voll Trostes und alle Winkel voll Offenbarung gesteckt.*¹⁾ Die Potestas clavium dehnt daher LUTHER wie Augustana 28 auch auf das ganze Predigtamt aus;²⁾ das Evangelium bindet die Ungläubigen, löset die Gläubigen, und die Privatbeichte ist nichts Anderes, als die private Applicatio des Evangeliums auf den Einzelnen,³⁾ wie daher die Predigt eine Absolutio condicionalis ist, so auch die Privatabsolutio; denn *eine jede Absolutio, beyde gemein und privat, hat die Conditio des Glaubens.*⁴⁾

2. Neben dieser Allgemeinen Absolution in der Predigt des Evangeliums trat LUTHER auch für die Absolution ein, welche, ein Mittelding zwischen Predigt und Privatabsolutio, am Schluss jedes Gottesdienstes der versammelten Gemeinde verkündet werden sollte.⁵⁾ LUTHERS Formel lautet: *Lieben Freunde, weil wir alle sterblich. keine Stunde des Todes sicher sind, so demüthiget euch für Gott, bekennet in euren Herzen, dass wir alle arme Sünder seiner Gnaden und Vergebung alle Augenblick bedürfen. Und ob Gott heut oder morgen Jemand unter euch von diesem Jammerthal fordern wurde, so spreche ich als ein Pfarrherr (Prediger) aus seinem Befehl alle, die itzt hie sind und Gottes Wort hören, und mit rechter Reue ihrer Sünd an unsern Herrn Jhesum Christum glauben (also condicionaliter), los von allen Sünden im Namen des Vaters, Sohns und heiligen Geists, Amen. Gehet hin im Frieden, es sei leben oder sterben.*

In dieser „gemeinen“ Absolution, durch die Predigt überhaupt und in besonderer Weise am Schluss des Gottesdienstes, ist die Form eine zweifache. Entweder die (Annuntiativ- oder Signifikativ- oder) Deklarativ-Form⁶⁾ oder die Effektiv-(Exhibitiv-)Form: *ich spreche*

1) LUTHER, Kirchenpostille 11 169; Predigten über etzliche Kapitel des Evangelisten Matthäi 44 109.

2) LUTHER, Hauspostille 3 371. 6 296; Kirchenpostille 11 294.

3) LUTHER, An den Rat zu Nürnberg 8. Okt. 1533 (DE WETTE 4 480 f.).

4) LUTHER bei DE WETTE 4 482.

5) Die Allgemeine Beichte hat ihren Ursprung in den liturgischen Redestücken (Confessio fidei, Confessio peccatorum cum indulgentia seu Confessio generalis, Oratio pro ecclesia seu commemoratio vivorum et mortuorum, Oratio dominica), die in der Landessprache nach der Predigt in den Messgottesdienst seit der Zeit KARLS DES GROSSEN (vgl. § 88) eingefügt wurden. In seine Formula missae und Deutsche Messe hat LUTHER die Allgemeine Beichte nicht aufgenommen; aber in dem Streit gegen OSIANDER in Nürnberg 1533 (DE WETTE 4 445) trat er dafür ein, und aus dem Jahre 1540 ist uns die Formel LUTHERS überliefert (DE WETTE-SEIDEMANN 6 245).

6) Vgl. Tract de pot. et prim. Papae 31 (MÜLLER 334): Quod Christus dedit apostolis tantum potestatem spirituale, hoc est. . . . annuntiandi remissionem peccatorum.

dich los im Namen Gottes, diese jedoch nur sub *condicione poenitentiae*,¹⁾ wobei vorausgesetzt wird, dass die wirklich Zuabsolvierenden und Absolvierten nur Gott bekannt sind, weil nur Gott über das Vorhandensein der Bedingung urteilen kann. Der Gedanke ist: weil Gott laut seines Evangeliums allen Bussfertigen und an Christus Gläubigen die Sünde vergiebt, so spreche ich diese — welche Personen es jedoch sind, weiss ich nicht — im Namen Gottes los. Vermieden wird die Formel: ich vergebe dir im Namen Gottes.

§ 23. Fortsetzung. Die Privatbeichte. Die Absolutionsbefugnis und die Absolutionsform.

3. Die Art. Smalc. 38²⁾ treten für die Privatbeichte aufs wärmste ein, und LUTHER hat stets auf den Segen der Privatbeichte und der Privatabsolution hingewiesen, wie er selbst diesen Segen reichlich erfahren hat. Von der römischen Ohrenbeichte ist LUTHERS Privatbeichte durchaus verschieden; denn 1. ist die Privatbeichte nicht obligatorisch für alle Christen, sondern dem Bedürfnis des Einzelnen (*der blöden Gewissen*) überlassen.³⁾ So sehr LUTHER den Pfarrern durch die Visitatoren einschärft,⁴⁾ niemand solle zum Sakrament zugelassen werden, er sei denn vorher bei dem Pfarrherrn (zur Beichte) gewesen, so nimmt er doch eventuell den Pfarrer selbst und *andere verständige Personen, die sich selbs wohl berichten wissen*, aus, damit nicht wieder ein neuer Pabstzwang oder nöthige Gewohnheit aus solcher Beichte werde, die wir sollen und müssen frei haben; und er bekennt, dass ich D. Martin selbs etlichemal ungebeichtet hinzugehe, dass ich mir nicht selbs eine nöthige Gewohnheit mache im Gewissen.⁵⁾ 2. Wer privatim beichtet, ist nicht verpflichtet, alle Sünden zu erzählen. Doch soll man die Leute um viel Ursachen willen vermahnen zu beichten, sonderlich die Fälle, darinnen sie Rath bedürfen, und die sie am meisten beschweren.⁶⁾ Wenn aber jemand sich nicht befindet beschweret mit solchen oder grössern Sünden, der soll nicht sorgen oder weiter Sünde suchen noch erdichten, und damit eine Marter aus der Beicht machen, sondern erzähle eine oder zwei . . . Weissst du aber gar keine (welchs doch nicht wohl sollt möglich sein), so sage auch keine insonderheit, sondern nimm die Vergebung

1) Im Sinne von Augustana 12.

2) MÜLLER 321.

3) LUTHER, Auslegung des Evangelii vom 14. Sonntag nach Trinitatis (1521) 17 148 f.: „Das Nöthigen und Zwingen verwerf ich, . . . also auch die Beicht soll frei und nur gelobt sein.“ Vgl. die ernste Warnung vor der Nötigung zum Beichten in der Schrift: Von der Beichte, ob sie der Papst Macht habe zu gebieten (1521) 27 355; Acht Sermonen wider Karlstadt (1523) 28 249 f. 283 f.

4) LUTHER 23 35 f. 40 f.

5) So öfter, z. B. Hauspostille 2 251.

6) LUTHER a. a. O. 23 40.

auf die gemeine Beichte, so du für Gott thust gegen dem Beichtiger.¹⁾ Die Art. Smalc. 3 8 § 2²⁾ sagen ausdrücklich: *Die Erzählung aber der Sünden soll frei sein ein jeden, was er erzählen oder nicht erzählen will.* Nach der Lehre, die MELANTHON in *Tr. de pot. et prim. Pap.* 24 und 68 formuliert: *Tribuit (Christus) igitur principaliter claves ecclesiae et immediate,* und der Erwägung 67: *Sicut in casu necessitatis absolvit etiam laicus et fit minister et pastor alterius,*³⁾ verfährt LUTHER in entschiedenster Weise. Darum ein jeglicher Christ hat die Gewalt, die der Papst, Bischöfe, Pfaffen und Mönche haben in diesem Falle, die Sünden zu behalten oder zu erlassen.⁴⁾ Ja, ich sag weiter und warne, dass je Niemand einem Priester als einem Priester heimlich beicht, sondern als einem gemeinen Bruder und Christen.⁵⁾ Denn dazu hat Gott deinen Pfarrherrn, deinen Vater und Mutter, und deinen nächsten Christenmenschen berufen und geordnet, und sein Wort in ihren Mund gelegt, dass du Trost und Vergebung der Sünden bei ihnen suchen sollst. Darumb so ist ein iglich Christenmensch ein Beichtvater der heimlichen Beicht.⁶⁾ LUTHER beschränkt diese Privatbeichte bei einem Mitbruder keineswegs auf Notfälle, wann etwa ein Pfarrer nicht vorhanden sei, sondern er macht die Wahl des Beichtigers durchaus abhängig von dem Vertrauen, das der Einzelne dem Einzelnen schenkt. *Talibus ergo pateat aditus ad confessionem, ut quaerant et inveniant consolationem apud ministros Ecclesiae. Aut si res adeo indigna est, ut pudeat eam coram ministro proferre, in alterius Christiani et pii hominis, quisquis tandem fuerit, sinum effundant, cujus fides perspecta sit, apud eum conquerantur de iis, quae urgent et extimulant conscientiam et quaerant consilium . . . Ibi cum audierit verbum Dei de remissione peccatorum, sive ex ministro sive ex quocunque alio, erigetur et accipiet consolationem, qua sanabitur animus.*⁷⁾ Obgleich aber jeder Christ mit demselben Effekt wie der Pfarrer Beichte hören und absolvieren kann, so ist doch der Pfarrer eben das Organ der Kirche; daher hat nur der Pfarrer die Befugnis, publice in ecclesia Beichte zu hören, daher aber auch ist der Pfarrer der Beichtiger ex officio, und er sollte demgemäss der Vertrauensmann der Gemeindeglieder sein. *Wir haben wohl alle diese Gewalt* (die Sakramente reichen, predigen, Beichte hören, taufen),

1) LUTHER, Kleiner Katechismus 24 (MÜLLER 364).

2) MÜLLER 321.

3) MÜLLER 333. 341.

4) LUTHER, Kirchenpostille 11 318.

5) LUTHER, Von der Beichte, ob die der Papst Macht habe zu gebieten (1521) 27 378.

6) LUTHER, Hauspostille 5 171; Von der Beichte u. s. w. (1521) 27 376; Hauspostille 6 341; Predigten über etzliche Kapitel des Evangelisten Matthäi (1537—1540) 44 108. 117. 125; De captiv. Babyl. (1520) V 83 f.

7) LUTHER, Enarr. in Genesin (1544), IX 23. Vgl. J. KÖSTLIN, Luthers Theologie 2 525; Ed. STEITZ a. a. O., S. 15—33.

*aber niemand soll sich vermessen, dieselbe öffentlich zu üben, denn der dazu durch die Gemeinde erwählet ist Wenn ich mich wollte hinsetzen in die Kirche, ein anderer auch, und wollten alle Beichte hören, wie sollte es sich reimen?*¹⁾ Und in derselben Weise, wie in der Schrift: An den chr. Adel das Verhältnis des Geistlichen Amtes zu dem Allgemeinen Priestertum geschildert wird, stellt LUTHER hier die Absolutionsbefugnis des christlichen Bruders zu der des geordneten Amtes fest.

Die Kehrseite der Absolution, die Retention (Behalten, Binden, ligatio, Bindeschlüssel), tritt bei LUTHER sehr zurück; wo sie jedoch behandelt wird, ist sie ganz der Lehre LUTHERS von der Absolution konform. a) Eine Retention liegt in jeder Predigt des Evangeliums. *Die Jurisdiction (d. h. der Bann) gehöret zu öffentlichen Sünden; darneben sind vielmehr heimlicher Sünde, welche man nicht anders binden und strafen kann, denn ingemein durchs Predig-Ampt. Also bindet die Predigt alle Ungläubigen und gibt dagegen zugleich allen Gläubigen Vergebung, ja auch demjenigen, so durch die Jurisdictio gebunden: wenn er durch die Predigt wieder zum Gehorsam und Glauben käme, so wäre ihm fur Gott vergeben; wiewohl er sich hernach wiederumb mit der Kirchen auch versöhnen soll, als die er auch beleidiget hat.*²⁾ Also Absolution bei vorläufig bestehen bleibender Exkommunikation. b) Wohl nur zufällig findet sich eine ausdrückliche Retention mit der Absolutionsformel am Schluss des Gottesdienstes nicht verbunden. Dagegen kennt LUTHER eine *Privata damnatio a fratre*, die in der brüderlichen Zurechtweisung, in brüderlichem Strafen besteht.³⁾ c) Wiederum liegt es in der Natur der Sache, dass in der Privatbeichte, weil sie freiwillig ist und keinen Zwang kennt, auch betreffs dessen, was man in der freiwilligen Beichte beichten will, die Retention, der Bindschlüssel, nur ausnahmsweise zur Anwendung kommt. Wohl redet LUTHER oft und stark von dem Binden der Sünden, aber er versteht darunter neben dem allgemeinen Binden durch die Predigt den Akt der Potestas iurisdictionis der Kirche, den öffentlichen gemeindlichen Akt der Exkommunikation gegen öffentliche, der Christenheit klar vorliegende Sünden, nachdem brüderlicher und kirchlicher Zuspruch vergeblich gewesen und die Busse verweigert worden ist. Dies Binden setzt die Beichte nicht voraus, ist somit keine Sache der Privatbeichte, überhaupt keine Sache der Potestas ordinis, sondern der Potestas iurisdictionis; sie hat als Korrelat nicht die Absolution, sondern die Rekonkiliation, und ist in diesem Zusammenhange nicht zu behandeln.

Die drei von LUTHER über die Privatbeichte aufgestellten Grundsätze: 1. die völlige Freiwilligkeit jedes Christen, ob er beichten wolle oder nicht; 2. die völlige Freiwilligkeit jedes Christen, welche Sünden

1) LUTHER, Kirchenpostille 11 319.

2) LUTHER, An den Rat von Nürnberg am 8. Okt. 1533 (DE WETTE 4 482).

3) J. KÖSTLIN, Luthers Theologie 2 530.

er beichten wolle; 3. die völlige Freiheit jedes Christen, wen er zum Beichtiger nehmen wolle, ob den Pfarrer oder irgend einen christlichen Bruder, ohne dass die Person des Beichtigers irgend einen Einfluss auf Wesen und Wirkung der Absolution hätte, sind von weittragender Bedeutung. Es ist nämlich 1. darin die Garantie für evangelischen Vollzug der Privatbeichte gegeben. Dass das Beichtinstitut in der evangelischen Kirche in weitesten Kreisen in Wegfall gekommen ist, hat seinen Grund in dem Misbrauch desselben, den der Pietismus mit dem Beichtinstitut selbst beseitigte, in dem Mangel an kirchengesetzlichen Bestimmungen hinsichtlich des Beichtsiegels, was eine Hinderung des Vertrauens zu der Diskretion der Träger des Geistlichen Amtes bedeutet, jedoch auch in der Erschlaffung des Bedürfnisses nach der Beichte, was wohl einerseits auf Erschlaffung des Sündenbewusstseins und anderseits auf ungesunder Steigerung des individuellen Bewusstseins gegenüber dem brüderlichen und kirchlichen Gemeinschaftsgefühl beruht. Gewiss ist mit F. L. STEINMEYER¹⁾ das (selbstverständlich: unerzwungene) Wiederaufleben der Privatbeichte zu wünschen, ob auch nicht die spezielle Seelsorge darauf einzuschränken ist. W. LÖHE in Neuendettelsau ist es seiner Zeit gelungen, die freiwillige Privatbeichte als Gemeindesitte wieder einzuführen. 2. sind jene Grundsätze das unbedingt Feste, was LUTHER trotz aller Wandlungen seiner Beichtanschauung während seines ganzen Reformatorlebens aufrecht erhalten hat, die unantastbaren Bedingungen, unter denen überhaupt von Privatbeichte in der evangelischen Kirche die Rede sein konnte.

Der Gegensatz gegen die verderbliche römische Praxis einerseits, der Gegensatz gegen die Schwarmgeister und den verderblichen Misbrauch evangelischer Freiheit anderseits, vor allem auch die eigene Erfahrung von dem Segen der Privatbeichte und der Privatabsolution, das sind die Faktoren, welche LUTHERS Anschauung von der Beichte und der Absolution bestimmt haben. Je nach dem Gesichtspunkt, welcher überwiegt, haben die Äusserungen LUTHERS eine verschiedene Färbung; die Verschiedenheit kann sich zu vollständigem Widerspruch steigern, und es fehlt nicht an Äusserungen, die zu unhaltbaren Höhen sich verirren. So giebt es Aussprüche, in welchen LUTHER mit wünschenswertester Deutlichkeit die Absolution auch der Privatbeichte deklaratorisch definiert (Verkündigung der Sündenvergebung),²⁾ dann wieder solche, in denen er in der allgemeinen und in der privaten Absolution nur von einer Absolutio condicionalis („allen Bussfertigen und Gläubigen“) etwas wissen will.³⁾ Dann wieder, besonders in der Schrift: Von den Schlüsseln 1530, will er nichts von Condicio, nichts von irgend einer Ungewiss-

1) F. L. STEINMEYER, Die spezielle Seelsorge in ihrem Verhältnis zur allgemeinen (1876).

2) z. B. LUTHER, Hauspostille 5 170.

3) LUTHER, An den Rat zu Nürnberg am 8. Okt. 1533 (DE WETTE 4 482).

heit wissen; er nennt das einen Feihlschlüssel: *ungewisser Ablass ist kein Ablass; ja es ist Trügerei und Büberei . . . Ungewiss muss der Ablass aber sein, weil die Reue ungewiss ist, darauf er steht.*¹⁾ Die rechte Absolution ist aber Christi Werk und unser Werk, einerlei Werk, nicht zweierlei; thut euer Werk, so ist meines schon geschehen; bindet und löset ihr, so habe ich schon gebunden und gelöset (S. 169 f.). *Wer nicht gläubet, dass er los sei und seine Sund vergeben, der solls mit der Zeit auch wohl erfahren, wie gar gewiss ihm seine Sunde itzt vergeben sind gewest, und er's nicht hat wöllen gläuben* (S. 172). Also auch den Ungläubigen werden in der Absolution die Sünden objektiv vergeben, der Clavis ist nicht condicionalis. Allerdings: *wer's nicht annimpt, der hat freilich nichts; der Schlüssel feihlet darumb nicht Ein König gibt dir ein Schloss: nimpst du es nicht an, so hat der König darumb nicht gelogen noch gefeihlet, sondern du hast dich betrogen und ist deine Schuld, der König hats gewiss gegeben* (ebenda). Nehmen wir diese Ansprüche für sich, so liegt ihnen augenscheinlich die Identifizierung von Verkündigung des Evangeliums und Absolution, die so häufig bei LUTHER sich findet, zu grunde. Der Kern ist der Gegensatz gegen die römische Lehre, dass durch das vollkommene Werk unserer Reue und Busse Christus und seine Versöhnung erst erworben werden; es kommt LUTHER darauf an, zu betonen, dass in Christus Vergebung der Sünden für Alle da sei, für dich in der Beichte da sei; der Glaube wird durch diese vor allem Glauben in Christo vollbrachte Erlösung und ihre Zusicherung erweckt, dass der Mensch darauf sein Vertrauen setze; verweigert er den Glauben, so ist die Vergebung für ihn doch da, obgleich er keinen Gebrauch davon macht. Die Absolution ist die Verkündigung und auf den Einzelnen applizierte Versicherung dieser objektiv in Christo vorhandenen Versöhnung und Erlösung; sie würde damit nicht über die deklaratorische Bedeutung hinausgehen. Allein verwirrt wird diese Gedankenreihe durch eine andere, in welcher LUTHER bei der Beichte, um die hohe Wichtigkeit derselben ins Licht zu stellen, mit dem weiteren Sakramentsbegriff, ähnlich wie Apologie 7 De Num. et Usu Sacram. § 14—17,²⁾ operiert. Nicht nur stellt er göttliches Wort, Taufe, Abendmahl, Gewalt der Schlüssel oder Absolution zusammen, als *welches sichtliche Ding und Zeichen sein*;³⁾ nicht nur sagt er: *Also hat Gott zu unser Zeit, im Neuen Testament, uns gegeben die Taufe, das Sakrament des Altars, die Absolution, auf dass wir Christum aufs Allernäheste hätten, nicht allein im Herzen, sondern auch auf der Zunge, dass wir ihnen (ihn) können*

1) LUTHER 31 147. 142.

2) MÜLLER 204.

3) LUTHER, Predigten über das dritte und vierte Kapitel Johannis (1537—1540)

*fühlen, greifen und tapen,*¹⁾ sondern er steigert diese Gedanken in der Schrift: Wider die 32 Artikel der Theologen zu Löwen 1545, These 35: *Gerne bekennen wir, dass die Busse ein Sacrament sei, so ferne die Absolutio der Schlüssel und Glaube des Büßers dazu komme. Denn es hat in sich die Verheissung und Glauben der Vergebung der Sünden, umb Christus willen.*²⁾ Wo freilich bei der Busse und Beichte die sichtbaren Zeichen oder Elemente seien, die doch zum Sakrament gehören, giebt LUTHER nicht an, möglicherweise hat er die Handauflegung im Auge, unter welcher nach der Samstagsvesper die Absolution in der Kirche erteilt wurde; wohl aber wendet LUTHER seinen objektiven Sakramentsbegriff darauf in der Weise an, dass er *Enarr. in Gen.* v. J. 1544 schreibt³⁾: *In scriptura sancta autem sunt reales benedictiones, non imprecativae tantum, sed indicativae et constitutivae, quae hoc ipsum, quod sonat, re ipsa largiuntur et afferunt . . . Sed benedictio promissionis et fidei et praesentis doni haec est: Ego absolvo te a peccatis tuis in nomine Patris et Filii et Spiritus Sancti, hoc est, reconcilio animam tuam cum Deo, aufero a te iram et indignationem Dei, et constituo te in gratiam, do tibi haereditatem vitae aeternae et regnum coelorum.* Und im Kleinen Katechismus heisst es: *Gläubest du auch, dass meine Vergebung Gottes Vergebung sei? Wie du gläubest, so geschehe dir. Und Ich aus dem Befehl unsers Herrn Jesu Christi vergebe dir deine Sünde im Namen des Vaters und des Sohns und des heiligen Geistes.*⁴⁾ Festgehalten wird bei alle dem, dass nur Gott es ist, der Sünden vergeben und absolvieren kann, nicht weniger aber auch der Grundsatz, dass jeder christliche Bruder der Beichtiger sein und als Beichtiger dieselben Worte mit demselben Effekt gebrauchen kann. Die Frage wird freilich nicht beantwortet, wie die Änderung des Verhaltens eines christlichen Bruders oder Pfarrers zu meinen Sünden (ich vergebe dir) die Änderung des Verhaltens Gottes zu meinen Sünden bedeuten könne; auch nicht die Frage, welchen Effekt die menschliche und göttliche Vergebung in dem Falle habe, wenn die Busse heuchlerisch und der Glaube trügerischer Vorwand ist.

Die lutherischen Dogmatiker behaupten zwar einstimmig eine nicht bloss signifikative und deklarative Absolution, sondern eine effektive und reale, aber sie wollen diese effektive Absolution nur *Peccatoribus contritis et poenitentibus*, also *sub condicione poenitentiae et fidei* erteilt wissen. Unter dieser Voraussetzung wird von HUTTER, GERHARD, BAIER, HOLLAZ nicht nur die Realität und Effektivität der Absolution mit hohen Worten gepriesen: *Quod enim voce ministri signi-*

1) LUTHER, Predigten über das dritte und vierte Kapitel Johannis (1537—1540) 47 82.

2) LUTHER 65 173.

3) LUTHER VII 52.

4) MÜLLER 364.

*ficatur, id ipsum revera contritis et credentibus, voce illa mediante, praestatur et exhibetur, vel confirmatur divinitus, tam firmiter, ac si coram Christus ipsemet poenitenti diceret, quod paralytico dixit Mt 9² 1); — auch die Macht der solche Gnaden spendenden Diener der Kirche wird hoch erhoben: *Ministri per Verbum Dei peccatores realiter et effective convertunt, regenerant etc., ergo etiam realiter et effective peccata remittunt* 2). Eigentümlich schwankend sind die lutherischen K.O., nicht zwar in betreff der *Conditio poenitentiae et fidei*, diese fehlt bei keiner, wohl aber in betreff der Deklarativ- und Effektivform. Eigentümlich stellt die *Nürnberg*er K.O. 1533 beide Formeln zur Auswahl, *ich verkündige dir solliche vergebung aller deiner sünde* und *ich sag dich frey ledig vnd loss aller deiner sünde*; während die *Cölnische Reformation* 1543; die *Bergedorfer* K.O. 1544; die *Waldecksche* K.O. 1556; die *Mecklenburger* K.O. 1552. 1554. 1557; die *Wittenberger* 1559. 1565 u. s. w. die Deklarativform haben, ziehen die *Sächsische* K.O. 1539; die *Pommersche* 1542; die *Braunschweigische* 1543; die *Braunschweig-Lüneburger* 1564 und viele andere die Effektivform vor 3). Gleichwohl enthält die *Cölnische Reformation* den Satz, welcher auch in andere K.O. übergegangen ist: *das die Pastoren vnd diener der Sacramenten, niemandt zur Communion zulassen, er habe dann zufür von seynem Pfarreren, oder denn anderen ordentlichen dieneren der Sacramenten, die priuat Absolution entpfangen . . . Vnd so das ergernüss offentlich were . . so soll die Absolution verzogen werden, biss das ergernüss offentlich abgeschaffet seye* 4). Unter den neueren Agenden hat die *Preussische* und die *Anhaltische* die Deklarativform, während die Agenden strenger lutherischer Observanz die Effektivform beibehalten haben 5).*

§ 24. Calvins Auffassung der Absolution. Ergebnis.

Die mancherlei Gesichtspunkte und Interessen, welche von LUTHER her in der lutherischen Kirche die Lehre von der Beichte und Absolution verwirrt haben, machen bei CALVIN 6) einer klar durchgeführten Anschauung platz. Jede Beziehung auf den Sakramentsbegriff weist CALVIN ab und bezieht die Ausübung der Schlüsselgewalt lediglich auf die Predigt des Evangeliums und die Handhabung der Kirchenzucht 7).

1) J. G. BAIER, *Compendium Theologiae positivae* ed. Ed. PREUSS (1864), pag. 634.

2) HOLLAZ bei H. SCHMID, *Die Dogmatik der evangelisch-lutherischen Kirche* 6 (1876) S. 457.

3) H. HERING, *Hülfsbuch zur Einführung in das liturgische Studium* (1888), S. 189—194. — J. W. F. HÖFLING, *Liturgisches Urkundenbuch* (1854), S. 59—70.

4) RICHTER 245

5) H. HERING a. a. O. 211 f.

6) CALVIN, *Institutio christ. relig.* (1559) III 4 12—23 (Corp. Ref. 30 466 f.).

7) ED. STEITZ a. a. O. 155—160. — STEITZ-HAUCK, *Art. Schlüsselgewalt* in RE²

CALVINS Sätze sind diese: 1. Es giebt eine zweifache Absolution, die eine dient dem Glauben, die andere gehört zur Kirchenzucht. 2. Die Absolution, sofern sie dem Glauben dient, ist nichts Anderes, als das der Verheissung des Evangeliums entnommene Zeugnis von der Vergebung der Sünden. 3. Die Absolution ist condicional, ihre Bedingungen sind Busse und Glauben. 4. Über das Vorhandensein dieser Bedingungen müssen Menschen ungewiss sein, so dass die Vergebung und Behaltung der Sünden von keinen Richtersprüchen menschlicher Gerichte abhängt. 5. Die Diener des göttlichen Wortes können darum auch nur bedingungsweise absolvieren. 6. Kraft dieses Wortes können sie Allen, wenn sie an Christus glauben, die Vergebung zusagen; wenn sie Christus nicht ergreifen, die Verdammnis verkündigen. 7. In dieser Ausübung ihres Amtes können sie darum auch nicht irren, weil sie nicht mehr verkündigen, als was Gottes Wort ihnen befiehlt. 8. Der Sünder kann diese in sich gewisse und unzweifelhafte Absolution sich aneignen, sobald die einfache Bedingung: Ergreifung der Gnade Christi, ihr beigelegt wird in dem Wort des Herrn: dir geschehe, wie du geglaubt hast. 9. Die andere Absolution, welche einen Bestandteil der Kirchenzucht bildet, hat nichts mit den geheimen Sünden zu thun, sondern tilgt nur das der Kirche gegebene öffentliche Ärgernis. 10. Auch darin folgt die Kirche der untrüglichen Regel des göttlichen Wortes. Kraft dieses Wortes verkündet sie, dass alle Ehebrecher, Diebe, Mörder, Geizige, Ungerechte keinen Teil am Reiche Gottes haben, und in diesem „Binden“ kann sie nicht irren. Mit eben diesem Wort löst sie die Bussfertigen, denen sie Trost bringt. Weder die Privatbeichte noch die Privatabsolution misbilligt CALVIN, obgleich er sie wie LUTHER dem Bedürfnis der Einzelnen freistellt. Für jene beruft er sich auf Jak 5 16, erkennt jeden Christen als Beichtiger an, empfiehlt jedoch den, welchem durch die Amtsberufung die Predigt des Evangeliums ordentlicher Weise übertragen sei. Für diese ist ihm Mt 9 2 massgebend. *At vero quum de clavibus agitur, semper cavendum est, ne facultatem aliquam somnicmus ab Evangelii praedicatione separatam*¹⁾. Die Annuntiativform ist demnach selbstverständlich. Die Diener des Wortes sind *Testes remissionis ac sponsores*, und so ist der uneigentliche Ausdruck zu verstehen, *ut ipsi dicantur remittere peccata et animas solvere*²⁾.

Folgende Gesichtspunkte dürften bei dem Spenden der Absolution zu beachten sein:

1. Unbedingt festzuhalten ist die Wahrheit, dass Gott allein es ist, welcher Sünden vergiebt und behält, und dass wir keines andern Mittlers der Gnade Gottes bedürfen, als des Herrn Jesus Christus.

2. Alle menschliche Funktion kann nur in der Darreichung des

1) CALVIN, Instit. chr. rel. III 4 14. (Corp. Ref. 30 468).

2) Ebenda § 12 (l. c. 466).

göttlichen Wortes von der in Christo geschehenen Erlösung und von den Verheissungen Gottes bestehen, wer immer diese Funktion vollzieht.

3. Busse und Glaube sind nicht *Causae effectivae*, sondern *Causae instrumentales* der Sündenvergebung. Bei Gott ist viel Vergebung, in Christo längst für alle Welt, auch für mich, erworben. Es gilt nur, sie mir anzueignen und ihre Seligkeit zu erfahren. Die Aneignung geschieht durch den Glauben, welcher durch die Verkündigung der auch für mich vorhandenen Sündenvergebung erweckt und gestärkt wird. Die Form der Absolution kann in diesem Falle nur *annuntiativ* sein. Da es sich aber um Glauben an die sündenvergebende Gnade handelt, so kann Glaube nicht ohne Sündenerkenntnis und nicht ohne Reue sein; die Entschiedenheit der gläubigen Hinwendung zu Gott steht in geradem Verhältnis zu der bussfertigen Abwendung von den Sünden. Insofern sind Busse und Glaube die Bedingungen, nicht des Erwerbes, sondern der Aneignung der von Christo erworbenen Sündenvergebung.

4. Da der Glaube die Absolution Gottes dem Christen aneignet, so kann jede Absolutionsform, welche auf bereits Bussfertige und bereits Gläubige Bezug nimmt, nicht den Sinn des Mitteilens der Sündenvergebung haben, sondern nur den Sinn der Bestätigung des durch den Glauben bereits Empfangenen und der Ermutigung, das Vertrauen und den Trost der Vergebung festzuhalten. Ob dabei die kondicionale Effektivform („ich spreche alle Bussfertigen und Gläubigen los“) oder die schlichte Annuntiativform angewendet wird, — der Sinn kann nur der der Annuntiation im Namen Gottes sein, und zwar der kondicionalen Annuntiation.

5. Mit jeder Absolution ist stillschweigend oder ausdrücklich die Retention verbunden, welche in dem Zeugnis besteht, dass Christus für die Unbussfertigen und Ungläubigen vergeblich gestorben sei.

6. Es ist der Unterschied zwischen allgemeiner Absolution und Privat-Absolution festzuhalten. Jene geschieht in jeder Verkündigung des Evangeliums und im besonderen ausdrücklich am Schluss der Predigt und, seit der Pfälzer K. O. 1563 in der reformierten, seit Ende des 17. Jahrhunderts durch das Vorgehen des Pietismus auch in der lutherischen Kirche Deutschlands, nach vorausgegangener allgemeiner Beichte bei der Vorbereitung zum Hl. Abendmahl. Der Natur der Sache nach kann die Absolution in diesen Fällen wiederum nur die kondicionale Annuntiation sein. LUTHER redet, wo er den Wert der Beichte und Absolution hervorhebt, meistens von der Privat-Beichte und Privat-Absolution. So wünschenswert das Bedürfnis hiernach in der Gemeinde ist, so ist die Freiwilligkeit der Privat-Beichte und die Freiwilligkeit des Beichtenden in Bezug auf die zu beichtenden Sünden, ebenso die Macht jedes christlichen Bruders, mit demselben objektiven Effekt Beichte zu hören und Absolution zu erteilen, als evangelischer Grundsatz festzuhalten. Nur in besonderen Fällen, wo die Exploration

zur relativen Sicherheit der Erkenntnis des Herzenszustandes führt, ist geängsteten Gewissen gegenüber, welche zu glauben nicht wagen, eine Annuntiativform ohne Kondicion anzuwenden in dem Sinne der Versicherung, dass du bei Gott in Gnaden stehst und dir deine Sünden vergeben sind. Es ist die Höhe der Privatseelsorge, aber für den Seelsorger und seinen Pflegling eine gefährliche Höhe.

7. Von der Absolution bzw. Retention, welche zu den vornehmsten Funktionen des Geistlichen Amtes als solchen gehört, ist begrifflich genau zu unterscheiden die mit der Rekonziliation und deren Korrelat, dem Bann und der Busszucht, verbundene Absolution und Retention. Hierbei handelt es sich um öffentliche und Allen erkennbare Sünden, wodurch auch die Gemeinde geärgert wird; die Busszucht zu handhaben ist nicht Aufgabe des Geistlichen Amtes als solchen, sondern des Kirchenregimentes, als dessen Beauftragter eventuell der Träger des Geistlichen Amtes fungiert; sie gehört nicht zur *Potestas ordinis*, sondern zur *Pot. iurisdictionis* der Kirche.

§ 25. Das Wort Gottes und die Sakramente.

Die prinzipale Thätigkeit des Geistlichen Amtes auch in der Absolution ist die Verkündigung oder Darreichung des Wortes Gottes. Die römische Kirche kennt diese Funktion nicht unter den Funktionen ihres Priestertums, die evangelische Kirche stellt sie in den Mittelpunkt ihres Dienstes. Selbst die Sakramente fallen nach den Bekenntnissen der evangelischen Kirche unter den Begriff des Wortes Gottes. Sie sind Augustana 13 *signa et testimonia voluntatis Dei erga nos, ad excitandam et confirmandam fidem in his, qui utuntur, proposita.*¹⁾ Das Wort Gottes ist es, welches die Cärimonie zum Sakrament macht, *et ceremonia est quasi pictura verbi et sigillum, . . . et sicut verbum ad hanc fidem excitandam traditum est, ita sacramentum institutum est, ut illa species incurrens in oculos moveat corda ad credendum* (Apologie Art. 12 De Missa § 69—73).²⁾ *Sicut verbum incurrit in aures, ut feriat corda: ita ritus ipse incurrit in oculos, ut moveat corda. Idem effectus est verbi et ritus, sicut maculare dictum est ab Augustino, sacramentum esse verbum visibile, quia ritus oculis accipitur et est quasi pictura verbi, idem significans, quod verbum. Quare idem est utriusque effectus* (Apologie Art. 7 De Num. et Usu Sacr. § 5).³⁾

Die Darreichung des Wortes Gottes in Predigt und Sakrament ist allerdings die höchste Funktion, welche ein Mensch vollziehen kann, und wie das Allgemeine Priestertum den Christenstand um des Wortes

1) MÜLLER 41 f.

2) MÜLLER 264 f.

3) MÜLLER 202.

Gottes willen zu dem höchsten Stande macht, so giebt es innerhalb der Christenheit kein Amt höherer Würde als das Geistliche Amt, weil es namens der Kirche Christi das Wort Gottes in der Gemeinde zu verwalten hat. Es ist freilich nur Menschenwort, welches wir zu reden vermögen, aber das letzte und eigentlichste Subjekt dieses Menschenwortes soll unter gewissen Bedingungen Gott selbst sein. Ὑπὲρ Χριστοῦ οὐκ ὑπάρχει ὡς τοῦ θεοῦ παρακαλοῦντος δι' ἡμῶν (II. Kor 520) soll von unserem Worte gelten; das, was durch uns verkündet wird, soll eine Δύναμις θεοῦ sein, εἰς σωτηρίαν παντὶ τῷ πιστεύοντι (Rm 116), ein Λόγος ἀληθείας, wodurch Gott Menschenseelen neu gebiert (Jak 118), ein Λόγος θεοῦ, wodurch Menschen aus unvergänglichem Samen von oben her geboren werden (I. Pt 123. 25). Ist das Wort der Verkündigung nicht so beschaffen, so kann die evangelische Kirche wohl eine philosophische Weisheitsschule oder eine asketische Anstalt sein, aber die Kirche Jesu Christi ist sie nicht. Wir haben von gewissen Bedingungen gesprochen, unter denen unser Wort der Verkündigung die Autorität und die Kraft des Wortes Gottes haben kann und soll. Welches sind diese Bedingungen? Für das Wort in den Sakramenten ist die Antwort nicht schwer. Apologie 12 De Missa § 69. 70 heisst es: *Et quia in sacramento duo sunt, signum et verbum: verbum in N. Test. est promissio gratiae addita. Promissio N. Test. est promissio remissionis peccatorum Lc 22 19. Verbum igitur offert remissionem peccatorum.*¹⁾ Das Wort Gottes also in den Sakramenten ist die Verheissung Gottes von der Vergebung der Sünden, und indem wir dieses Wort verkünden, ist das Wort unserer Verkündigung Gottes Wort. Die Promissio Dei bei der Dispensation der Sakramente tritt jedoch in bestimmtem und von der Kirche festgelegtem Wortlaut, in Recitation einzelner Schriftworte oder in freier Formulierung auf. Die Dispensation der Sakramente ist eine liturgische Handlung; nicht der Dispensator hat die Formel der Promissio Dei geschaffen, sondern die Kirche hat in dem bestimmten Schriftwort bzw. in freigebildeter Formel das Wort Gottes erkannt und erfahren, sie ist es, die dafür bürgt, dass das Schriftwort bzw. die Formel die Promissio Dei wirklich ist. Somit tritt nicht der Dispensator mit seiner Person für die Wirklichkeit der Promissio Dei und für die Verkündigung des Wortes Gottes in den Sakramenten ein, sondern die Kirche, *et sacramenta et verbum propter ordinationem et mandatum Christi sunt efficacia, etiamsi per malos exhibeantur.*²⁾

Ganz anders liegt es hinsichtlich der Predigt. Sie hat das Wort Gottes zu verkünden; aber nicht die Kirche hat es formuliert, nicht die Kirche bürgt dafür, dass die Verkündigung Wort Gottes ist, sondern

1) MÜLLER 264.

2) Augustana 8 (MÜLLER 40).

der Prediger selbst hat dafür einzustehen. Welches sind nun hier die Bedingungen für den Inhalt unseres Wortes in der Predigt, damit es Gottes Wort sei?

Auch auf diese Frage würde die Antwort nicht schwer sein, wenn nicht seit der Reformation die Dogmatik sowohl der lutherischen als der reformierten Konfession dem Begriff des Wortes Gottes, das Gegenstand der Predigt ist, einen heterogenen Inhalt gegeben hätte. Sie identifiziert Wort Gottes und Hl. Schrift. Es steht wohl ausserhalb aller Diskussion, dass dieser Identifizierung ein unveräusserliches religiöses Moment zu grunde liegt. Es ist ja ein kostbares Erbgut unserer evangelischen Kirche, dass mit dem Glaubensleben des evangelischen Christen die Ehrfurcht vor der Hl. Schrift unlöslich verwachsen ist. Wer die Hl. Schrift antastet, tastet den Augapfel der evangelischen Kirche an. Eine der grössten, vielleicht die grösste That deutscher Reformation ist die Verdeutschung der Bibel, damit die Bibel ein Gemeingut evangelischer Christenheit werde. Der unvergleichliche Wert der Bibel ist der unvergleichliche Wert der Offenbarung Gottes, deren einzige literarische Urkunde sie ist. Allein ebenso sehr sollte es ausser aller Diskussion stehen, dass diese Identifizierung in der Praxis der Kirche, besonders im Kultus, völlig undurchführbar ist, obgleich angeblich für die Praxis des Christenlebens ihr Wert unbezweifelt sein soll. Sie fordert nicht nur die Inspiration des hebräischen und griechischen Grundtextes, auch die Inspiration einer bestimmten Textrezension — aber welcher? —, sie fordert, da für die Gemeinde der Grundtext unverwertbar ist, auch die Inspiration einer bestimmten deutschen Übersetzung — aber welcher? —, und da die Übersetzung einer mannigfachen Auslegung fähig ist, auch die einer bestimmten Auslegung — aber welcher? Nur die römische Kirche genügt den Anforderungen; ihr ist nur eine Übersetzung göttlich sicher, die Vulgata, und göttlich sicher nur eine Auslegung, die der kirchlichen Tradition. Die evangelische Kirche verwirft die römische Prätension, — aber wird sie nicht von jener Identifizierung aus stets auf dieselbe Bahn getrieben? Für den Kultus würde die Gleichung: Hl. Schrift = Wort Gottes als einfachste und notwendige Folgerung in sich schliessen, dass, wenn der Gemeinde reines Gotteswort dargereicht werden soll, die Verkündigung desselben in schlichte Schriftverlesung sich umsetzen müsste unter Verpönung jedes menschlichen Zusatzes. Diese Konsequenz aber wird höchstens in der orientalischen Kirche gezogen mit ihrem Reichtum an Schriftverlesung und ihrem Mangel der Predigt, sonst nirgends. Aber die evangelische Kirche kann die Predigt nicht entbehren; doch welche Stellung hat sie bei Festhaltung der Identität von Wort Gottes und Hl. Schrift? Sie teilt nicht die Qualität des göttlichen Wortes mit der Bibel, aber sie ist die menschliche Erklärung, Auslegung, Anwendung des Wortes Gottes. Wer erkennt den mitwirkenden richtigen Gedanken, den die

Homiletik durch die Forderung der „Biblizität“ der Predigt bezeichnet? Gleichwohl ist die Auskunft nicht brauchbar. Abgesehen von der auch hier notwendigen Ausdehnung der Inspiration auf eine bestimmte Textrezension und Übersetzung wird durch jene Auskunft das Wort Gottes seiner Verständlichkeit ohne menschliche Hilfe beraubt. So wie es vorliegt, ist es für die Gemeinde nicht brauchbar, menschliche Kunst muss dem göttlichen Meister erst zu Hilfe kommen. Je grösser die Unentbehrlichkeit der Predigt als Auslegung des Wortes Gottes angeschlagen wird, desto geringer die Brauchbarkeit des Wortes Gottes ohne Auslegung und umgekehrt. Aber auch: je unentbehrlicher die Auslegung, die doch nur durch gelehrte Arbeit erreicht wird, desto mehr wird die Gemeinde in ihrem Heilsverständnis abhängig gemacht von einem Schriftgelehrtentum, das allein den Schlüssel der Erkenntnis hat und das sich, wenn es Autorität haben soll, mit dem Nimbus der göttlich Wissenden umgeben muss. Doch auch unter allen diesen Voraussetzungen wird man das Wort Gottes nicht vor Diskreditierung zu retten vermögen. Denn soll die Bibel das Wort Gottes bleiben, so ist in derselben für die christliche Gemeinde zu scheiden zwischen gültigem oder massgebendem und nicht gültigem oder unmassgeblichem Worte Gottes; nicht nur die levitischen Opfer- und Reinigungsgesetze, nicht auch nur der Lagerkatalog in Num. und die Verteilung des Landes in Josua, auch das Sabbathgebot im Dekalog (Augustana 28) und zahlloses Andere wird als ungültiges Wort Gottes von dem gültigen zu scheiden sein. Doch wo ist der sichere Massstab, was in dem Worte Gottes gültig und massgebend sei, was nicht? Man erkennt eine Stufenfolge der Offenbarung oder, wenn man will, eine Entwicklung der Offenbarung vom Niederen zum Höheren an; in verschiedenen Phasen der Entwicklung repräsentiere das Alte Testament die frühere Offenbarungsstufe, das Neue Testament die spätere und auch für den Gebrauch des Alten Testaments allein massgebende Stufe: der Augustinische Satz: *Novum testamentum in Vetere latet, Vetus in Novo patet*. Selbstverständlich würde die Sammlung Hl. Schriften, welche wir das Neue Testament nennen, als das massgebende Wort Gottes nur unter der Voraussetzung verwertbar sein, dass es eine einheitliche göttliche Grösse ist. Ist es das? Deckt sich die Sühnungslehre des PAULUS mit der des Hebräerbriefes, die Rechtfertigungslehre der Johanneischen mit der der Paulinischen Schriften? Und wie ist es, wenn man die Darlegung des PAULUS in I. Kor. 7 der Heiligkeit und keuschen Würde der Ehe nicht entsprechend findet oder über den Vorzug der Ehelosigkeit vor dem ehelichen Stande mit guten Gründen anderer Meinung ist, oder wenn man dem Glaubensbegriff des PAULUS folgend nicht mit JAKOBUS die Werke als den belebenden Geist des Glaubens ansehen kann? Will man denn im Neuen Testament wiederum scheiden zwischen gültigem und ungültigem, mehr noch: zwischen wahren und falschem Worte Gottes? Oder will man die

Identität des Wortes Gottes und der Hl. Schrift aufgebend doch das Prinzip festhalten, dass das Wort Gottes mit dem Umfang irgend eines litterarischen Produktes sich decke, und demgemäss aus der Hl. Schrift Bücher und in den Büchern Kapitel und in den Kapiteln Verse aussondern mit der Behauptung, das Ausgesonderte sei das Wort Gottes, das Übrige nicht? Wir verstehen, wie man zu solcher Auskunft der Verlegenheit gelangen kann; dass sie jedoch nicht mehr als unhaltbares Produkt der Verlegenheit ist, wird niemand verkennen.

§ 26. Die Dignität der Predigt als einer Form des Wortes Gottes.

Es wird vor allem darauf ankommen, den Grund der Verwirrung deutlich zu erkennen und festzuhalten: die Identifizierung des Wortes Gottes mit irgend einem Ganzen oder irgend einem Teile eines litterarischen Produktes. Die Hl. Schrift ist ein litterarisches Produkt und als solches die litterarische Quelle und Urkunde der Offenbarung Gottes, welche Grundlage und Inhalt des Christentums ist. Wertvoll ist das Wort CALVINS, Praefatio in Chrysostomi homilias (Corp. Ref. 37⁸³⁵): *Libere, inquam, iudicemus de omni scripto, modo reverenter ac sobrie, nec quidquam nisi examine adhibito recipiamus. Nam et quae scripserunt omnes Christi servi, ea profecto lege exempta esse noluerunt, quam ipsis quoque angelis Paulus praescribit* (Gal 1, 8. 9).

Das Postulat des christlichen Offenbarungsglaubens ist unanfechtbar, dass Gott, weil er heilbringend für alle Geschlechter der Menschen sich geoffenbart hat zu einer bestimmten Zeit, auch dafür werde Sorge getragen haben, dass alle Geschlechter der Menschen diese seine Offenbarung zu ihrem Heile richtig zu erkennen in der Lage sind. Da nun die litterarische Quelle für das Verständnis der geschehenen Offenbarung Gottes ausschliesslich in der Hl. Schrift, besonders im Neuen Testament, thatsächlich vorliegt, so folgt aus jenem religiösen Postulat mit Notwendigkeit, dass in den Grenzen dieses Postulates die Infallibilität der Hl. Schrift selbst, besonders des Neuen Testaments, zur unantastbaren Würde eines religiösen Postulates erhoben wird. Normalerweise ist hierbei die Frage entscheidend, welches die Grenzen des Postulates sind; soll das Postulat nicht das Urteil eines vergänglichen, willkürlichen, also nicht notwendigen Gebildes des religiösen Gefühles an der Stirne tragen, so muss es darauf verzichten, der Hl. Schrift, besonders dem Neuen Testament, eine Beschaffenheit anzudichten, welche thatsächlich ihm nicht eignet, es hat vielmehr Gott darin zu ehren, dass es seine Wege und die Art und Weise, wie es ihm gefallen hat, die litterarische Folgerung aus seiner Offenbarung zu vollziehen, sich wohlgefallen lässt in der Gewissheit, dass die religiöse Wahrheit und die geschichtliche Wahrheit niemals sich widersprechen und widerstreiten

können.¹⁾ Die Grenzen des Postulates ergeben sich aber aus der Natur desselben, aus seiner religiösen Qualität. Es kann sich in erster Linie nur auf das beziehen, was unter dem Titel der Offenbarung Gottes für alle Menschen und für alle Zeiten absolut wertvoll ist, wovon also das Leben, die Errettung, die Seligkeit und Lebensvollendung der Menschen abhängt. Was ist dies? Die Hl. Schrift zeigt uns, wie alle Offenbarung Gottes von Anbeginn auf die eine vollkommene Offenbarung Gottes abzielt, die in der Person Jesus Christus der Welt erschienen ist; der bleibende, religiös wertvolle Inhalt des Alten Testaments ist die Verheissung des Messias und des in ihm anbrechenden Reiches Gottes; die Apostel verkünden in der urchristlichen Heilspredigt Jesus Christus als die Erfüllung der Zeiten, als den einen Grund der Seligkeit, den Gott gelegt hat, und den Glauben an ihn als den einzigen Weg, das ewige Leben zu ererben. Das evangelische Bewusstsein macht dementsprechend seinen Trost und seinen Frieden, seine Zuversicht und seine Hoffnung ausschliesslich abhängig von der Stellung des Individuums zu der Person Christi, von dem Vertrauen zu ihm; und bei aller eventuellen Eiferung für traditionelle dogmatische Bestimmungen ist diese Stellung des menschlichen Herzens zu der Person Christi das einzig Ausschlaggebende in der praktischen Äusserung des evangelischen Bewusstseins. Der eigentliche Kern des religiösen Wertes der Hl. Schrift wird sich stets nach Joh 5 39. 40 bemessen; weil und insofern die Hl. Schriften von Christo zeugen, sind sie Wegleiter zum ewigen Leben; wer in ihnen Christus sucht und findet, hat ihren religiösen Wert erkannt, und jede andere, ob auch noch so gesteigerte Wertschätzung der Hl. Schrift, wenn sie nicht zu Christus führt, ist für Leben und Seligkeit völlig gleichgültig, vielleicht gar hinderlich.

Weil nun die Person Jesus Christus nicht als eine Idee, sondern als geschichtliche Wirklichkeit auftritt, weil ferner die Hl. Schrift, besonders das Neue Testament, die einzige litterarische Urkunde von Christo ist, so ist für die Kirche, die Gemeinde Christi, und damit auch für jeden einzelnen Christen die Hl. Schrift die letzte Quelle für das Verständnis Jesu Christi. Die letzte, nicht ohne weiteres für jeden Einzelnen die einzige oder die erste Quelle; denn in der Gemeinde selbst wird Christus verkündet, und die Gemeinde besteht durch die Verkündigung Christi, und diese Verkündigung Christi in der Gemeinde, nicht nur in der öffentlichen Predigt des Wortes, ist für alle Einzelnen das erste Mittel, die zeitlich erste Quelle der Erkenntnis und des Verständnisses des Herrn. Allein das Regulativ der Verkündigung Christi in der Gemeinde, damit auch das Regulativ des Verständnisses

1) „Für die Hl. Schrift wird es nur vorteilhaft sein, wenn man sich gewöhnen wird, ihre Einzigkeit und Heiligkeit nur in dasjenige zu setzen, was sie thatsächlich ist, und nicht in Qualitäten, die man ihr dogmatisch beilegt.“ R. ROTHE. Stille Stunden (1872), S. 167.

des Einzelnen, wird und muss stets die geschichtliche Urkunde bleiben, weil ohne sie und ausser ihr die Verwilderung des Verständnisses der geschichtlichen Person des Herrn mit Notwendigkeit gegeben ist. Allerdings ist, weil die abstrakte Möglichkeit nicht ausgeschlossen ist, dass wir es in der Hl. Schrift mit einer litterarischen Fälschung zu thun haben, auch die abstrakte Möglichkeit nicht ausgeschlossen, dass, weil schliesslich das Verständnis Christi und der in ihm vollendeten Offenbarung Gottes auf den Schriften des Neuen Testaments beruht, das Christentum selbst und die christliche Kirche nicht auf thatsächlicher Offenbarung Gottes, sondern auf religiöser Illusion beruht. Die abstrakte Möglichkeit ist zuzugeben; von dieser aus erklärt sich hinreichend die äusserste Empfindlichkeit des evangelischen Bewusstseins in der Gemeinde gegen jede Aufstellung kritischer Forschung, welche diese abstrakte Möglichkeit wirklich zu machen den drohenden Anschein erweckt. Allein nicht durch gewaltsame und schliesslich unmögliche Zurückdrängung geschichtlicher Forschung wird das drohende Unheil abgewendet; durch künstliche Papiermauern wird das Heiligtum nicht geschützt; ist in dem Inhalt der Offenbarung Gottes in Christo nicht die Bürgschaft ihrer Thatsächlichkeit gegeben, so ist sie überhaupt nicht gegeben, und jede Gewaltsamkeit äusserlicher Beschützung ist nur das unabsichtliche Zeugnis, dass eine Bürgschaft der Thatsächlichkeit nicht vorhanden ist. Doch sie ist vorhanden, unantastbar vorhanden, in der Person Christi, in dem geschichtlichen Zeugnis von Christus im Neuen Testament selbst ist sie vorhanden. Denn die Offenbarung Gottes in Christus ist eben Offenbarung Gottes, nicht eine proleptische Vernunfterkennung, sondern eine Wirklichkeit, welche ohne Gottes Thun der Natur der Sache nach niemals *„von einem Ohr gehört, von einem Auge gesehen und in eines Menschen Herz würde gekommen sein“*. Die Person Jesus Christus ist unerfindbar, sie geht über alles und jedes zeitgeschichtliche Mass weit hinaus, sie offenbart uns, was niemals und unter keinen Umständen ein Menschenherz erdenken und erfinden kann; je edler und religiös reiner und sittlich ernster und gediegener eine Menschenseele ausserhalb und vor dieser Offenbarung in Christo war, desto schreiender ist der Gegensatz gegen Gott, weil desto tiefer empfunden die Kluft ist, die den sündigen Menschen von Gott trennt; aber nachdem es geoffenbart ist, thut sich auch den sittlich ernsten und gediegenen Menschen, welche ernstlich wollen den Willen Gottes thun, die Offenbarung Gottes in Christus als die einzige Errettung von Gott her, als die einzige Versöhnung und Erlösung zur Gemeinschaft der Menschen mit Gott kund. Gott selbst hat dafür gesorgt, dass jene abstrakte Möglichkeit niemals Aussicht haben kann, Wirklichkeit zu werden.

Die Person Jesus Christus ist die Vollendung aller Gottesoffenbarung, ist das Wort Gottes in höchstem Sinne des Wortes, die

Kundgebung Gottes an die Welt, von welcher alle Erkenntnis Gottes, das Leben und die Seligkeit der Welt abhängt.¹⁾ Doch welches ist der Schlüssel zu dem Verständnis dieser Person, welches ist ihr Herz, der Kern ihres Wesens? Darauf kommt es doch an bei dem Verständnis jeder Person, die uns entgegentritt; wir dürfen nie an dem vereinzelt äusserlichen Thun und Verhalten als solchem haften bleiben, nie bei den bloss äusseren Erscheinungen; es gilt, das Gemeinsame der Erscheinungen, das in allem Thun und Verhalten Charakteristische, die in allem sich ausprägende Gesinnung zu erkennen, damit das Einzelne in seiner Bedeutung uns enthüllt werde. Wie notwendig die aufgestellte Frage und ihre richtige Beantwortung ist, sollte uns warnend die römische Kirche lehren. Sie kennt diese Frage nicht, und darum ist ihre Imitatio Christi rein äusserlich, die Nachahmung der Armut Jesu, seiner Ehelosigkeit, seines Gehorsams. Unsere Bekenntnisse kennen die Frage, und sie geben uns eine einmütige Antwort; sie setzen die Verkündigung des göttlichen Wortes in die Verkündigung des Evangeliums, und dies Evangelium besteht nach der einmütigen Auskunft unserer Bekenntnisse, die sich mit der Predigt der Apostel völlig deckt, darin, dass in Christus, dem gekreuzigten und auferstandenen und erhöhten Christus, Vergebung der Sünden (*evangelium seu absolutio* Augustana 12), Rechtfertigung und Versöhnung mit Gott Allen, die an seinen Namen glauben, vorhanden sei, in ihm die Bürgschaft und der Vollzug der Gemeinschaft mit Gott und die Gewissheit ewiger Lebensvollendung.²⁾ Alle Verkündigung des göttlichen Wortes in der Gemeinde Christi ist die Verkündigung Christi, alle Verkündigung Christi ist Verkündigung des Evangeliums, *dass in keinem Andern das Heil ist, auch kein anderer Name unter dem Himmel den Menschen gegeben, darin wir sollen selig werden.* Doch nicht als abstrakte Lehre tritt das Evangelium auf; es ist persönliche Erscheinung in der Person des Herrn; Christus selbst ist das Evangelium, und wo Christus verkündet wird und in Christo das Evangelium, da hat alle menschliche Verkündigung die Qualität des Wortes Gottes, weil Ursprung und Inhalt dieser Verkündigung allein die Kundgebung Gottes in Christo ist.³⁾

1) Postquam (Deus) se manifestavit in filio suo, non aliter quam in ipso vult cognosci. Itaque qui nudam Dei maiestatem extra Christum mente concipiunt, idolum habent loco Dei, sicuti Judaei et Turcae. — Nisi enim, quoties mens nostra Deum quaerit, Christus occurrat, vaga et confusa errabit, donec prorsus deficiat. CALVIN ad I. Pt 13 (ed A. THOLUOK [1832], p. 15).

2) Form. Conc. Sol. decl. 11, 92: Quodsi nobis per scripturam consolatio illa (sc. conscientiae per gratiam divinam oblata) vel enervatur vel eripitur: certo certius est, scripturam contra sententiam et mentem Spiritus Sancti explicari et intelligi (MÜLLER 724).

3) LUTHER, Kirchenpostille 10368: Das Evangelium lehrt nichts anderes denn Christum, so hat auch die Schrift nichts anderes denn Christum. Wer aber Christum nicht erkennt, der mag das Evangelium hören oder das Buch wohl in

Doch noch mehr! Schon aus der seitherigen Entwicklung ist dies Eine deutlich, dass das Evangelium und die Person Christi auf das Innigste verbunden sind; das Evangelium ist die Botschaft von Christus, dem Erlöser, der seine Gemeinde befreit von Schuld und Sünde, der die versöhnte Gemeinde in die Gemeinschaft Gottes führt und sie darin erhält, und der ihr die bleibende Bürgschaft der Lebensvollendung der Gemeinde und aller einzelnen Gläubigen ist. Soll das Evangelium nicht zu einer abstrakten Lehre versteinert werden, soll es als das Wort von Christo, dem gekreuzigten und auferstandenen, ein Lebenswort sein, so kann man das Evangelium nur verstehen, wenn man Christus in seinem Heilandswesen versteht, und Christus nur verstehen, wenn man in ihm das fleischgewordene Evangelium versteht. In dem, was die geschichtlichen Bücher des Neuen Testaments von Christo uns berichten, haben wir nicht nur die Beispielsammlung einer Lehre über seine Person, sondern eine Sammlung von geschichtlichen Beweisen von dem, was er ist. Wie die Person Christi selbst unerfindbar ist, so sind auch diese Beweise von dem, was er ist, unerfindbar. Wenn auch wirklich nicht eine einzige Geschichtserzählung sich gerade so sollte zugetragen haben, wie sie berichtet wird, — dass er selbst sich so verhalten, so Gnade und Wahrheit gelebt habe, wie von ihm geschrieben steht, das bezeugt der Glaube aller christlichen Generationen, der eben in diesen geschichtlichen Zeugnissen seinen Heiland vor sich sieht. Die Geschichten können nicht erdichtet sein, weil Jesu Verhalten darin wie er selbst unerfindbar ist. Aber offenbar berichten die Evangelien nur seinen unter ganz bestimmten geschichtlichen Verhältnissen erwachsenen und lebenden Zeitgenossen über das Verhalten oder die Gesinnung Jesu; sie berichten Verhalten und Gesinnung Jesu in seinem zeitlich begrenzten Erdenleben. In dem Verhalten Christi aber gegen seine Zeitgenossen liegt nicht die Gewissheit seines Verhaltens gegen alle Menschen, in seinem zeitlich begrenzten Verhalten liegt nicht ohne weiteres die Gewissheit seiner bleibenden Gesinnung für alle Zeiten. Wo ist die Bürgschaft, dass Christus dieselbe Gesinnung bleibend trägt, und dass er sie hegt auch den Genossen anderer Zeiten und anderen Völkern gegenüber, die unter völlig verschiedenen geschichtlichen Bedingungen leben? Auf die erste Frage giebt die Auferstehung

den Händen tragen, aber seinen Verstand hat er noch nicht. Denn, Evangelium ohne Verstand haben, ist kein Evangelium haben, und ist nichts anderes, denn diesen Stern leuchten lassen und doch nicht sehen. — Vorrede auf die Episteln St. Jakobi und Judä (1522) 63 157: Was Christum nicht lehret, das ist noch nicht apostolisch, wenn's gleich S. Petrus oder Paulus lehrete. Wiederumb, was Christum prediget, das wäre apostolisch, wenn's gleich Judas, Hannas, Pilatus und Herodes thät. — Grosser Katechismus 2 45 (MÜLLER 456): Wo man nicht von Christo prediget, da ist kein heiliger Geist, welcher die christliche Kirche macht, beruft und zusammenbringt, ausser welcher niemand zu dem Herrn Christo kommen kann.

Christi Antwort; wie die, welche unter dem Eindruck seiner geschichtlichen Person standen, die Auferstehung Christi als die innerlich notwendige Folge seines Lebens und seines Sterbens erkennen und daher in der Kunde von seiner Auferstehung die göttlich selbstverständliche Lösung aller Rätsel des Kreuzes verstehen mußten — dass Thomas Joh 20 sie nicht so verstand, weil der Eindruck von Christus durch die Trauer über seinen Tod in ihm verwischt war, das ist sein tadelnswertes Verhalten —, so ist umgekehrt die in der Gemeinde Christi lebende Botschaft von dem Erstandenen und Lebendigen die Voraussetzung der Glaubensgewissheit, dass Jesus Christus in derselben Gesinnung, als dieselbe persönliche Gnade und Wahrheit in der Herrlichkeit des Vaters lebt, wie er auf Erden vor seinem Kreuzestod und in demselben sich kundgethan. Diese Glaubensgewissheit von dem ewigen Leben und Lieben des erhöhten Christus wird letztlich freilich ebenso begründet werden müssen, wie sie in den ersten Jüngern Jesu begründet wurde, nämlich aus der Erkenntnis Jesu Christi, wie er in seinem Erdenleben sich geoffenbart hat. Somit wird nur der das zeitliche Thun und Verhalten Christi richtig deuten und für die Gemeinde der Gegenwart verwerten können, welcher von dem Auferstandenen weiss und eine Heilserfahrung durch den Glauben an den Auferstandenen hat; und eben diese selbe Heilserfahrung von Christus giebt auch die persönliche Gewissheit, dass der, welcher die Sühnung ist für unsere Sünden, auch die Sühnung ist der ganzen Welt. Das Verständnis des ewigen Königs über Gottes Reich, der Herrschaft Christi über die Völker, die Gewissheit des Sieges Jesu Christi und seines Evangeliums über alle Mächte des Widerstands ist der Natur der Sache nach nicht möglich ohne jene Lebensgemeinschaft mit Jesus Christus, welche durch den Glauben an den Lebendigen und Nahen die Gemeinschaft seines Geistes in sich schliesst. Was das Neue Testament von dem Erdenleben des Herrn berichtet, wird dadurch zum Spiegelbild dessen, was er ewig ist und wie er ewig sich verhält; ein Regulativ ist's zugleich für alle Glaubensgedanken, damit die Heilserfahrung sich nicht mit Illusionen vermische und das „innere Wort“ sich nicht in Heillosigkeit verliere. Was das Neue Testament an Lehre des Herrn und seiner Apostel darbietet, wird dadurch erst zum Verständnis der Wahrheit erhoben, und erst auf diesem Wege wird die Verkündigung des Evangeliums zum persönlichen Zeugnis mit göttlicher Lebenskraft vor der Gemeinde. Jede einzelne Predigt hat aus diesem durch den Glauben dem Verständnis erschlossenen Reichtum Christi zu schöpfen. Aber jede einzelne Predigt hat freilich nicht ein abgetrenntes Stück, vielmehr eine besondere Erweisung Christi nach einer besonderen Seite (Trost, Mahnung, Strafe, Hoffnung u. s. w.) der Gemeinde darzulegen. Wie für den Prediger des Evangeliums die Voraussetzung ist, dass Christus selbst ihm *das Wort Gottes κατ' ἐξοχήν* ist, so kann er auch jedesmal nur dann Christum

der Gemeinde predigen, wenn jene besondere Erweisung Christi nach einer besonderen Seite hin, wie sie in dem Worte der Hl. Schrift sich bezeugt, ihm ein Wort Gottes selbst, wenn das Bibelwort ihm Gottes Wort geworden ist, dessen Heilswert er für seine Person erkannt und erfahren hat, und das er nun in seinem Heilswert der Gemeinde zu gleicher Erkenntnis und Erfahrung darbietet. Wir verstehen, wie der Apostel von dem *ἐν ἡμοῖς λαλῶν Χριστός* (II. Kor 13³) reden kann, und die Verheissungen Christi treten nun in helle Beleuchtung: *ich bin mit euch alle Tage bis zur Vollendung des Aeon* und: *wer euch höret, der höret mich* (Mt 28²⁰; Lc 10¹⁶). Aber jetzt ist auch erst unser Wort Gottes Wort in voller Bedeutung des Ausdrucks geworden, und die Bedingungen sind erfüllt, kraft deren die menschliche Verkündigung des Evangeliums die Qualität des göttlichen Wortes hat. Es braucht nur angedeutet zu werden, wie von hier uns sich die Hl. Schrift als Urkunde aller Heilsoffenbarung erschliesst, wie der ewige und bleibende Gehalt des Schriftwortes dem so geöffneten Auge ersichtlich wird, und wie alle „schriftmässige“ Verkündigung jetzt erst ihre Bedeutung empfängt, da sie eine offenbarungsmässige geworden ist, gemäss der Offenbarung Gottes in Christo.¹⁾

§ 27. Das Wort Gottes und die Person des Predigers.

Indem wir so mit dem Apostel PAULUS behaupten, dass in der rechten Verkündigung des Evangeliums Christus das Objekt, Christus aber auch das Subjekt der Verkündigung sei, scheinen wir in Widerspruch zu geraten mit der ausdrücklichen Lehre der lutherischen Symbole. Der Satz Augustana 8: *Et sacramenta et verbum propter ordinationem et mandatum Christi sunt efficacia, etiamsi per malos exhibeantur* wird in der Apologie 4 De Eccl. § 3. 19. 28 u. 29; Gr. Kat. 5 § 15—19 wiederholt, und Form Conc. II, 12³⁵ wird das Gegenteil: *dass der Diener der Kirchen ander Leute nicht nützlich lehren, oder rechte wahrhaftige Sacrament reichen könne, der nicht für seine Person wahrhaftig verneuert, gerecht und fromm sei* zu den *irrigen Artikeln der Schwerecksfeldianer* gerechnet und verworfen.²⁾ Allein die Bekenntnisse haben überall den Gegensatz der sektiererischen Aufstellungen der Donatistae et similes im Auge; diese setzen sich zu Richtern über die Person und fordern die objektive Vergewisserung der Wiedergeburt der Administrierenden, bevor sie Wort und Sakrament von ihnen annehmen oder als heilskräftig ansehen. Da aber eine objektive Sicherheit dieser Art unter Menschen überhaupt nicht möglich ist, und wo sie gefordert wird, auf mehr oder weniger

1 Vgl. zu § 26 die Ausführungen K. FR. GAUPPS: Praktische Theologie 2 § 4: Die Predigt auch selbständig Gottes Wort, § 5: Die echte Predigt auf Inspiration beruhend. (S. 7 f. 13 f.)

2) MÜLLER 40. 152. (155. 157 f.) 501. 729.

willkürlichen Kriterien beruht, so wird durch jene Aufstellungen alle kirchliche Gemeinschaft aufgelöst und das individuelle sektiererische Belieben mit göttlicher Autorität umgeben. Für uns, denen die Motive anderer undurchsichtig bleiben, ist die Authentie des Inhalts das Kriterium für die Pflicht, das Wort als Wort Gottes anzuerkennen.¹⁾ Es ist eben daran zu erinnern, dass der Gemeinde das unbeschränkte Recht überall gewahrt bleibt, das Wort der Diener der Kirche zu verwerfen, *si contra evangelium docent*; nicht die Person des Verkünders, sondern der Inhalt des Wortes entscheidet für uns darüber, ob sein Wort als Gottes Wort anzunehmen sei. Zur Abwehr von Misverständnissen ist dies auch bei dem Ausspruch Apologie 4 De Eccl. § 28 im Auge zu behalten: *Nec adimit sacramentis efficaciam, quod per indignos tractantur, quia repraesentant Christi personam propter vocationem ecclesiae, non repraesentant proprias personas, ut testatur Christus Lc 10¹⁶: Qui vos audit, me audit. Quum verbum Christi, quum sacramenta porrigunt, Christi vice et loco porrigunt. Il docet nos illa vox Christi, ne indignitate ministrorum offendamur.*²⁾

Allein unsere Frage ist nicht die, ob andere Leute das Urteil über die Wirksamkeit in Wort und Sakrament abhängig machen dürfen von ihrem vorhergehenden Urteil über die gar nicht sicher zu konstatierende Wiedergeburt des Verkündigers, sondern ob ein dem evangelischen Glauben entsprechender Inhalt der Verkündigung möglich sei bei einem ausserhalb des evangelischen Glaubenslebens stehenden Verkündiger. In dieser Frage ist zu unterscheiden, ob es sich um Verwaltung der Sakramente oder um die Predigt des Evangeliums handelt; es ist nicht zufällig, dass die Symbole für ihre Thesen die Verwaltung der Sakramente hervorheben, ja von denselben in Apologie 4 De Eccl. § 3 und Gr. Kat. 5¹⁵⁻¹⁹³⁾ ausschliesslich handeln. Bei der Verwaltung der Sakramente kommt das Subjekt des Verwaltenden überhaupt nicht in Betracht; die Signa sind objektiv gegeben, der Ritus ist objektiv vorgeschrieben, die Promissiones Dei sind fest bestimmt und formuliert. Die Efficacia der Sakramente ist in keiner Weise an die Person des Spendenden gebunden, auch dann nicht, wenn die notorische Gottlosigkeit des Spendenden die gläubige Andacht des Empfangenden psychologisch hindern sollte. Anders liegt die Sache bei der Predigt des Evangeliums. Wir reden bei der Predigt von Recht und Pflicht der Individualität; das Wort Gottes ist in der Verkündigung eben nicht eine rein objektive Grösse, es tritt nur in dem Verständnis des Verkündigers, in Verschmelzung mit dessen Subjektivität auf. Nicht ist die Frage, ob das Evangelium, wenn es von einem Impius rein verkündet würde, efficax wäre, — diese Frage ist mit den Symbolen unbedingt zu

1) J. GOTTSCHICK, Art. „Wort Gottes“ in RE² 17 333.

2) MÜLLER 157 f.

3) MÜLLER 152. 501.

bejahen —, sondern ob es von einem Impius rein verkündet werden könne. Theoretisch ist ein rundes Nein darauf zu antworten, weil das Verständnis Christi nur durch den Glauben an Christum ermöglicht wird, und weil ohne Verständnis Christi das Evangelium Christi nicht verkündet werden kann. Praktisch liegt die Sache etwas anders. Vor allem insofern, als ein Verständnis Christi bereits in reichem Masse möglich ist, wo der Glaube noch in Form des bewussten Bedürfnisses nach Glauben auftritt: *ich glaube, lieber Herr, hilf meinem Unglauben*; da gilt die Regel: predige Christum, damit du ihn habest, bis du Christum predigen kannst, weil du ihn hast. Aber auch insofern, als die Objektivität der Verkündigung in dem Citat und der Exegese vom Worte Jesu, der Apostel, der Propheten, in den Formeln der kirchlichen Bekenntnisse u. s. w. die gläubige Aneignung und das gläubige Verständnis der Hörer zu wecken vermag, nach Analogie der Thatsache, dass das rein objektive gedruckte Wort der Bibel Viele zu Christo geführt hat. Kommt dann bei dem Verkündiger noch eine virtuose Verwendung eines bestehenden Jargons hinzu, gewisse Redewendungen und Ausdrücke, welche in frommen Gemeindekreisen die allgemein verständliche Form bestimmt geprägter religiöser Gedanken sind, so ergänzt der Glaube der Hörer den Unglauben des Predigers, und die Erscheinung erklärt sich hinlänglich, dass auch Impii concionatores eine grosse Efficacia verbi divini zu entfalten vermögen, nicht weil ihr Menschenwort in vollem Sinne Wort Gottes ist, sondern weil es den Hörern gegenüber durch den Glauben der Hörer die Qualitäten des Wortes Gottes gewinnt.

§ 28. Gesetz und Evangelium.

Bisher ist nach den Aussprüchen der Reformatoren und der Bekenntnisse nur von der Funktion des Geistlichen Amtes die Rede gewesen, das Evangelium zu predigen. Es ist jedoch zu bemerken, dass schon sehr frühzeitig bei LUTHER sich eine Gegenströmung bemerkbar macht, die neben das Evangelium und den Glauben das Gesetz als Inhalt der Predigt stellt, ja dieses als Vorbereitung zu dem Glauben gepredigt wissen will. In demselben Jahre 1520, in dem LUTHER in seiner Schrift *De captivitate Babylonica* verkündet¹⁾: *Proinde fides ante omnia docenda et provocanda est, fide autem obtenta contritio et consolatio inevitabili sequela sua sponte venient*, lehrt er in der „Kurzen Form“,²⁾ dass der Mensch zuerst durch das Gesetz seine Krankheit erkennen müsse, um danach das Heilmittel in dem Glauben, den das Evangelium predige, kennen zu lernen. In seiner Schrift *De votis monasticis*³⁾ (1522) schreibt LUTHER,

1) LUTHER V 80.

2) LUTHER, Kurze Form der zehen Gebote, des Glaubens und des Vater Unsers (1521) 224 f.

3) LUTHER VI 289.

das Gesetz sei *in hoc data, ut humiliet et Christum quaerere cogat. Officium legis est, non exigere nostra opera, sed ostendere peccatum et impossibilitatem nostram; per legem enim cognitio peccati*. Aus dem Jahre 1524 liegt eine Lehrentscheidung von LUTHER, BUGENHAGEN und MELANTHON in Sachen der Gesetzespredigt vor,¹⁾ in der die drei Reformatoren sich dahin aussprechen, dass zuerst das Gesetz zu predigen sei, *darum dass es die Sünde anzeigt und straft; denn das Evangelium beut denen nicht Trost an, noch Vergebung der Sünde, die ihre Sünde nicht kennen oder achten, nur die Hungrigen füllet der Herr mit Gütern*. In einem Begleitbriefe führt LUTHER die Gedanken des Gutachtens weiter aus.

Somit ist es sachlich nichts Neues, wenn MELANTHON 1528 mit Rücksicht auf *den gemeinen groben man* als Vorstufe für die Predigt vom Glauben, der auf die Fides iustificans beschränkt wird, das Gesetz hinstellt.²⁾ MELANTHON ist sich bewusst, der ursprünglichen und spezifischen Lehre der Reformation damit zu widersprechen, und er zieht die dogmatische Konsequenz. Nachdem LUTHER im Streit gegen den Antinomismus AGRICOLAS auf MELANTHONS Seite getreten war, erscheint die Konsequenz in den Loci theologici MELANTHONS vom Jahre 1543;³⁾ wenn dem einen Teil der Kirche nur das Gesetz gepredigt werden darf, dem andern Teil das Evangelium, so besteht das Wesen der Kirche in dem gemeinsamen Merkmal der Gläubigen und Ungläubigen, in der Vocatio, und die Kirche ist *Coetus vocatorum*. Die Reformatoren verzichteten damit auf den Gedanken, christliche Gemeinden in wie immer unvollkommener sittlicher Verfassung vor sich zu haben, und machen statt dessen die Voraussetzung, dass sie es mit Leuten zu thun haben, die erst zum Christentum bekehrt werden müssen, und denen man die richtige Auffassung der Bedingungen der Bekehrung vorenthalten müsse.⁴⁾

Gesetz und Evangelium sind fortan der Inhalt der christlichen Verkündigung. Allein die Formula Concordiae Cap. 5 der Epitome und der Solida declaratio⁵⁾ weist mit Recht auf die Gefahr der Verwirrung hin, die in dieser Frage aus der verschiedenen Bestimmung des Inhaltes des Evangeliums hervorgehe. Die Einen verstehen die ganze Lehre Christi darunter, die Anderen *nur die liebliche Predigt von der Gnade und Hulde Gottes, durch Christus Verdienst erlangt*; jene behaupten, das Evangelium allein sei Inhalt der christlichen Verkündigung, diese stellen neben das Evangelium das Gesetz. So sei es

1) G. KAWERAU, Beiträge zur Geschichte des antinomistischen Streites 1896 (in der Festschrift für JUL. KÖSTLIN).

2) MELANTHON, Unterricht der Visitatoren an die Pfarrherren im Kurfürstentum Sachsen 1528 (Corp. Ref. 26 51. 52). Vgl. A. RITSCHL, Die christliche Lehre von der Rechtfertigung und Versöhnung I² (1882), S. 198—203.

3) MELANTHON, Loci theologici 1543 (Corp. Ref. 21 732 f.).

4) A. RITSCHL a. a. O. 203.

5) MÜLLER 533 f. 633 f.

auch mit der Bestimmung des Begriffes der Busse; die Hl. Schrift verstehe dann einmal (wie Augustana 12) die *Contritio cordis* und die *Fides in Christum* darunter, dann einmal nur die *Reue*, so dass der Glaube als ein Zweites dazu komme.

Nicht dies ist die Frage, ob die Sünde durch die christliche Verkündigung zu strafen sei; das ist selbstverständlich eine Hauptaufgabe der christlichen Verkündigung. Und wenn nach Form. Conc. Epitome 53 *alles, was Sünde strafet, ist und gehört zur Predigt des Gesetzes*, so ist es wiederum selbstverständlich, dass die Predigt des Gesetzes einen Hauptteil der christlichen Verkündigung ausmacht. Wenn es aber anderseits feststeht, dass das Gesetz die Seligkeit abhängig macht von der Erfüllung desselben, während das Evangelium die Seligkeit abhängig macht von der freien Gnade Gottes, welche Sünden vergiebt, so sollte es selbstverständlich sein, dass in der christlichen Gemeinde nicht das Gesetz, sondern nur das Evangelium verkündet werden müsse, am wenigsten beides neben einander, weil beides gegenseitig sich ausschliesst. Wird also das Gesetz gepredigt, so darf es nicht in gesetzlicher Weise, sondern nur in evangelischer Weise gepredigt werden, d. h. nicht nur, dass nicht ein ausserchristliches und vorchristliches Gesetz zu verkünden ist, sondern nur das durch Christus modifizierte Sittengesetz; es heisst auch, dass nie und in keiner Weise die Seligkeit von der Erfüllung des Gesetzes, des gebietenden Willens Gottes, abhängig gemacht werden darf. Es herrscht ferner wohl keine Differenz über die Frage, ob der gebietende Wille Gottes als das Gesetz des neuen Lebens in Christo den Gläubigen zu verkünden ist, damit ihr Leben dem Stande der Kindschaft Gottes entsprechend werde. Allein um diese Frage handelt es sich nicht bei der Entscheidung, ob das Gesetz als ein zweites dem Evangelium zu koordinieren sei; denn dort wird das Evangelium und seine rechtfertigende Wirkung vorausgesetzt, und das Gesetz ist nur Auswirkung des Evangeliums. Der eigentliche Kern der Entscheidung liegt in der Frage, wie der Mensch zur Erkenntnis seiner Sünde, daher zum Abscheu vor der Sünde und zum sittlichen Entschluss, die Sünde zu meiden, gelange. Es beruht doch nur auf einem Misverständnis, wenn man auf grund von Rm 3²⁰ die Frage dadurch zu beantworten gemeint hat, die Erkenntnis der Sünde komme durch das Gesetz im Gegensatz zum Evangelium. Der Apostel will einfach konstatieren, was das Gesetz des Alten Testaments vermöge; es sei völlig unvernünftig, den Menschen zur Gerechtigkeit zu führen; was es vermöge, sei die Erkenntnis der Sünde zu bewirken.¹⁾ Der Schluss ist doch gewiss voreilig: also bewirke nur das Gesetz Erkenntnis der Sünde, und damit diese bewirkt werde, müsse nur das Gesetz verkündet

1. Vgl. E. KÜHL, Stellung und Bedeutung des alttestamentlichen Gesetzes im Zusammenhang der paulinischen Lehre, St. Kr. 1894, S. 120 f.

werden. Vor allem wird psychologisch zu verfahren sein, und auf die richtige psychologische Fragestellung kommt es an. M. a. W.: setzt die Erkenntnis der Sünde eine Erkenntnis des Guten voraus, oder umgekehrt: setzt die Erkenntnis des Guten Erkenntnis der Sünde voraus? Jedenfalls ist zur Erkenntnis der Sünde ein Massstab nötig, an welchem wir die Sünde zu erkennen vermögen. Welches ist dieser Massstab, den uns Gott gegeben hat? Man könnte antworten: ein doppelter Massstab sei uns gegeben, der eine in dem gebietenden Wort Gottes, welches uns das Gute vorhalte, der andere in der persönlichen Erfüllung des Guten, in Christo, der den Willen Gottes vollkommener Weise gethan. Allein das gebietende Wort Gottes ist für uns doch nur in Christo vorhanden, wie wir auch nur in Christo das Kriterium haben, ob ein als göttliches Gebot tradiertes Wort wirklich Gottes sei oder nicht; so würde der doppelte Massstab nur der eines abstrakten toten lehrhaften Wortes und eines lebendigen in Christo persönlich gewordenen Gesetzes sein. Die Frage, ob nur Evangelium, oder Evangelium und Gesetz der von Gott gewollte Inhalt der Predigt des göttlichen Wortes sei, würde kaum entstanden sein, wenn das aus dem Leben des Geistes geborene und lebensvolle Zeugnis von dem erhöhten Christus nicht so bald der Verkündigung einer Lehrformel gewichen wäre. Wenn irgend etwas zur Erkenntnis der Sünde ohne Widerrede und ohne Entschuldigung führt, so ist es die Predigt von Christo.¹⁾ In ihm haben wir die Erfüllung des ewigen Willens Gottes, und vor dieser Erfüllung hält keine Selbstentschuldigung stand. Aber das ist das Wunderbare aller Heilserfahrung, dass der Moment der Vernichtung aller menschlichen Gerechtigkeit vor dem Angesicht Christi der Moment der Rechtfertigung durch denselben Christus ist, weil die Erfüllung des Gesetzes in ihm die Sünderliebe, weil die höchste Heiligkeit die sich selbst hingebende Gnade ist. So setzt allerdings die Erkenntnis der Sünde irgend ein Mass des Glaubens, der Erkenntnis Christi, voraus; und je reicher die Erkenntnis Christi wird, je völliger der Glaube, um so tiefer auch die Erkenntnis der eigenen Sünde, um so völliger der Verzicht auf eine durch eigenes Thun herstellbare Gerechtigkeit. So bleibt es dabei, dass nicht neben und ausser dem Evangelium das Gesetz zu verkünden ist, sondern nur das Evangelium, weil das Evangelium das höchste und tiefst wirkende Gesetz in sich befasst; denn Christus ist das Evangelium.

1) „Die Verneinung der Sünde durch den Willen kann nur entschieden und wirksam sein infolge der Bejahung des Wertes, welcher dem Gegenteil, dem Guten, zukommt. Die strafende und niederschmetternde Wirkung des Gesetzes ist nur denkbar infolge der Anerkennung des entscheidenden Wertes des Gesetzgebers für das Heil des Menschen. Der Umschwung von der Verwerfung der Sünde zur Aneignung der göttlichen Gnade ist nur folgerichtig, wenn das Gemüt schon in der Contritio sich von der Macht angezogen fühlt, welche als die einzige Macht des Heiles anerkannt werden soll.“ (A. RITSCHL a. a. O. 1² 200.)

3. Kapitel.

Die Verpflichtung des Geistlichen Amtes.

Litteratur: Der deutsche Protestantismus, seine Vergangenheit und seine heutigen Lebensfragen, von einem deutschen Theologen (K. B. HUNDESHAGEN) ³ 1850, S. 297 f. — STAHL, Die Kirchenverfassung nach Lehre und Recht der Protestanten ² 1862 (4. Kapitel: Die heilige Schrift und das Bekenntnis). — O. ZÜCKLER, Über die kirchlichen Grenzen der Lehrfreiheit (Evangelische Kirchenzeitung 1871, Sp. 625—641). — H. CREMER, Die Befähigung zum Geistlichen Amte 1878. — E. HAUPT, Die Kirche und die theologische Lehrfreiheit (II. Die Grenze der Lehrverpflichtung für das Geistliche Amt, S. 38—64). 1881. — E. CHR. ACHELIS, Zur Symbolfrage 1892. — G. KAWERAU, Über Lehrverpflichtung und Lehrfreiheit 1895. — FERD. KATTENBUSCH, Das Apostolische Symbol I 1894. — TH. ZAHN, Das apostolische Symbolum 1893. — W. KAHL, Bekenntnisgebundenheit und Lehrfreiheit. Akademische Festrede. Berlin 1897.

§ 29. Die Unerlässlichkeit der Verpflichtung.

Das Problem, das wir in diesem Kapitel einer Erörterung unterziehen, ist für den Bestand und die Erbauung der Kirche, bezw. der Gemeinde, von weittragender, geradezu grundlegender Bedeutung: es bedarf um so mehr einer unbefangenen Untersuchung, als in den letzten Jahrzehnten die verschiedensten Interessen sich an der Lösung des Problems mit verschiedenstem Erfolg versucht haben. Die gewöhnliche Fassung, in der unser Problem auftritt, ist die unter dem Titel: *Die Grenzen der kirchlichen Lehrfreiheit*. Wir vermeiden absichtlich diese Fassung und reden statt kirchlicher Lehrfreiheit von kirchlicher Lehrgebundenheit. An sich scheint das von nicht grossem Belang zu sein; denn Freiheit und Gebundenheit sind Correlata; wo die Gebundenheit aufhört, fängt die Freiheit an, und steckt man der Freiheit Grenzen, so beginnt an der Grenzscheide der Freiheit die Gebundenheit. Allein näher besehen liegt die Sache anders. Das Bemühen, die Grenzen der kirchlichen Lehrfreiheit festzustellen, geht von der Voraussetzung aus, dass Lehrfreiheit in der Kirche selbstverständlich sei, es komme nur darauf an, das richtige Mass zu bestimmen, bis zu welchem hin die Gemeinschaft der Kirche sich noch halten lasse; es trägt, wenigstens nach dem gemeinen Verstande, das Gepräge der Konzession an sich für „Richtungen“ und Lehren, die nicht auf dem Boden des Evangeliums gewachsen sind, aber in nahem Zusammenhange stehen mit dem jedesmal modernen Zeitgeist, seinen Strömungen und Liebhabereien. Allein diese Strömungen rauschen vorüber, sie räumen den Platz andern Strömungen und Anschauungen, die mit den vergangenen nur die gleiche Präension der Berechtigung stellen; von einer Konzession wird die Kirche

zur andern fortgetrieben, bis schliesslich die Summa aller Konzessionen wohl viel „Freiheit“, aber sehr wenig „Kirchlichkeit“ an sich trägt. Nicht das Individuum, das ein Amt in der Kirche begehrt, ohne den Gemeinglauben der Kirche zu teilen, haben wir zu vertreten, sondern das aufzuzeigen, was die Kirche von ihren Dienern verlangen und wozu sie diese verpflichten muss, wenn sie ihnen ihr Geistliches Amt anvertrauen soll. Konzessionen hat die Kirche überhaupt nicht zu machen, weder an die Tradition, noch an die Neologie, wenn sie sich nicht selbst verwüsten will; aber sie hat für die fortschreitende Erkenntnis der gegebenen Wahrheit stets das Auge offen und das Herz willig zu halten, und demgemäss die Verpflichtung so einzurichten, sachlich und formell, wie sie ihrem Wesen und ihrem Erbauungsbedürfnis einerseits und wie sie der Thatsächlichkeit der Wahrheit und der Natur der Dinge anderseits entspricht, auf welche die Verpflichtung sich richtet. Unter Voraussetzung solcher Normalität der Verpflichtung bleibt es dem Kirchenregiment, oder wer sonst die Verpflichtung handhabt, unbenommen, in jedem Fall zu beurteilen, ob nach Erklärung der Zuverpflichtenden und ihrer Glaubwürdigkeit die Erfordernisse als vorhanden angenommen werden können oder nicht, die in dieser Beziehung an einen Diener der Kirche zu stellen sind.

Gegen die Notwendigkeit einer Verpflichtung, welche den Bestand und die Erbauung der Kirche, so weit diese von dem Geistlichen Amt und seiner Thätigkeit abhängig ist, garantiere, können von zwei Seiten her Einwendungen erhoben werden, von Seiten der Träger des Geistlichen Amtes und von Seiten der Einzelgemeinde, welcher der Träger des Geistlichen Amtes zu dienen berufen ist. Von beiden Seiten her hat es nicht an Einwendungen gefehlt. Gewisse Erfordernisse, sagt man, seien für den Träger des Geistlichen Amtes zwar notwendig, er müsse allgemein wissenschaftliche und theologische Bildung nachweisen und die Fähigkeiten haben, die zur Vollführung der Amtsgeschäfte gehören, wie die Gabe der freien Rede, die Gabe, seine Erkenntnisse Andern mitzuteilen; eine darüber hinausgehende Verpflichtung dagegen sei unstatthaft, weil sie der Gewissensfreiheit widerspreche und den Diener der Kirche hindere, das Evangelium so zu lehren und zu verkündigen, wie er's verstehe. Es verlohnt sich kaum der Mühe, ernsthaft die Forderung derartiger Ungebundenheit zu entwerthen; die tüchtigste theologische Bildung und eine hervorragende Begabung leistet noch nicht Gewähr, dass die persönliche Stellung des Kandidaten zu dem Gegenstande nicht ablehnend ist, und irgend ein Verständnis des Evangeliums bietet nicht die Bürgschaft, dass die Kirche durch dies Verständnis erbaut wird. Die Kirche ist nicht ein Sprechsaal, in dem ein jeder das, was er für Wahrheit hält, verkündigen darf; sie ist Gemeinschaft des Glaubens und Gemeinschaft des von Gott in Christus geschenkten Heiles; sie sucht nicht die Wahrheit, wie die Philosophie, sie hat die Wahrheit, in Christus

ist ihr die Wahrheit geoffenbart, mag die Wissenschaft der Theologie immerhin die Aufgabe haben, die wissenschaftliche Formulierung der Wahrheit auf den der gegebenen Wahrheit entsprechenden Ausdruck zu bringen. Somit muss die Kirche die Bürgschaft haben, dass der, dem sie das Geistliche Amt anvertraut, geeignet und gewillt ist, der Gemeinde ihrem Wesen entsprechend, das Gemeinschaft des Glaubens an das in Christus gegebene Heil Gottes ist, zu ihrer Erbauung zu dienen.

Das Wesen der Gemeinde, also das, was diesen Haufen Menschen zur christlichen Gemeinde, zur Gemeinde Jesu Christi, macht, ist auch zur Geltung zu bringen gegen die Einwendung wider die Verpflichtung des Geistlichen Amtes, die seitens der Einzelgemeinde erhoben wird. Es ist die Souveränität der Gemeinde, die darin sich geltend macht. Das Geistliche Amt sei ein Dienst nicht so sehr an der Kirche, sondern an der Gemeinde, der Einzelgemeinde; dienen könne aber das Geistliche Amt nur dann, wenn der Träger des Amtes mit den Anschauungen der Gemeinde, d. h. der Majorität der Gemeindeglieder, in Übereinstimmung sich befinde; wähle die Gemeinde sich einen Prediger nach ihrem Sinne, und predige und wirke der Prediger nach ihrer Zufriedenheit, so diene er ihr, sonst aber nicht. Allein eine derartige Souveränität der Einzelgemeinde existiert nicht und hat nie existiert. *Einen andern Grund kann niemand legen ausser dem, der gelegt ist, Jesus Christus* (I. Kor 3); will einer dennoch einen andern Grund legen, oder will die Gemeinde auf anderm Grunde sich aufbauen, so hört sie damit auf, eine christliche Gemeinde zu sein. Tritt irgend ein religiöser Verein in freier Weise zusammen und wählt sich einen gleichgesinnten Mann, damit er ihr Vorträge halte, so würde dagegen nichts einzuwenden sein, dass der Verein derartige Forderungen stellte; allein den Anspruch, für eine christliche Gemeinde anerkannt zu werden, hat der Verein damit nicht, noch weniger den Anspruch, ein berechtigtes Glied der zu einer Kirche (Landeskirche, Konfessionskirche) verbundenen Gemeinden zu sein. Das, was die Einzelgemeinde zur christlichen Gemeinde, zur Gemeinde Christi, macht, ist der in ihr vorhandene Glaube an Christus, ist das im Glauben an Christus empfangene Heil Gottes. Mag die Majorität der Gemeinde religiösen Anschauungen huldigen, welchen sie wolle, — nicht die Majorität, sondern die gläubigen Christen konstituieren die christliche Gemeinde, mögen diese gläubigen Christen die Majorität oder eine verschwindende Minorität bilden. Der Gemeinde wird durch das Geistliche Amt gedient, nicht nach Gefallen oder Misfallen ihrer zufälligen Glieder, sondern nach Massgabe des gegebenen Heils durch das Heilswort, und der Träger des Geistlichen Amtes ist in seiner Verkündigung nicht abhängig von Menschen, er ist allein abhängig von Gott, er dient Gott, indem er der Gemeinde dient. Selbst für den Fall, dass die Gemeinde in allen ihren Gliedern den evangelischen Glauben nicht teilt, — solange die Gemeinde nicht aus der Kirche austritt und auf den Namen einer christlichen,

einer evangelischen, Gemeinde verzichtet, um sich zu einem freien Verein ausserhalb der Kirche zusammenzuschliessen, so lange sie also Wert darauf legt, im Zusammenhang der Kirche zu bleiben, so lange hat die Kirche durch ihr Regiment darauf zu sehen und Bürgschaft dafür zu fordern, dass das Geistliche Amt so verwaltet werde, dass die Gemeinde nach Massgabe des von Gott in Christus gegebenen Heils erbaut werde, d. h. die Träger des Geistlichen Amtes hat sie diesem Zweck gemäss zu verpflichten.

§ 30. Der Gegenstand der Verpflichtung.

Jede Kirche und jede vorläufige Gemeinschaft, welche Anstalten traf, es zu werden, hat bekannt, irgend eine Art von Symbol (Bekenntnis) aufgestellt. Wer den darin niedergelegten Glauben mitbekennt, ist Glied der Kirche; wer ihn nicht mitbekennt oder zu bekennen aufhört, hat auch kein Verhältnis oder kein Verhältnis mehr zu der Kirche. Hat die Kirche ein Lehramt eingesetzt, so lehrt dieses Lehramt den bekenntnismässigen Glauben der Kirche, und hört der Glaube der Kirche auf, der Glaube des Individuums zu sein, welches bisher Träger des Lehramts war, so endet damit auch dessen Bekenntnis und damit folgerecht dessen amtliche Lehrfunktion.¹⁾ Ähnliche Äusserungen finden sich überall, wo die Notwendigkeit der Lehrverpflichtung anerkannt wird; sie ergeben sich in der That aus der Natur der Sache. Wir werden bei der Frage nach dem Gegenstand der Verpflichtung auf die Bekenntnisse der Kirche oder die Symbole hingewiesen, die besonderen der Konfessionskirche und die allgemeinen, s. g. ökumenischen Symbole. Mit Recht; denn die Symbole sind die Statuten der Gesellschaft, die sich Kirche nennt, sie sind das Erkennungszeichen, das Zeichen der Zugehörigkeit, das die Kirche von der Nichtkirche, die Partikularkirchen von einander unterscheidet.²⁾

1) K. B. HUNDESHAGEN S. 298.

2) „Über den Ursprung der Bezeichnung des Taufbekenntnisses und der übrigen Bekenntnisse als Symbola“ hat FR. NITZSCH in der Zeitschrift für Theologie und Kirche, herausgeg. von GOTTSCHICK 1893 (S. 332—341), eine Abhandlung veröffentlicht, der wir folgende Notizen entnehmen: 1) Bei CYPRIAN (ep. 69 7 [ed HARTEL 756 7] und 75 11 [ed. HARTEL 818 10]) ist Symbolum = Taufformel. 2) Taufbekenntnis ist Symbolum bei AMBROSIIUS, De Virgin. 3, 4 No. 20; RUFIN, Expos. Symboli (Einleitung); Conc. Laodic. C. 7 (BRUNS 1 74). Für die Bedeutung des Wortes Symbolum giebt RUFIN (l. c., dem sich ISID. HISP. De offic. eccles. 2 22 und Origines 6 16. 19 anschliesst) eine zweifache Erklärung: Symbolum enim et indicium dici potest et collatio, hoc est, quod plures in unum conferunt; beides passe; das Taufbekenntnis sei collatio der 12 Apostel (also — *συμβολή*) und indicium = Merkmal, Erkennungszeichen, Lösungswort. RATHERIUS V. VERONA (10. Jahrh.) nennt in seinem Itinerarium die s. g. drei ökumenischen Symbole: Symbolum seu collatio; ebenso ALEX. HALES., Summa 3 69. 5. Die Formula Concordiae (MÜLLER 518, 8 und 565 f. 4) nennt die Conf. Aug., die Apol., die Art. Smalc. und die Katechismen Luthers Symbola. Das Symbol als Taufbekenntnis ist Erken-

Wer in den Dienst der Kirche tritt, übernimmt die Pflicht, sie nach Massgabe seines Amtes in ihrer Art und Besonderheit zu erhalten und zu fördern, und eine Verpflichtung auf die Symbole ist nicht mehr als selbstverständlich. Allein es ist ein gemeinsamer fester Grundsatz aller evangelischen Kirchen, dass die Symbole, welchen Namen sie auch tragen mögen, nicht die entscheidende Lehrnorm sind, dass vielmehr als die die Symbole normierende Norm die Heilige Schrift anzusehen ist. Einen klaren und bündigen Ausdruck hat dieser evangelische Grundsatz innerhalb der lutherischen Kirche zwar erst durch die Formula Concordiae, die jüngste aller lutherischen Bekenntnisschriften, gefunden; ¹⁾ allein er ist die unbedingte Voraussetzung aller lutherischen Symbole und aller ihrer Argumentationen. Es verdient übrigens bemerkt zu werden, dass die Symbole der reformierten Kirche schon von 1536 an auf die Heilige Schrift als alleinige Richtschnur aller Lehre ein grosses Gewicht legen und die Stellung der Heiligen Schrift im evangelischen Christentum zu besonders würdigem und treffendem Ausdruck bringen. ²⁾ Dies

nun zeigen 1) bei AUGUSTIN, Sermo 212 und CHRYSOLOGUS, Sermo 62, weil es Zeichen oder Urkunde eines Vertrags (zwischen Gott und den Gläubigen) sei, nach AMBROSIIUS, De Virgin. 34 nach Analogie des sacramentum militare, des Soldateneides; 2) bei AMBROSIIUS, RUFIN u. a., weil es Lösungswort, Parole der milites Christi sei. — FR. NITZSCH weist auf die Analogie der Sakramente mit den Mysterien des Altertums hin; für die Lehren der Eleusinischen und Samothrakischen Mysterien gab es Sinnbilder (für die Eingeweihten Erkennungszeichen), die zum Teil in gewissen Formeln bestanden, und diese heissen Symbola (JUL. FIRM. MATERNUS, De errore profan. relig. p. 440 [ed. GRONOVII] u. a.). Schon im 3. Jahrhundert wurden von den Alexandrinern die Sakramente mit den heidnischen Mysterien verglichen, später legte man auf die Analogie grossen Wert. Da nun nicht nur Taufe und Abendmahl, sondern auch das Taufbekenntnis zu den Arcana der Kirche gehörten, so wurde das Glaubensbekenntnis für die Getauften und die Taufkandidaten zum Indicium = Symbolum = Erkennungszeichen, wie es auch bei PETRUS CHRYSOLOGUS, Sermo 61 und CYRILL HIER., Procatech. 12 *μυστήριον* hiess. — Das Ursprüngliche scheint die Verwechselung von *σύμβολον* und *συμβολή* zu sein, also Symbolum = collatio; alles Andere sieht wie nachträgliche Deutung aus.

1) Form. Concordiae Epitome Vorrede (MÜLLER 518): . . . „und bleibt allein die heilige Schrift der einige Richter, Regel und Richtschnur, nach welcher als dem einigen Probiertestein sollen und müssen alle Lehren erkannt und geurteilt werden, ob sie gut oder böse, recht oder unrecht sein. Die andere Symbola aber und angezogene Schriften sind nicht Richter, wie die heilige Schrift, sondern allein Zeugnis und Erklärung des Glaubens, wie jederzeit die heilige Schrift in streitigen Artikeln in der Kirchen Gottes von den damals Lebenden verstanden und ausgelegt, und derselben widerwärtige Lehre verworfen und verdammet worden.“

2) Helvet. prior seu Basil. posterior confessio fidei (NIEMEYER 105 f.): 1. Von der heiligen gschrift. Die heilige götliche biblische gschrift . . . ist die aller älteste, volkommene und höchste leer, begriff allein alles das, das zu warer erkantniß liebe und eer gottes, zu rechter warer fromkeit, und anrichtung eines fromen eerbaren und gottsaligen lebens dienet. 2. Von Vsslegung der gschrift. Dise heilige götliche gschrift, sol niener mitt dann mit Ir selbs vssgleit und er-

allgemein in der evangelischen Kirche anerkannte Verhältniß der Symbole zur Heiligen Schrift wird es nicht gestatten, die Verpflichtung des Geistlichen Amtes auf die Symbole zu beschränken; den Symbolen voran muss die Verpflichtung auf die Heilige Schrift stehen, und nur in Verbindung mit der Heiligen Schrift und unter Bevorzugung der Heiligen Schrift hat die Verpflichtung auf die Symbole einen evangelischen Sinn. Allein dies führt uns noch einen Schritt weiter, über alle Verpflichtung hinaus zu der Voraussetzung, die aller Verpflichtung auf die Heilige Schrift und die Symbole zu grunde liegt. Der Ausspruch des zweiten Artikels der Helvetica prior, dass die heilige göttliche Schrift erklärt werden müsse durch die Richtschnur des Glaubens und der Liebe, giebt uns die Voraussetzung an die Hand. Die Heilige Schrift kann nicht verstanden und als Regel und Richtschnur der Lehre gewertet werden ohne den Glaubensstand des Zuverpflichtenden, und der Glaube des Zuverpflichtenden ist die gesuchte Voraussetzung. Auch von einer andern Seite her werden wir auf dieselbe Voraussetzung geführt. Es handelt sich um die Führung des Geistlichen Amtes in der Kirche Christi; die Kirche ist Kirche, die Gemeinde ist Gemeinde nur als Gemeinschaft des Glaubens an den Sohn Gottes, der Sünder selig macht. Wie kann der Träger des Amtes der Gemeinde an ihrem Heil dienen, ohne dass er mit der Gemeinde als Gemeinde Christi eines Sinnes ist und auf demselben Boden des evangelischen Christenglaubens steht, der die Existenz der Gemeinde bedeutet? Eine Sache der Verpflichtung ist der Glaube des Kandidaten freilich nicht, wohl aber eine Sache seelsorgerlicher Exploration einerseits und Sache freien Bekenntnisses anderseits; erst auf grund dieses freien Bekenntnisses ist die Verpflichtung statthaft, aber freilich auch der Hauptsache nach bereits gegeben.

Wir haben von LUTHER einen kostbaren Reimspruch mit der Überschrift: *Die Summa der ganzen christlichen Religion*. Er lautet:

Ich weiss nur zwei Stück, und das ist's auch gar mit einander:

Eins, dass ich ein armer Sünder bin zwar,

Das ander, dass Gott gnädig ist fürwahr.

Das erste muss bedenken ich,

Das ander gläuben festiglich,

klärt werden durch die richtschnur des glaubens vnd der liebe. 5. Was der Zweck der heiligen gschrifft sye vnd worvff sy endtlich wyse. Die gantz biblische gschrifft sicht allein darvff das menschlich geschlecht verstande, das Im gott günstig sye, vnd wol wölle, vnd dz er dise sine gutwillikeit, durch Christū sinen sun dem gantzen menschlichen geschlecht offentlich dargstellt vnd bewysen habe, die aber allein durch den glöben zu vns kome, allein durch den glöben empfangen, vnd durch die liebe gegen dem nächsten, erzögt vnd bewysen werd.“

*Dann ich betrüb mich, o Gott, meiner Missethat
Und erfreue mich, o Gott, deiner Gnad.*¹⁾

Das ist in der That der einfachste Ausdruck des Heilsglaubens, des Bekenntnisses aller Bekenntnisse, und es ist nicht möglich, dass einer das Geistliche Amt in der Gemeinde Christi führt, wenn er nicht diesen Ausdruck des Heilsglaubens, diese Summa der ganzen christlichen Religion, zu seinem Bekenntnis machen kann. Wir unterlassen es, von der Weisheit und dem geistlichen Verständnis der Verpflichtenden zu reden, vermöge deren sie den Heilsglauben auch unter mangelhaftem Ausdruck und unter verdeckender Hülle zu erkennen wissen; der Entstehung des Glaubens gemäss wird oft das alleinige Heil in Christus mit tiefer Empfindung und freudiger Erhebung Gegenstand des Bekenntnisses sein, und gerade bei den ehrlichsten und keuschesten der jugendlichen Bekenner wird der Mut noch fehlen, die Gewissheit des eigenen Heils mit derselben Parrhesie auszusprechen, mit welcher von der Heilandswürde Christi und von der eigenen Erlösungsbedürftigkeit Zeugnis gegeben wird.²⁾ Die Verpflichtenden werden zu erwägen haben, ob sie kraft geistlicher Richterwage die unerlässliche Voraussetzung für die Verpflichtung des Geistlichen Amtes unter den Hüllen oder den inadäquaten Äusserungen zu erkennen vermögen, erkennen dürfen. Es ist eine der verantwortlichsten, weil schwierigsten, weil geistlichsten Berufspflichten des Kirchenregiments, bezw. der Generalsuperintendenten, die hier in Betracht kommt, verantwortlich nach Seite der Gemeinden, nicht weniger verantwortlich für das Glaubensleben und das gute Gewissen der Kandidaten. Dass dabei nicht nach äusserlichen Kriterien, nicht einmal nach den mehr oder weniger geschickten Äusserungen der Kandidaten verfahren werden darf, dass vielmehr die ganze Persönlichkeit, ihre religiöse und sittliche Haltung, ihr Ernst und ihr guter Wille erwogen werden muss, bedarf keiner weiteren Begründung. Man nenne es ein Glaubensexamen, es ist nichts Anderes, aber es ist oder soll sein ein Glaubensexamen echt evangelischer Art, das einen evangelischen Hirtensinn echtester Art bei dem Examinator zur unbedingten Voraussetzung hat.

§ 31. Der Gegenstand der Verpflichtung. Fortsetzung.

Auf grund des Glaubensstandes des Zuverpflichtenden kann die Verpflichtung selbst erfolgen, und das Bekenntnis des Glaubens schliesst prinzipiell die Willigkeit, sich verpflichten zu lassen, ein, weil die Gegenstände der Verpflichtung vom evangelischen Glauben gefordert werden,

1) Vgl. G. SCHLEUSNER, D. Martin Luthers Dichtungen in gebundener Rede. Wittenberg 1892, S. 85, No. 37. Die Quelle ist dort angegeben. Derselbe, Luther als Dichter (1893), S. 198 No. 9. — Vgl. übrigens meine Schrift, Zur Symbolfrage S. 17 f.

2) Vgl. H. CREMER S. 42 f.

allerdings unter der Bedingung, dass die Art der Verpflichtung dem evangelischen Glauben gemäss sein wird. Wir haben es § 30 erörtert, dass die Gegenstände der Verpflichtung die Heilige Schrift und die Symbole sind. Bevor wir die Art der Verpflichtung darlegen, sind die Gegenstände der Verpflichtung selbst einer näheren Betrachtung zu unterziehen, zum Unterbau für die Art der Verpflichtung. Zunächst die Heilige Schrift. Wir haben an anderem Ort (§ 26) von dem unantastbaren religiösen Postulat geredet, dass Gott, wenn seine Offenbarung heilbringend für alle Menschen sein solle, auch dafür werde gesorgt haben, dass alle Menschen zur Erkenntnis und zum Verständnis seiner einmal geschehenen Heilsoffenbarung zu gelangen vermögen, deren literarische Urkunde uns in der Heiligen Schrift, und nirgends sonst, gegeben ist. Dies religiöse Postulat schliesst die nicht minder unantastbare religiöse Pflicht für die evangelische Theologie in sich, mit allen von Gott gegebenen Mitteln darnach zu fragen, nicht etwa, was Menschenmeinungen als notwendig hingestellt haben, damit die gesicherte Kunde von Gottes Heilsoffenbarung zu allen Menschen gelangen könne, vielmehr darnach zu fragen, wie es Gott thatsächlich gefallen hat, die Kunde seiner Offenbarung uns zu vermitteln, also welches die thatsächliche Beschaffenheit der Heiligen Schrift sei. Das hat zu der geschichtlichen Auffassung der Heiligen Schrift geführt, die, so mannigfaltig die Modifikationen sein mögen, ein Gemeingut der evangelischen Theologie unserer Tage geworden ist. Die Inspirationslehre der altprotestantischen Dogmatik ist unwiederbringlich dahin, und die festgefügte Inspirationslehre macht es unmöglich, einen Teil von ihr oder sie selbst in abgeschwächter Gestalt zu retten. Nimmt man sie an, so muss man sie ganz annehmen; verwirft man sie, so muss man sie ganz verwerfen. *Ein jeder, der von dieser theologischen Neuentwicklung ergriffen worden ist, wird mit Freude und Dank gegen Gott bezeugen, dass ihm sein Bibelbuch dadurch nur reicher und lebensvoller geworden ist, dass er dabei gewonnen und nicht eingebüsst hat.*¹⁾ Allein es ist begreiflich, dass die Konsequenzen des geschichtlichen Verständnisses der Heiligen Schrift in der öffentlichen Lehre nur mit religiöser Pietät gezogen werden dürfen, wenn nicht der Glaube der Gläubigen, der vermeintlich auf der Voraussetzung der Inspiration der Heiligen Schrift zu ruhen pflegt, empfindlich verletzt werden soll. Allein das ist mit der geschichtlichen Auffassung der Heiligen Schrift unmittelbar gegeben, dass wir nicht ein einheitliches, überall gleichwertiges, sondern ein mannigfach abgestuftes Zeugnis der Offenbarungen Gottes in ihr zu erblicken, dass wir Gottes Heilswerk und Heilswort einerseits, und eine mannigfaltige geschichtlich bedingte Auffassung desselben in menschlichen Begriffen, Vorstellungen und Worten nicht nur im Alten Testa-

1) G. KAWERAU, S. 21.

ment, sondern auch im Neuen Testament anderseits, dass wir den unvergänglichen Schatz und die irdenen Gefässe, in denen aufgefasset er dort vor uns liegt, zu unterscheiden haben. Das letzte Gewisse aller Offenbarung Gottes und zugleich das einzige Kriterium aller Offenbarung ist die vollendete und abschliessende Offenbarung Gottes in Jesus Christus, in dem Christustum Christi (wie H. CREMER schön es nennt), des der Glaube gewiss ist. Er allein ist das Wort Gottes *κατ' ἐξοχήν*, und alles Andere ist Wort Gottes nur in dem Masse, als es ihn bezeugt und sich als Licht von seinem Licht erweist.¹⁾ Der Gegenstand der Verpflichtung kann die Heilige Schrift demgemäss nicht in dem Sinne sein, dass die normative Bedeutung jedes Bibelwortes ohne weiteres um deswillen anzuerkennen wäre, weil es eben ein Bibelwort ist, sondern die Heilige Schrift in ihrem von Jesus Christus aus erkannten und verstandenen Heilswert. *Gott wollte*, schreibt FR. J. STAHL,²⁾ *dass der Mensch die religiöse Wahrheit auch nur auf religiösem Wege finde, im Ringen des Gebets und der Heiligung und Sammlung, durch die Reinigung des Probehammers in seinem Gewissen, an dem allein die Wahrheit geprüft wird, und dass deswegen je von der höheren oder geringeren Förderung in der Heiligung auch das höhere oder geringere Urteil über die Lehre abhängt.*

Allein es ist deutlich, dass das Verständnis der in Christus vollendeten Offenbarung Gottes und der daraus sich ergebenden Lehre nicht dem Einzelnen zu freier Gestaltung überlassen bleiben darf, wenn nicht die Gemeinschaft der Kirche und ihrer Lehre aufgehoben werden soll. Gibt es doch keine kirchliche Gemeinschaft und keine der zahlreichen Sekten, die sich nicht auf die Heilige Schrift beriefe, die römisch-katholische und die orientalische Kirche nicht ausgeschlossen. *Hic liber est, in quo quaerit sua dogmata quisque, Invenit ac pariter dogmata quisque sua* sagt SAM. WERENFELS mit Recht. Von Anfang an hat daher die Kirche ihr Verständnis der geoffenbarten Heilswahrheit fixiert, und es ist jedem Diener der Kirche zuzumuten, dass er das Verständnis derjenigen Kirche als das seinige anerkennt, in der er das Amt der Lehre bekleiden will. Das Verständnis der Heilswahrheit aber ist in den Symbolen niedergelegt, und eine Verpflichtung auf die Symbole ist für den Bestand der Kirche durchaus wesentlich. Wie es aber für uns keine äussere Beglaubigung für die göttliche Wahrheit der Heiligen Schrift giebt, sondern nur die Beglaubigung durch ihren Inhalt, so haben wir auch keine äussere Beglaubigung für die Schriftmässigkeit des Bekenntnisses, sondern nur die durch seinen Inhalt. Es ist der Glaube, durch den wir der göttlichen Wahrheit der Heiligen Schrift gewiss werden, und wir sind der Schriftmässigkeit des Bekenntnisses gewiss, weil es eben der

1) G. KAWERAU a. a. O.

2) FR. J. STAHL, Die Kirchenverfassung nach Lehre und Recht der Protestanten², S. 83.

Ausdruck der Lehre der Heiligen Schrift ist, deren Wahrheit uns der Glaube versichert.¹⁾ Zwischen Schrift und Bekenntnis liegt immer die Operation der Kirche und damit eine Fehlbarkeit. Das Bekenntnis giebt sich nur für Menschliches aus, und wenn wir es im ganzen als schriftmässig erkennen, so folgt daraus doch nicht, dass auch alles Einzelne schriftmässig sein müsse. Ja, selbst im ganzen: wie die scharfe markierte Begriffssprache des Bekenntnisses den Vorteil hat, dass sie Irrtümer bestimmt abschneidet, so hat sie dafür den Nachteil, dass sie überall eine Beimischung menschlicher Begriffe hat, die zwar das unentbehrliche Mittel zu unserer Aneignung der göttlichen Wahrheit, aber doch nicht adäquat der göttlichen Wahrheit sind; es ist Berichtigung, Näherbestimmung, tieferes Eindringen im einzelnen, Steigerung des Verständnisses im ganzen, so es dem bisherigen Verständnis nicht widerspricht, möglich und die fortwährende Aufgabe. Unter ganz bestimmten zeitgeschichtlichen Verhältnissen, zeitgeschichtlichen Gegensätzen, mit zeitgeschichtlichen Mitteln des Verständnisses sind die Bekenntnisse entstanden; aber die Verhältnisse, Gegensätze und Mittel des Verständnisses wechseln, neue Probleme tauchen auf, die zu lösen sind, und für deren Lösung die Bekenntnisse keinen adäquaten Ausdruck haben, ja die jenseit ihres Gesichtskreises liegen. Eine Weiterbildung der Bekenntnisse und eine Veränderung der Stellungnahme des Glaubens zu ihnen liegt daher in der Natur der Sache. Das gilt von allen Bekenntnissen, vornehmlich von den reformatorischen; aber auch die s. g. ökumenischen Bekenntnisse sind nicht davon ausgeschlossen.

§ 32. Der Gegenstand der Verpflichtung. Fortsetzung.

Unter den s. g. ökumenischen Symbolen werden das Apostolicum, das Nicaeno-Constantinopolitanum und das Athanasianum oder Symbolum Quicumque verstanden.²⁾ Ökumenisch ist keins dieser Symbole; mag

1) Auch für das Folgende vgl. FR. J. STAHL a. a. O. S. 85 f. — K. B. HUNDESHAGEN S. 320 f.: „Ist die Religion ein lebendiger geistiger Organismus, beruhend auf einer die Gemüter erfüllenden religiösen Kraft, so muss sie ihr Leben äussern durch Bewegung, Wechsel, Fortschritt, und es gehört eine grosse Verblendung gegen die Geschichte des Ursprungs der Religion dazu, die symbolischen Bestimmungen des Lehrbegriffs auf diese Weise zu kanonisieren. Sind doch auch sie selbst nur inmitten grosser Bewegungen zustande gekommen, die Spuren mancher partikulären Einflüsse, mancher temporären Bedürfnisse und Mängel an sich tragend, und wird doch auch die Kraft, welche die Kirche konstituierte und in den Symbolen ein gemeinsames Bewusstsein der Wahrheit reflektierte, so gewiss in der Kirche fortwirken können, als sie dieselbe schuf . . . Es würde eine Kirche wie die protestantische sich und ihr Prinzip vernichten, wenn ihr gesamtes Bewusstsein in irgend einer einmal reflektierten Form starr gebunden bliebe.“

2) Die Bezeichnung: *Tria Symbola Catholica seu Oecumenica* findet sich wohl erst in der Concordia 1580. Allein ihr alle andern Symbole übertreffendes Ansehen ist bei weitem älter. Das früheste Zeugnis dieses Ansehens giebt RATHERIUS

das Apostolicum ehemals der orientalischen Kirche bekannt gewesen sein oder nicht, Thatsache ist, dass die orientalische Kirche es gegenwärtig in seinem Wortlaut — denn auf den Wortlaut allein kommt es hier an — nicht kennt; das Nicaeno-Constantinopolitanum hat in seiner lateinischen, in der römischen Kirche gebräuchlichen Übersetzung durch den Zusatz *filiisque* im dritten Artikel und durch einige andere Abweichungen eine Gestalt gewonnen, die von der orientalischen Kirche nicht anerkannt wird; das Symbolum Quicumque ist abendländischen Ursprungs und in seiner Geltung auf das Abendland beschränkt geblieben. Aber auch wenn der Wortlaut der drei Symbole in allen Kirchen identisch wäre, würde die Ökumenicität doch nur eine scheinbare sein, da das Verständnis nicht weniger Artikel in den verschiedenen Kirchen grundverschieden ist. Für das Ansehen der drei alten Symbole in der evangelischen Kirche ist das Symbolum Quicumque verhängnisvoll, da in der Einleitung und am Schluss (§ 1: *Quicumque vult salvus esse, ante omnia opus est, ut teneat*

VON VERONA (890—974) in seinem Itinerarium: *Ipsam fidem i. e. credulitatem Dei, trifarie praeeparare memoriter festinetis, hoc est secundum symbolum, id est collationem Apostolorum, sicut in psalteriis correctis invenitur, et illam, quae ad missam canitur, et illam S. Athanasii, quae ita incipit: Quicumque vult salvus esse. Quicumque vult ergo sacerdos in nostra Parochia esse aut fieri aut permanere, illas tres memoriter nobis recitet, cum proxime a nobis huc vocatus fuerit* (D'ACHERY, *Spicilegium*, Nova ed. 1723 I 381). — Vgl. BERTHOLD VON CHIEMSEE (1465—1543): *Tewtsche Theology*. Herausgeg. von REITHMEIER, München 1852, S. 47 f.). MELANTHON hebt die drei Symbole besonders hervor, jedoch ohne charakteristische Bezeichnung, in Epist. XIII, No. 6345 vom 15. oder 16. September 1547 (Corp. Ref. 9279), in der deutschen Übersetzung seiner *Loci theologici* 1555 (C. R. 2258) und in „der Ordinanden-Examen“ 1558 (C. R. 23XXXVIII); im Frankfurter Recess 1558 (C. R. 9494) nennt er sie „die drey Haupt-Symbole“. — Obgleich seit 1533 die Ordinanden in Wittenberg auf diese drei Symbole sowie auf die Augustana verpflichtet wurden (vgl. unten), nennt LUTHER noch 1538 in seiner Schrift: *Die drei Symbole oder Bekenntnis des Glaubens Christi*, in der Kirchen einträchtiglich gebraucht (2325f.) das Apostolicum, das Athanasianum und *Te Deum laudamus*, während er das Nicaenum nur hintennach und nebenbei erwähnt (Wollen am Ende auch den nicenischen Glauben . . . zu diesen dreien Symbolis setzen, welcher alle Sonntag im Ampt gesungen wird). Die Concordia (MÜLLER 27) versteht unter demselben Titel von Luthers Schrift die drei s. g. ökumenischen Symbole. — Über das Apostolicum vgl. die citierten Schriften von TH. ZAHN und FERD. KATTENBUSCH (über den jetzigen Textus receptus des Apostolicums KATTENBUSCH 189—202). Das Apostolicum, in seiner jetzigen Form seit dem Ende des 5. Jahrhunderts nachweisbar, hat seinen Ursprung im griechisch geschriebenen altrömischen Taufsymbol, das bis vor die Mitte des 2. Jahrhunderts zurückzuverfolgen ist. Der Versuch von TH. ZAHN, den Namen Apostolicum dadurch zu rechtfertigen, dass der Inhalt Gegenstand der apostolischen Predigt gewesen sei, und dass Spuren ähnlicher Bekenntnisse sich bis an die Grenze der apostolischen Zeit verfolgen lassen, würde für eine grosse Reihe anderer Symbole denselben Namen rechtfertigen. — Über das Nicaeno-Constantinopolitanum vgl. FERD. KATTENBUSCH 233—245. — Über das Athanasianum vgl. LOOFS Artikel Athanasianisches Symbolum in RE²2177 f. und FERD. KATTENBUSCH 164f.

Catholicam fidem. § 2: *Quam nisi quisque integram inviolatamque servaverit, absque dubio in aeternum peribit.* § 26: *Qui vult ergo salvus esse, ita de Trinitate sentiat.* § 40: *Haec est fides Catholica; quam nisi quisque fideliter firmiterque crediderit, salvus esse non poterit*), um mit G. PLITT zu reden, in falscher Weise die Seligkeit von der Annahme eines formulierten Glaubensbekenntnisses abhängig gemacht wird. In dem Bewusstsein der evangelischen Kirche ist daher, obgleich die Verpflichtung auf alle drei Symbole gleichmässig gefordert wird, das Symbolum Quicumque zurückgedrängt worden; in gewisser Weise ist auch das Nicaeno-Constantinopolitanum zurückgetreten, so dass das kirchliche und religiöse Interesse mit Recht sich fast ausschliesslich auf das Apostolicum gerichtet hält. Auch wir beschränken uns in unserer Erörterung auf dies Symbol und stellen die Frage, inwiefern es die Würde eines evangelischen Bekenntnisses, d. h. der Aussage des evangelischen Glaubens, in Anspruch nehmen und daher Gegenstand der Verpflichtung sein könne.

Das Characteristicum des Apostolischen Symbols besteht darin, dass in den drei Artikeln eine Reihe von Thatsachen vorgeführt wird, die Gegenstand des Glaubens sind. Gewiss ist es von weittragender Bedeutung, dass diese Reihe von Thatsachen in grösserer oder geringerer Vollständigkeit seit den ältesten Zeiten der Kirche allgemein als unbedingt wertvoll für das christliche Glaubensleben angesehen sind. Der hohe religiöse Wert liegt vor allem in dem Bekenntnis, dass das Christentum auf Thatsachen, auf geschichtlicher Offenbarung Gottes, beruht. Die Kirche bekennet sich damit zur christlichen Religion als der Offenbarungsreligion, sie tritt in den entschiedenen Gegensatz zu jeder Art der Auffassung, die das Christentum als Produkt einer Religionsphilosophie oder überhaupt als von Menschen erdachtes und erarbeitetes Produkt ansehen will. Diese allgemeine Bedeutung des Apostolicums ist durchschlagend für das christliche Glaubensleben; sie erklärt einerseits den hohen Wert, den das christliche Gemeinbewusstsein dem Apostolicum zuschreibt, und die tiefe religiöse Erregung, die schon der Schein erweckt, als solle das Apostolicum entwertet werden; sie erklärt anderseits den intensiven Widerwillen gegen jeden liturgischen Gebrauch des Apostolicums in den Kreisen derer, die sich über die Anschauung nicht zu erheben vermögen, die in dem Christentum das Erzeugnis der Religionsgeschichte bzw. der Religionsphilosophie sieht. Der evangelische, d. h. der christliche und echt religiöse Glaube ist sich der Thatsächlichkeit der Offenbarung Gottes bewusst, weil sein Inhalt die Thatsache aller Thatsachen, Jesus Christus, und die in ihm vollbrachte Erlösung ist; daher ist für das evangelische Glaubensleben, ja vorzugsweise für das evangelische, der Wert des Apostolicums unzweifelhaft und in der That unersetzlich. Zum andern giebt die trinitarische Gliederung des Apostolicums diesem eine für den christlichen Glauben wesentliche Bedeutung. Wir haben nicht darüber zu streiten, ob die Dreiteilung oder

die Zwölftteilung, wie sie nachweislich schon dem altrömischen Symbol eignete und für das Apostolicum in der römischen Kirche und bis ins 17. Jahrhundert hinein auch in der evangelischen üblich war, bzw. ist, das Ursprüngliche gewesen sei. Die Dreiteilung liegt eben thatsächlich vor; was sie für den christlichen Glauben bedeutet, hat C. J. NITZSCH¹⁾ einfach und unwidersprechlich mit den Worten ausgedrückt: *Wer das Bekenntnis zum Vater, zum eingebornen Sohne Jesus Christus und zum heiligen Geiste, oder das Bekenntnis zum schöpferischen, erlösenden und heiligenden Gotte nicht annimmt, verwirft das Fundament der christlichen Lehre.* Der Schluss würde freilich über das Ziel weit hinausgehen, als ob wir in dem Wortlaut des Apostolicums ein vollständiges evangelisches Glaubensbekenntnis vor uns hätten; gegen solche Überschätzung des Apostolicums, wie sie seiner Zeit durch G. CALIXT und seine Schule getrieben wurde, hat niemand anders als der orthodoxe Lutheraner ABRAHAM CALOV sich erhoben: in seinem Werk: *Syncretismus Calixtinus* (Wittebergae 1653) bemerkt er²⁾: *ein evangelisches Glaubensbekenntnis sei das Apostolicum um so weniger, als es die Redemptio, satisfactio et meritum Christi gänzlich übergehe; von dem Zweck der Menschwerdung Christi, quod propter nos homines et propter nostram salutem descenderit a coelo, crucifixus pro nobis et passus pro salute nostra, quod Pontifex noster sit, ac semetipsum pro nobis Deo obtulerit in odorem suavitatis, quod non pro se ipso sed tantum pro nobis obtulerit sacrificium, sei keine Rede, und nichts sage es aus über die fides iustificans, nichts über die summa fidei mysteria de S. S. Trinitate et de Christo θεανθρώπου et de unione personali*³⁾ Aber

1) C. J. NITZSCH, Praktische Theologie II² 182.

2) Sectio III § 88, p. 107 f.

3) Aus dem Interesse, das Apostolicum als evangelisches Bekenntnis, insonderheit als Ordinationsbekenntnis zu verwerten, ist die Umformung desselben hervorgegangen, welche die Preussische Generalsynode von 1846 unternommen hatte. Die Ordinationsfragen sollten lauten: „Hiernach frage ich euch vornehmlich: Ob ihr mit der allgemeinen Christenheit auf Erden bekennet Gott den Vater, den Sohn und den heiligen Geist. Sodann: Ob ihr mit der gesammten evangelischen Kirche zum Ersten Jesum Christum, den eingebornen Sohn Gottes, der sich selbst entäusserte und Knechtsgestalt annahm, bekennet als den einigen Mittler, sintemal er als Prophet von Gott, mächtig von Thaten und Worten, den Frieden verkündigt hat, und als den einigen Hohenpriester, der uns durch seinen Tod (oder: und als einiger Hohepriester uns durch seinen Tod) mit Gott versöhnt hat, da er ist dahingegeben um unserer Sünden willen und um unserer Gerechtigkeit willen auferwecket, darnach sich gesetzt hat zur Rechten der Majestät in der Höhe und herrschet ewiglich als das Haupt der Gemeine, die er sammelt und erhält mittelst des Wortes und der heiligen Sakramente durch den heiligen Geist, der von ihm gesendet in unsere Herzen uns Jesum nennen lehret unsern Herrn und die Gnade erkennen, so uns in ihm geschenkt ist? Zum Andern, ob ihr im Glauben an solche frohe Botschaft von der freien Gnade Gottes in seinem geliebten Sohne bekennen und bezeugen wollet, dass wir allzumal Sünder sind, aber Kinder Gottes werden durch den Glauben an Christum, in welchen wir gerechtfertigt vor Gott aus Gnaden ohne Verdienst der Werke, das Pfand des unvergänglichen Erbes

die eigentliche Frage ist nicht die nach der Vollständigkeit der Aussagen des Apostolicums, sondern die Frage, inwiefern denn Thatsachen der Gegenstand und Inhalt des evangelischen Glaubens sein können.¹⁾ Es sollte ausserhalb der Diskussion stehen, dass nicht Thatsachen an und für sich Inhalt des Glaubens sein können, sondern nur Heilsthatsachen, d. h. sofern sich in diesen Thatsachen die Gesinnung Gottes gegen uns offenbart, zu unserm Heile, zu unserer Erlösung und Vollendung. Der Weg aber, die Thatsachen als Heilsthatsachen zu erkennen, ist nicht der, dass zuerst die überlieferten Thatsachen als wirklich geschehen anerkannt und für wahr gehalten werden müssen, damit auf grund dieses Fürwahrhaltens die in ihnen sich offenbarende Gnadenwohlthat Gottes erkannt werde und der Glaube als *Fiducia* sich erhebe. Das ist der römische Irrweg, die *Fides, cuius virtus efficit, ut id ratum habeamus, quod a Deo traditum esse sanctissimae matris ecclesiae auctoritas comprobavit*,²⁾ die evangelische Kirche kennt diese *Fides* nicht und darf sie nicht kennen; in keinem seiner Stadien ist der Glaube das blosses Fürwahrhalten von Thatsachen auf irgend eine äussere Autorität hin, auch nicht die Vorstufe des Glaubens. Denn damit würde der Glaube zu unserm eigenen Werk, das wir uns abnötigen, er würde aufhören, Gottes Werk und Gottes Gabe zu sein. Dem einzelnen Christen wird freilich

haben, das behalten wird im Himmel, und dass wir durch denselbigen Glauben, der in der Liebe kräftig die Früchte des Geistes hervorbringt, in täglicher Erneuerung des Herzens vollbereitet werden auf den Tag Jesu Christi?“ (JUL. MÜLLER: Die erste Generalsynode der evangel. Landeskirche Preussens und die kirchlichen Bekenntnisse. Breslau 1847, S. 4f.). — C. J. NITZSCH (Praktische Theologie II² 184f.) schlägt für den katechetischen Gebrauch folgende Umformung des zweiten und dritten Artikels vor: „Und an Jesum Christum, seinen eingebornen Sohn, unsern Herrn, der vom Vater ausgegangen ist und in die Welt gekommen, geboren vom Weibe und unter das Gesetz gethan, auf dass er die, welche unter dem Gesetz waren, erlösete; der den Frieden verkündigt hat, ist umher gezogen und hat wohlgethan; gestorben am Kreuze für unsere Sünden und auferstanden von den Toten um unserer Gerechtigkeit willen, aufgefahren in die Höhe, den Menschen Gaben zu geben, sitzet zur Rechten der Majestät, von dannen er auch kommen wird, zu richten die Lebendigen und die Toten. — An den heiligen Geist, den uns Jesus Christus vom Vater sendet, durch welchen wir ihn einen Herrn heissen und erkennen, was uns in Christo geschenkt ist, und der, ausgegossen über die Apostel und die Gemeine der Gläubigen, Allen, die aus Gott geboren sind, die Vergebung der Sünden und die Auferstehung zum ewigen Leben versiegelt (oder: ihre Rechtfertigung aus Gnaden durch den Glauben und ihre Auferstehung zum Leben bezeugt).“ — In neuester Zeit haben sich die Vorschläge zur Umformung des Apostolicums gehäuft; schon die Preussische Generalsynode von 1846 und C. J. NITZSCH haben es erfahren, dass vielleicht keine Zeit weniger zur Aufstellung neuer Symbole, wozu die evangelische Kirche unzweifelhaft dasselbe Recht hat, wie die alte Kirche mit ihrer massenhaften Symbolbildung, geeignet ist, als die unsrige.

1) Vgl. die vorzügliche Schrift von K. W. FEYERABEND: Evangelischer Heilsglaube, nicht „Glaube und Glaube“ Riga 1895.

2) Cat. Rom. I. 1. 1.

durch den Unterricht und die Tradition, die in der Gemeinde lebt, zuerst die Thatsächlichkeit der Thatsachen überliefert werden, bevor der lebendige Glaube in ihm ersteht; aber die Erfahrung wird sich auch stets wiederholen, dass, sobald Gott in ihm lebendigen Glauben erweckt hat, eine grosse Reihe jener Thatsachen ihm zurücktritt, um nicht zu sagen: gleichgültig wird, weil er für sein Glaubensleben nichts damit anzufangen weiss, und erst nach und nach geht ihm ein Licht nach dem andern auf, und eine Thatsache nach der andern wird in den Bereich des Glaubens hineingezogen. Wir wiederholen: nicht die Thatsachen an und für sich sind Inhalt und Gegenstand des Glaubens, sondern die Thatsachen in ihrer Heilsbedeutung für uns. Wir evangelischen Christen sind in der glücklichen Lage, in unsern Symbolen selbst eine authentische Erklärung und Deutung des religiösen Wertes des Apostolicums zu besitzen; es ist die Erklärung in dem Kleinen Katechismus LUTHERS; mit der Frage: *Was ist das?* weist er uns darauf hin, was die Thatsachen für uns bedeuten, und um dieser ihrer Bedeutung willen sind sie, ist das Apostolicum uns von so grossem Wert. Diese Bedeutung, also das, was in den Thatsachen der Christenheit an Heilsgut aus Gottes Gnaden gegeben ist, ist Inhalt und Gegenstand des Glaubens. Von dieser Bedeutung aus gelangen wir zu der moralischen Gewissheit der Thatsächlichkeit der Thatsachen, durch die und in denen uns das Gnadengeschenk zuteil geworden ist. Das geschieht in dem Prozess, in der Entwicklung und dem Wachstum des Glaubens; es kann der Christ im Glauben die Heilswahrheit ergriffen haben, die durch diese oder jene berichtete Thatsache bezeugt wird, ohne vorerst zu der Gewissheit zu gelangen, dass die Heilswahrheit nur durch die berichtete Thatsache habe ans Licht treten können, oder dass die berichtete Thatsache die Bedingung des Heilsverhältnisses sei, also ohne die moralische Gewissheit der Thatsächlichkeit der Thatsache zu haben. In solcher Entwicklung und in solchem Wachstum des Glaubens ist gewiss nicht das Absprechen und Ableugnen am Platz, sondern geziemend ist das „*Noch nicht*“, das der zukünftigen Entwicklung harrt; aber ebenso gewiss liegt es im eigenen Lebensinteresse des evangelischen Glaubens, die Forderung rundweg abzulehnen, dass er erst dann völlig sei, wenn er zur moralischen Gewissheit der Thatsächlichkeit aller Thatsachen hindurchgedrungen sei, welche die alte Kirche als gleichwertige Heilsthatsachen im Apostolicum zusammengestellt hat. Hat doch LUTHER, da er die religiöse Bedeutung des Apostolicums darlegte, weder *Pontius Pilatus*, noch *niedergefahren zur Hölle* erwähnt, und den religiösen Wert der Worte: *aufgefahren gen Himmel, sitzend zur Rechten Gottes, des allmächtigen Vaters, von dannen er kommen wird, zu richten die Lebendigen und die Toten* lediglich darein gesetzt, dass *Jesus Christus lebet und regiert in Ewigkeit*. Wir behaupten keineswegs, dass die religiöse Bedeutung der angeführten Sätze durch LUTHERS Erklärung vollständig dargelegt sei; aber dem Satz dient LUTHERS Verfahren zum

Beweis, dem jeder gläubige Christ zustimmen wird, dass der religiöse Wert der im Apostolicum zusammengestellten Thatsachen sehr abgestuft ist, dass daher auch die Plerophorie des Glaubens in Beziehung auf sie eine sehr verschiedene sein muss.

§ 33. Der Gegenstand der Verpflichtung. Fortsetzung.

Wir wenden uns zu den evangelischen Symbolen im spezifischen Sinne des Wortes. Welche Symbole haben wir darunter zu verstehen? Unter den zahlreichen Symbolen der reformierten Kirchen ist keins, das allen Partikularkirchen reformierten Gepräges gemeinsam wäre; alle Symbole haben nur einen beschränkten Geltungsbereich, und es ist ein Charakteristicum der reformierten Kirchen, dass die Autorität der Symbole vor der Autorität der Heiligen Schrift fast verschwindet.¹⁾ Mit den lutherischen Symbolen steht es anders. Zwar mit Ausnahme der Formula Concordiae ist keins von ihnen ursprünglich als massgebende Lehrnorm gedacht; die lutherischen Katechismen sind zu rein praktischen, catechetischen, Zwecken entworfen, die Augustana und die Apologie sind eine Darlegung gegenüber den Gegnern, inwieweit man mit ihnen trotz der Neuerungen noch einig ist. Zwar hat es nie ein lutherisches Konzil oder eine beglaubigte Vertretung der lutherischen Kirche gegeben, die den Glaubensdokumenten symbolische Autorität zuerkannt hätte; nicht die Kirche, sondern das Reich und die Fürsten sind es 1555 gewesen, welche die Symbolautorität aufgerichtet haben, und später hat sich nur ein Bruchteil, obgleich ein sehr starker Bruchteil, der lutherischen Kirchen um die Concordia geschart, die jedoch als Lehrgesetz nur den einzelnen Landeskirchen gegolten hat.²⁾ Somit mag es richtig sein, dass von *Symbolen der lutherischen Kirche* nicht geredet werden darf. Allein nimmt den Symbolen der kirchenrechtlichen Mangel ihrer Entstehung und Anerkennung etwas von ihrer religiösen Bedeutsamkeit und ihrem religiösen Wert, den sie für die lutherische Kirche, ja für die gesamte evangelische Kirche überhaupt haben? Sind sie nicht allzumal Dokumente des Glaubens unserer Väter, den sie in jenen Jahrzehnten der Geburt der Kirche der

1) In der Schweiz wird kein Kandidat bei seiner Ordination auf die Symbole verpflichtet, sondern nur auf „das Evangelium Jesu Christi auf Grund der Hl. Schrift“ oder „die christliche Religion nach den heiligen Schriften“ und dgl. Genf und Neuenburg lehnen ausdrücklich jede Art der Verpflichtung, selbst die auf die Hl. Schrift, prinzipiell ab. Nur in Schaffhausen besteht die eigentümliche Sitte, dass der im Synodalgottesdienst ordinierte Kandidat nach demselben vor der Synode noch ein besonderes Gelübde abzulegen hat: das Wort Gottes zu predigen nach dem Sinn der Bekenntnisschriften, insbesondere der Hl. Helvetischen Konfession, und keine eigenmächtige Änderung in der Liturgie vorzunehmen (vgl. F. MEYER, Art. „Schweiz“ in RE² 13 757 und schriftliche Mitteilung des Herrn Verfassers).

2) Vgl. AD. HARNACK, Lehrbuch der Dogmengeschichte 3 (1890), S. 761.

Reformation übermächtigen Gewalten gegenüber bekannt, und den zu bekennen wir nur unter der Bedingung uns weigern können, dass wir von der Kirche der Reformation uns loszusagen uns entschliessen? Mag überdies von formalem Gesichtspunkt in kirchenrechtlicher und kirchenpolitischer Beziehung gar mancherlei gegen die Symbole als massgebende Lehrnorm einzuwenden sein, die Thatsache wird dadurch nicht berührt, dass wir gegenwärtig mit der Symbolautorität in den evangelischen Kirchen zu rechnen haben, und dass die evangelischen Kirchen, eben weil die Symbole Glaubensbekenntnisse sind, das materiale Recht haben, eine Verpflichtung auf die Symbole ihren Dienern zuzumuten.

Um für die Art der Verpflichtung einen Boden zu gewinnen, haben wir auch diese Symbole einer Betrachtung zu unterziehen. Um bei dem Äusserlichsten anzufangen, ist es jedenfalls geboten, die Beweisführungen der Symbole für die in ihnen dargelegten Lehren von der Verpflichtung auszuschliessen; denn das ist allgemein anerkannt, dass manche Dicta probantia der Heiligen Schrift auf einer ungenügenden Exegese beruhen, und dass die Beweisführungen selbst eines MELANTHON aus dem kirchlichen Altertum fast durchweg auf schwankendem Boden stehen. Stellen aus den Kirchenvätern sind aus dem Zusammenhang gerissen und daher falsch verstanden, andere sind untergeschobene Schriften, von ihm als echt beurteilt, und auf die Echtheit ist der Beweis gegründet. Aber auch in der Lehre findet keineswegs eine durchgehende Übereinstimmung innerhalb der Symbole statt. Zwischen der Augustana und der Formula Concordiae liegt ein weiter Weg der theologischen Entwicklung; die Rechtfertigungslehre der Apologie ist nicht dieselbe wie die der Formula Concordiae, und der Glaubensbegriff dieser deckt sich nicht mit dem der Augustana. In der Apologie¹⁾ heisst es: *Vere igitur sunt sacramenta baptismus, coena Domini, absolutio, quae est sacramentum poenitentiae*, und die Augustana hat Art. 9—13 die Anordnung *De Baptismo, De coena Domini, De Confessione, De Poenitentia* und dann erst *De usu Sacramentorum*, während nach den übrigen Symbolen die evangelische Kirche nur zwei Sakramente zählt.²⁾ In betreff des Heiligen Abendmahls lautet Augustana Art. 10 immerhin missverständlich: *De coena Domini docent, quod corpus et sanguis Christi vere adsint et distribuuntur vescitibus in coena Domini*; nicht mehr missverständlich konstatiert die Apologie, dass die lutherische Lehre mit der

1) Art. 13 De Numero et Usu sacramentorum § 4 (MÜLLER 202).

2) Ausdrücklich gelehrt im grossen Katechismus 41 (MÜLLER 485): „Über dieselbige (die christliche Lehre) ist noch zu sagen von unsern zweien Sacramenten, von Christo eingesetzt“; vgl. übrigens schon De captiv. Babyl. (1520) V 117: *Quo fit, ut si rigide loqui volumus, tantum duo sunt in ecclesia Domini sacramenta, baptismus et panis, cum in his solis et institutum divinitus signum et promissionem remissionis peccatorum videamus.*“

der römischen und griechischen Kirche darin übereinstimme, dass Brot und Wein in Leib und Blut Christi verwandelt werden (*mutari*), und aus THEOPHYLACT VON BULGARIEN (11. Jahrh.) und CYRILL VON ALEXANDRIEN (5. Jahrh.) werden zwei Stellen angeführt, die von solcher *Mutatio* reden; MELANTHON schliesst mit der Versicherung, er habe diese Beweisstellen angeführt, *ut clarius etiam perspicerent: quicunque ista legent, nos defendere receptam in tota ecclesia sententiam, quod in coena Domini vere et substantialiter adsint corpus et sanguis Christi et vere exhibeantur cum his rebus, quae videntur, pane et vino.*¹⁾ Andererseits sagt dieselbe Apologie²⁾: *Idem effectus est verbi et ritus. sicut praeclare dictum est ab Augustino sacramentum esse verbum visibile. quia ritus oculis accipitur et est quasi pictura verbi idem significans, quod verbum. Quare idem est utriusque effectus.* Vollends aber steht in evangelischem Widerspruch gegen die Apologie, was die Art. Smalcald. III 6 § 5 und die Form. Conc. II 7 § 105 f.³⁾ lehren; die Transsubstantiation, also die *Mutatio*, wird energisch verworfen, und es wird erklärt: *Et in ea sententia intelligi volumus vocabulum (spiritualiter), cum dicimus corpus et sanguinem Christi in sacra Coena spiritualiter accipi, edi et bibi. Tametsi enim participatio illa ore fiat, tamen modus spiritualis est.*

Endlich ist darauf hinzuweisen, dass die kirchliche Entwicklung selbst über einzelne Bestimmungen der Symbole hinweggeschritten ist, so dass sie völlig ausser Geltung gesetzt sind. So erklärt die Apologie⁴⁾: *Quare impium esset ex ecclesia privatam absolutionem tollere. Neque quid sit remissio peccatorum aut potestas clavium, intelligunt, si qui privatam absolutionem aspernantur.* Aber gegen Ende des 17. Jahrhunderts ist in den weitesten Kreisen der lutherischen Kirche die „Gottlosigkeit“ begangen worden, die Privatabsolution aufzuheben; das alte bezeichnende Stück lutherischen Kirchentums ist, wahrscheinlich unwiederbringlich, dahin. Der Tractatus De potestate et primatu Papae, per Theologos Smalcaldiae congregatos conscriptus sagt § 74⁵⁾: *Constat iurisdictionem illum communem excommunicandi reos manifestorum criminum pertinere ad omnes pastores,* gegenüber dem römischen Brauch, der die Exkommunikation nur den Bischöfen zuweist. Das Jahrhundert der Reformation ging nicht zu Ende, ohne dass die Befugnis der Exkommunikation den Pastoren genommen und den Konsistorien übertragen wurde. G. KAWERAU, der in seiner angeführten Schrift die behandelten Schwierigkeiten ebenfalls berührt, weist endlich darauf hin,⁶⁾ dass in den Kirchen der Union, obgleich kirchenrechtlich die Gel-

1) MÜLLER 41. 164.

2) Art. 13 De Numero et Usu sacramentum § 5 (MÜLLER 202).

3) MÜLLER 320. 670.

4) Art. 6 De Confessione et Satisfactione § 3 f. (MÜLLER 185).

5) MÜLLER 342.

6) S. 10 f.

tung der Bekenntnisse unangetastet gelassen sei, die Stellung zum Bekenntnis innerlich eine andere geworden sei. Die Augustana macht, und das ist ihre durchgehende Tendenz, den Versuch, *unter Ausschluss der Reformierten, unter Verweigerung der Bruderhand gegen sie und mit geflissentlicher Betonung des breiten Grabens, der von ihnen scheidet*, die lutherische Kirche als eine berechnigte Partei in der römischen Kirche zu erweisen; sie behauptet sogar: *Haec fere summa est doctrinae apud nos, in qua cerni potest nihil inesse, quod discrepet a scripturis, vel ab ecclesia catholica vel ab ecclesia romana, quatenus ex scriptoribus nota est.*¹⁾ Die Union wird es keinem ihrer Diener am Wort gestatten, diese Tendenz der Augustana zu teilen. Und wenn wir in der Form. Concordiae I 7 § 3 f.,²⁾ die recht eigentlich ein Fehdebrief gegen die Calvinisten ist, von den Zwinglianern lesen: sie seien *sacramentarii crassi admodum*, dagegen die Calvinisten *sunt versuti et callidi, et quidem omnium nocentissimi sacramentarii*. . . *sub his splendidis verbis* (sc. den von den Lutheranern gebrauchten) *eandem crassam, quam priores* (die Zwinglianer) *habent, opinionem occultant et retinent* u. s. w., so ist es für einen Diener der Unionskirche ganz unmöglich, das Urteil der Form. Concordiae zu dem seinigen zu machen.

Doch damit sei es genug. Es sind thatsächliche und wir meinen unmisdeutbare Verhältnisse, die wir dargelegt haben. Noch einmal sei es hervorgehoben, dass sie den hohen religiösen Wert der Symbole, recht verstanden, nicht berühren; nichts liegt mir auch ferner, als die Symbole durch Anführung jener thatsächlichen Verhältnisse zu entwerten; sie mussten angeführt werden, um eine der Wahrheit entsprechende Grundlage zu gewinnen, wie die Art der Verpflichtung auf die Symbole der Natur der Sache nach sich gestalten muss.

§ 34. Die Art der Verpflichtung.

Der Hauptsache nach können wir die Anschauungen über die dem evangelischen Glauben und den thatsächlichen Verhältnissen der Symbole entsprechende Verpflichtung in vier Klassen teilen.

1. Die juristische Art der Verpflichtung, wie die römische Kirche sie ihren Kandidaten auferlegt und nach ihren Grundsätzen über Glauben und über Gehorsam gegen die Kirche auferlegen kann, ist auf evangelischem Boden nicht möglich. Wir verweisen einfach auf das im vorigen § Dargelegte. Wenn jüngst die Deutsche Evangelische Kirchenzeitung (1892, No. 35) erklärte, wie man jeden Juristen, der öffentlich vor Vertretern seines Bezirkes, in dem er amtiert, erklären wollte, dass er nicht auf dem Grunde des Gesetzes stände, das er bekennen und

1) Art. 21 (MÜLLER 47).

2) MÜLLER 538 f.

vertreten soll, erbarmungslos aus dem Amt entfernen würde, wenn er solche Erklärung nicht zurücknähme, so müsse auch gegen jeden Geistlichen vorgegangen werden, der die Symbole, auf die er verpflichtet ist, nicht wie Gesetzesparagraphen vertrete, — so ist diese Anschauung wohl nur in der Hitze des Gefechtes dem Verfasser geboren und kaum ernstlich gemeint. Allein es ist beklagenswert, dass dergleichen Analogieen, die für den Unkundigen ja etwas Bestechliches haben, den Unkundigen von theologisch Gebildeten vorgetragen werden, und es wäre in der verwirrten Frage viel gewonnen, wenn ein für allemal man auch auf jedes Liebäugeln mit der juridischen Verpflichtung verzichtete und dem Gedanken keinen Raum mehr gestattete, als wäre die juridische Verpflichtung das eigentlich Normale, das nur wegen allgemeiner Glaubensschwachheit nicht durchzuführen wäre.¹⁾

2. Die nach G. KAWERAU S. 12f. bereits von J. G. WALCH, FEUERLIN, RUDELBACH, TH. HARNACK vorgetragene Unterscheidung von fundamentalen und nichtfundamentalen Bestandteilen der Symbole²⁾ hat 1871 O. ZÖCKLER in einem Vortrag *Über die kirchlichen Grenzen der Lehrfreiheit* wieder aufgenommen und sie für die Verpflichtung auf die Symbole verwertet.³⁾ *Innerhalb der Symbole, wie innerhalb des kirchlichen Lehrgebäudes, gilt es zwischen Primärem und Secundärem, zwischen Fundamentalem und nicht Fundamentalem, zwischen Allerheiligstem, Heiligem und Vorhofe mit aller Sorgfalt zu scheiden. Er stellt ein Verzeichnis auf von den Lehrstücken, die unbedingt festgehalten werden müssen; wer ihnen zustimme, den lasse man immerhin in untergeordneten Einzelheiten heterodox denken und lehren. Welches sind diese untergeordneten Einzelheiten? Antwort: Die Lehre von der Schöpfung und Weltregierung, angelologische und eschatologische Spekulationen, wenn nur die Analogia fidei nicht verletzt und problematisches als offenbarungsgemäss hingestellt werde; man dürfe in der Lehre von der Höllenfahrt Christi von der Konkordienformel abweichen, und die moderne Kenosislehre der Communicatio idiomatum vorziehen, und überhaupt dieses oder jenes Lehrstück einer vertiefteren Fassung und korrekteren exegetischen Begründung für fähig und bedürftig halten. Allein wir fragen: woher ist der Massstab entnommen für das, was heterodox und häretisch, fundamental oder nichtfundamental ist? Aus den Symbolen selbst augenscheinlich nicht; denn von der Kenosislehre, die ZÖCKLER freigiebt, sagt die Form. Concordiae,⁴⁾ sie beruhe auf einer *horribilis et blasphema interpretatio*. . . . *Hac enim doctrina non modo verba testamenti Christi falsa**

1) Vgl. KAHL a. a. O. 12f.

2) Vgl. auch JULIUS MÜLLER, Die erste Generalsynode u. s. w. 1847, S. 46 f.

3) Evangelische Kirchenzeitung 1871, Band 88, Sp. 625—641.

4) I 8 XX (MÜLLER 550).

explicatione pervertuntur, verum etiam dudum damnatae Arianae haeresi via de novo sternitur, ut tandem aeterna Christi Divinitas negetur, et Christus totus, quantus est, una cum salute nostra amittatur. Der Massstab ist der eigenen theologischen Anschauung entnommen, der dadurch nicht allgemein gültig wird, dass eine moderne Richtung innerhalb der lutherischen Kirche jene Anschauung teilt; er ist willkürlich und errichtet willkürliche Schranken. Natürlich werden Andere andere Schranken stellen.

ZÖCKLER meint, wer u. a. in den Lehrstücken von der Erlösung und Rechtfertigung, von der Trinität und der Kirche auf gesundem biblischen Grunde stehe und infolge davon auch den kirchlichen Symbolen, deren Lehre überall mit der biblischen wesentlich einstimmig sei, aufrichtig zustimmen könne, der sei kein Häretiker, er möge in andern Dingen heterodox denken, *er verdirbt nichts*. Allein Koryphäen lutherischer Orthodoxie werden dadurch als Häretiker hingestellt; in der Erlösungs- und Versöhnungslehre weichen J. CHR. K. v. HOFMANN (wie G. MENKEN und RUD. STIER), in der Rechtfertigungslehre E. W. HENGSTENBERG, in der Lehre von der Trinität K. F. A. KAHNIS, in der Lehre von der Kirche A. F. O. MÜNCHMEYER sehr wesentlich von der Symbollehre ab und beanspruchen mit demselben Rechte, wie ZÖCKLER, für ihre Theologie Bürgerrecht in der Kirche. Oder ist Häresie bei akademischen Theologen etwas Anderes, als bei nichtakademischen? Für jene fordert ZÖCKLER *ein klein wenig mehr freiere Bewegung, um mit der gehörigen Frische von Christo zu zeugen* (Sp. 637f.); sollen diese mit der gehörigen Frische von Christo ohne freie Bewegung zeugen? Überdies gehört der „Häretiker“ MÜNCHMEYER den akademischen Theologen nicht an. Schon H. CREMER (S. 8) hat auf die Unhaltbarkeit der ZÖCKLERschen Unterscheidung hingewiesen. *Freilich wird unterschieden zwischen Häresie und Heterodoxie. Aber wo ist die Grenze? Häresie ist fundamentale, Heterodoxie nicht fundamentale Abweichung von der Kirchenlehre. Aber wer soll entscheiden, was fundamental sei und was nicht fundamental? Wird da nicht dem jeweiligen theologischen Standpunkt des Kirchenregiments zu viel eingeräumt?* Im Blick auf die dargelegte thatsächliche Beschaffenheit der Symbole dürfen wir sogar fragen: was ist denn „Kirchenlehre“? Giebt es im strengen Sinne des Wortes auf evangelischem Boden eine formulierte Kirchenlehre? Giebt es eine Orthodoxie, die als Normalität gefordert werden könnte? Hat nicht v. HOFMANN ¹⁾ recht, wenn er sagt: *der Ausdruck, welchen die Glaubenserlebnisse im schriftlichen Bekenntnis meiner Kirche gewonnen haben, ist nicht durch wissenschaftliche Notwendigkeit, welche immer die gleiche bleibt, sondern durch das jedesmalige Bedürfnis des kirchlichen Gemeinlebens bestimmt?* Die „reine Lehre“ ist ein kostbares Gut; aber ein Gut, das innerhalb

1) Vgl. E. HAUPT, S. 14.

der evangelischen Kirche, wenn sie nicht stagnieren soll, nur annähernd erreicht werden kann, und dessen Erreichung einer fernen Zukunft vorbehalten bleibt.

3. Das Bekenntnis, weil es das eigene Verständnis der evangelischen Heilswahrheit seitens der Kirche darstellt, ist nicht Grund und Quelle des Glaubens, auch nicht Autorität über der Kirche, sondern Schranke der öffentlichen Lehre. Es darf grundsätzlich so wenig wie möglich aufgegeben und soll thatsächlich so viel wie möglich übersehen werden. Das ist die Meinung von FR. J. STAHL, die wir mit seinen eigenen Worten wiedergegeben haben; ihm schliessen sich eine Reihe anderer Theologen an, unter denen besonders E. HAUPT und G. KAWERAU zu nennen sind; vielleicht ist auch H. CREMERS Ansicht nicht weit abliegend. Auf den ersten Blick empfiehlt sich diese Auffassung; sie ist die dem theologischen Entwicklungsgang der Kandidaten, den thatsächlichen Verhältnissen der Symbole und dem evangelischen Grundsatz der theologischen Weiterbildung der Symbole Rechnung tragende Anschauung, und empfiehlt die Lösung aller Schwierigkeiten dem Wohlwollen und der Nachsicht des Kirchenregiments. Allein eben dieser Umstand charakterisiert sie als eine Verlegenheitsauskunft und bedeutet den Verzicht auf eine grundsätzliche Lösung der Aufgabe. Wohlwollen und Nachsicht kann nur ein Recht der Anwendung auf der Grundlage prinzipiellen Einverständnisses haben; ohne dies ist Wohlwollen und Nachsicht nur Willkür der Verpflichtenden, es ist Rechtskränkung der Zuverpflichtenden und Preisgabe des Prinzips. Und was bedeutet Schranke der öffentlichen Lehre? Es kann doch nichts Anderes heissen, als das Verbot, gegen die Symbole zu lehren und sich zu den Symbolen in Widerspruch zu setzen. Es scheint hierbei ein heterogener Gesichtspunkt einzuwirken und Verwirrung anzurichten. Ich meine den Gesichtspunkt des kirchlichen pädagogischen Taktes, der nicht selten bei lebhaften jüngeren Trägern des Geistlichen Amtes vermisst wird, und dessen Mangel, weil er Störung und unnötige Beunruhigung des in traditionellen Vorstellungen sich bewegenden Glaubenslebens der Gemeinde hervorruft, disziplinarisch zu ahnden ist. Allein sachlich ist die „Schranke der öffentlichen Lehre“ nicht durchzuführen. Auch ohne Nennung der Symbole kann der evangelische Glaubensbegriff nicht vgetragen werden, ohne gegen Anfang und Schluss des Symbolum Quicumque zu polemisieren; die Abendmahlslehre, sei es die reformierte oder die lutherische, ist nicht zu entwickeln, ohne der Mutatio der Symbole zu widersprechen; die Lehre von den Sakramenten überhaupt wird die Dreizahl der Augustana und Apologie ablehnen müssen u. s. w. Ja, unter Umständen verpflichten die Kirchenordnungen, die doch auf die Symbole verpflichten, den Träger des Geistlichen Amtes zu einem Verfahren, das den Festsetzungen der Symbole widerspricht. Als Beispiel diene einerseits Augustana 9: *De baptismo docent, quod sit necessarius*

ad salutem . . . Damnant anabaptistas, qui . . . affirmant pueros sine baptismo salvos fieri; nimmt man Art. 2 hinzu, wo dem ewigen Tode zugesprochen werden, *qui non renascuntur per baptismum et Spiritum Sanctum*, so ist es unwidersprechlich, dass die Augustana (nicht LUTHER) die ungetauft sterbenden Kinder als verloren ansieht. Die Apologie¹⁾ stimmt damit überein; denn sie beweist die *Necessitas baptismi ad salutem* überhaupt aus der Berufung der *Parruli* zum Heil: *Certissimum est enim, quod promissio salutis pertinet etiam ad parrulos. Neque vero pertinet ad illos, qui sunt extra ecclesiam* — und in die Ecclesia nimmt nur die Taufe auf —, *ubi nec verbum nec sacramenta sunt, quia regnum Christi tantum cum verbo et sacramentis existit*. Jene Abschwächung, wie sie sich z. B. bei JOH. GERHARD (9282) findet: *interim tamen in casu privationis sive impossibilitatis salvari liberos christianorum per extraordinariam et peculiarem dispensationem divinam. Necessitas enim baptismi non est absoluta, sed ordinata* — kennen unsere Symbole nicht, obgleich sie in LUTHERS Privatschriften sich bereits findet.²⁾ Andererseits schreibt die zu Recht bestehende Hessische K.O. von 1657 (8. Kapitel) ausdrücklich vor: *Und da das Kind ohne zuvor erlangte Taufe etwa mit Tode abginge, sollen die Prediger auch von sich selbst ohne Erfordern den betrübten Eltern mit Trost beispringen, und sie dahin berichten, dass ihr Kind, ob es wol ohne die Taufe verstorben, doch darum nicht ewig verloren und verdammt, sondern nichts desto weniger ein Kind Gottes und Erbe des ewigen Lebens sei*. Der Grundsatz also, es dürfe nichts wider die Symbolbestimmungen gelehrt werden, ist unausführbar teils durch die Widersprüche innerhalb der Symbole, teils durch den Widerspruch von K.O. gegen die Symbole.

4. Erinnern wir uns der Voraussetzung für alle Verpflichtung des Geistlichen Amtes: des Bekenntnisses des Heilsglaubens seitens des Zuverpflichtenden und der geistlichen Beurteilung seitens der Verpflichtenden. Dies Bekenntnis des Glaubens weist mit innerer Notwendigkeit auf die Heilige Schrift, deren einzigartiger Wert nach Jesu Wort darin besteht, dass sie von ihm zeugt (Joh 5^{39. 40}). Es ist wahrlich nicht Willkür gewesen, dass unsere evangelische Kirche von Anfang an die Heilige Schrift als alleinige Glaubensnorm und als prinzipale Lehrnorm hingestellt hat; als solche ist sie mit dem Glauben und in dem Heilsglauben gegeben: die von Christus zeugende und von Christus als der abschliessenden und vollendeten Gottesoffenbarung aus verstandene Heilige Schrift. In diesem Sinne muss die Verpflichtung auf die Heilige Schrift geschehen, nicht als Schranke nur, vor allem als Quelle aller Lehre und als Norm aller Lehre. Aber nicht ist die Heilige Schrift der Willkür des Einzelnen und dem möglicherweise irrenden und verwirrten Verständnis des Einzelnen preiszugeben; er hat das Verständnis

1) MÜLLER 38. 40. 163.

2) Vgl. J. KÖSTLIN, Luthers Theologie II² (1883), S. 510 f.

des Glaubensinhaltes zu teilen, das die Kirche besitzt und das sie in ihren Symbolen niedergelegt hat. Die Kirche hat das gutbegründete Vertrauen, dass das Verständnis des Glaubensinhaltes, das die Symbole wiedergeben, so weit sie Aussagen des evangelischen Glaubens, des Heilsglaubens überhaupt, enthalten, das richtige sei, wenn auch der Lehrausdruck, um mit v. HOFMANN zu reden, *durch das jedesmalige Bedürfnis des kirchlichen Gemeinlebens* bestimmt war. Es wird nirgends bestritten, dass Religiöses und Theologisches, jenes ewig, dieses zeitlich, in den Bekenntnissen vermischt ist; schon FR. J. STAHL hat es unumwunden anerkannt und auf die Unmöglichkeit hingewiesen, beides auseinander zu schälen; denn die Grenzen sind fließende, und jeder Versuch, beides zu trennen, setzt voraus, dass die ihn anstellenden Theologen den unerhörten Anspruch erheben, von den Irrtümern der Zeitrichtung, an denen jede Theologie krankt, gänzlich befreit zu sein. Grade hierin aber liegt die Schwierigkeit, für die Art der Verpflichtung die der Sachlage entsprechende Form zu finden. Es ist nun in der That ein Gewinn, dass zwei Männer, denen niemand das Prädikat streng kirchlicher Gläubigkeit absprechen wird, in den Tagen, als sie an ihren eigenen Lehraufstellungen die Schwierigkeiten der Lage empfanden, vom reformatorischen Glaubensbegriff aus die Lösung der Schwierigkeiten versucht haben. MÜNCHMEYER ist sich der Abweichung seiner Lehre über die Kirche¹⁾ von der Symbollehre bewusst, aber er hält sie dennoch fest; *denn die Symbole seien das Dokument der Prinzipien der lutherischen Reformation, zu diesen Prinzipien müsse man sich bekennen als schriftmässig begründeten. Es sei ganz unmöglich, dass ein Prinzip bei seinem ersten Auftreten sofort nach allen Seiten eine völlig befriedigende Darstellung und Durchführung finden sollte. Folglich sei unsere Aufgabe, lutherischer sein zu wollen als LUTHER selbst. „Lutherisch ist, nicht wer in verba Lutheri schwört, sondern wer den Glaubensgrund teilt, den Luther zuerst wider ergriffen hat durch Gottes Gnade.“* WILH. LÖHE wurde von der Missouri-Synode wegen seiner Lehre von der Kirche und dem Amt und wegen seiner Eschatologie des Abfalles vom Bekenntnis angeklagt. LÖHE betont das Recht fortschreitenden Schriftverständnisses, verfißt die Weiterentwicklung der lutherischen Kirche auch in ihrer Lehre und beschränkt die Gültigkeit der evangelischen Bekenntnisse auf die Fragen, die im Bereich der reformatorischen Aufgaben gelegen hätten.²⁾

Hier, meine ich, haben wir festen Boden unter den Füßen. *Auf ein bestimmteres Prinzip*, sagt R. ROTHE,³⁾ *führt wohl die Unterscheidung zwischen dem, was die Symbole bekennen wollen, und die Art und Weise,*

1) In seinem Buche: Das Dogma von der sichtbaren und unsichtbaren Kirche 1854, S. 163. Vgl. G. KAWERAU, S. 14.

2) W. LÖHES Leben III (1886) S. 90. 92. 120 f. Vgl. G. KAWERAU, S. 14.

3) R. ROTHE, Theologische Ethik ² V (1871) § 1170, S. 438 f.

wie sie es bekennen. Jenes ist die eigentümliche Grundbestimmtheit des *christlich-frommen Bewusstseins als eines evangelischen*, . . . diese ein begriffsmässiger, also wissenschaftlicher Ausdruck dieses letzteren. Die Zustimmung zu jenem ist dem evangelischen Kleriker unbedingt zuzumuten, die Zustimmung zu dieser in keiner Weise¹⁾ . . . Dies also muss unsere Kirche von dem Ordinanden verlangen den Symbolen gegenüber, aber auch nur dies, dass er zuversichtlich der wesentlichen Identität seiner individuellen Frömmigkeit mit der Frömmigkeit der Kirche, welche diese Bekenntnisschriften als urkundliche Zeugnisse der ihrigen aufgestellt hat, sich bewusst sei, — dessen, in ihr gewurzelt zu sein mit den tiefsten Lebenswurzeln seiner Frömmigkeit, und in ihr das ihm gleich sehr teure und heilige Vaterhaus dieser seiner Frömmigkeit zu haben, so sehr auch die äussere Gestalt dieser von derjenigen abweichen mag, in welcher sich in den alten Urkunden dieses Hauses die evangelische Frömmigkeit abgebildet findet, — und dass er demnach auch mit wahrer kindlicher Pietät an dieser Kirche als seiner Mutter hange. . . Dies zu beurteilen ist offenbar nächst dem Herzenskundigen niemand kompetent als der selbst, den die Frage betrifft. Die Kirche kann daher nicht mehr thun, als eben dem Gewissen des Ordinanden selbst die Frage, ob es mit ihm in der oben beschriebenen Weise bestellt sei, als vor Gott zur Beantwortung feierlich vorhalten. Bejaht er dieselbe freudig, so muss sie ihm vertrauen, — oder sie müsste schon von vornherein ein wohlbegründetes Misstrauen in seine Ehrlichkeit setzen. Allerdings ist die Kirche der Täuschung durch den Ordinanden dabei ausgesetzt; aber jedenfalls in geringerem Masse, als wenn sie die unbedingte Zustimmung zu jedem Lehrausdruck der Symbole fordern wollte; und es ist überall unmöglich, gegen Heuchelei und Trug sich sicher zu schützen. Allein es ist daher unerlässlich, um mit KAWERAU S. 19 zu reden, dass die Qualität, der Gesamtcharakter der religiösen Position, die ganze religiöse und sittliche Haltung der Ordinanden dabei in Betracht gezogen wird. *Es wird sich hier immer um ein geistliches Urteil handeln.* Denn nur auf geistliche Weise, auf glaubensmässige Weise ist die Art der Verpflichtung zu vollziehen.²⁾ Es sei gestattet, die u. E. echt evangelische Form

1) „Sie haben unrecht, bezeuge ich, wenn sie meinen, ein solches menschliches Lehrbekenntnis sei jemals der adäquate Ausdruck von jener Gotteswahrheit an sich. Denn dann müssten diese Bekenner über alle Relativität des menschlichen Wesens erhaben oder dem offenbarenden Gottesgeist gegenüber zu ausschliesslicher Passivität bestimmt sein. Wie wenig das aber der Fall war, weiss jeder Kenner der Geschichte, sowohl was die Bekenner selbst, als was die Art betrifft, wie solche Bekenntnisse zustande gekommen sind.“ (H. PLATT auf der Allianzversammlung zu Basel 1879. Vgl. Berichte und Reden, herausgeg. von CHR. RIGGENBACH (2 Bände, Basel 1879. 1880) II, 922.

2) Vgl. die Erklärung von J. H. WICHERN vor seiner Ordination über seine Auffassung des Ordinationsgelübdes bei TH. SCHÄFER. Monatsschrift für Innere Mission 1896, S. 17 f. — Besonders auch H. A. KÖSTLIN, Die Lehre von der Seelsorge nach evangelischen Grundsätzen (1895), S. 210—217.

mitzuteilen, die in den drei evangelischen Kirchengemeinschaften des Konsistorialbezirkes Cassel massgebend ist: *Wer zu einem Pfarrer oder Lehrer der Kirche Gottes verordnet ist, der soll die ganze Lehre der christlichen Religion, welche in den Büchern des alten und neuen Testaments, der Propheten und Apostel Schriften überliefert wird und in den Symbolen . . . kürzlich verfasst und erklüret ist, rein und unverfälscht, treulich und fleissig, der Gemeinde Gottes vortragen, nach derselben Form und Richtschnur alle seine Predigten, Lehre, Trost, Vermahnung und Warnung richten und anstellen, und soll sich hiervon durch keine Gunst der Menschen, keine Furcht noch Gefahr abwenden oder abschrecken lassen.*

4. Kapitel.

Von der Ordination.

Litteratur: TH. KLIEFOTH, Liturg. Abh. I⁴, 341—501. — G. v. ZEJSCHWITZ, Ordination in RE² XI, 76—87. — E. HATCH, Art. Ordination in A dictionary of the chr. antiq., ed. by W. Smith and S. Cheetham. London 1880. II, 1501—1521. — G. RIETSCHEL, Luther und die Ordination² 1889. — E. CHR. ACHELIS, Die Ord. innerhalb des neutest. Schrifttums in Halte was du hast XII (1888), Heft 2, 58—73; und: Die Ordination im nachapostol. und altkath. Zeitalter, daselbst XII, Heft 10—12.

Die Ordination kommt hier als die Einordnung in den Ordo (Stand) derer, welche das Geistliche Amt verwalten, als die Übertragung des kirchlichen Amtes an den Mandatar der Kirche, der Gemeinde, in Betracht.

§ 35. Die Ordination im Neuen Testament.

Die Urapostel sind von Christus nur durch sein Wort berufen, nur durch sein Wort empfangen sie Vollmacht, den Auftrag Christi, nämlich das Evangelium zu verkünden und Kranke zu heilen, auszuführen (Mc 3^{13 f.}; Mt 10^{1 f.}; Mc 6^{7—13}; Lc 9^{1—4}; Lc 6^{12 f.}; 10^{1 f.}). Auch die Bestallung der Apostel durch den Auferstandenen (Mt 28^{18—20}; Lc 24^{44 f.}) geschieht nur durchs Wort ohne jede Cärimonie. Das Segnen (ἐὐλογεῖν) der Jünger durch Jesus Lc 24⁵⁰ geschieht durch ἐπαίρειν τὰς χεῖρας (nicht ἐπιτιθέναι) und ist der Abschiedsgruss des Herrn. Auch die Joh 20^{21—23} berichtete Szene ist nicht als eine Art von Ordination anzusehen. Denn 1. war die Zusammenkunft Jesu mit seinen Jüngern eine gelegentliche, nicht angeordnet, nicht vorbereitet; 2. waren die Jünger nicht vollzählig bei einander; an dem abwesenden Thomas wird das schuldlos Versäumte in keiner Weise nachgeholt, ist also für seine Apostelwirksamkeit nicht konstitutiv oder wesentlich;

3. ist von dem Kern aller apostolischen Arbeit, der Verkündigung des Namens Jesu, nicht die Rede. Auch der Apostel PAULUS ist nicht ordiniert worden; weder von ANANIAS (Act 9^{12. 17. 18}), noch von den jerusalemischen Aposteln, noch von der Gemeinde zu Antiochia (Act 13), ebenso wenig der Substitut des JUDAS ISCHARIOTH, MATTHIAS (Act 1²⁶).

Die Selbstbeschränkung Jesu bei der Bestallung seiner Apostel auf das Wort, namentlich das Absehen von jeder Weihe durch Handauflegung, bedarf einer Erklärung. Denn das Alte Testament kennt einen besonderen Ritus, die Handauflegung, bei der Bestallung von Personen für ein bestimmtes Amt, an zwei Stellen. Den Leviten Num 8¹⁰ werden durch die Gemeinde Israels, repräsentiert durch die Ältesten, die Hände aufgelegt; sie werden dadurch Organe des Volkes, an Stelle der Erstgeborenen werden sie Hörige Jahwes und die dem Gottkönige schuldigen Dienstleistungen Israels werden ihnen übertragen. Num 27^{18—23} wird Josua durch Handauflegung zum Nachfolger Moses geweiht und die Herrlichkeit des Mose, d. h. die unbedingten Gehorsam des Volks heischende Autorität Moses wird auf ihn gelegt; jedoch schon vorher (27¹⁸) ist Josua ein Mann, *in welchem der Geist ist*. Differierend berichtet Dtn 34⁹, dass Gott die Bestallung des Josua durch Mose nachträglich dadurch bestätigte, dass er ihn mit dem Geist der Weisheit erfüllte; von einer Mitteilung des Geistes durch Mose an Josua ist jedoch keine Rede. Obgleich Jesus oft bei anderen Gelegenheiten, jedoch nur in spontaner, nicht erbetener Weise (scheinbare Ausnahme Mt 19¹³ f., doch vgl. die Parall.), die Handauflegung anwendet, vermeidet er sie bei der Bestallung der Apostel. Der Grund ist leicht ersichtlich. Ein Analogon des Levitendienstes in dem Apostelamt zu stiften, lag Jesus fern; und ein Analogon der Herrscherstellung des Josua über das Volk Israel, noch ferner. Die altjüdische Praxis aber, die Mitglieder der Gerichtshöfe in Anknüpfung an die Weihung des Josua durch Handauflegung zu ordinieren, und der Promotionsritus für Lehrer und Rechtspfleger seit der Hasmonäer Zeit¹⁾ konnte ebenfalls ein Vorbild nicht sein, da jeder Schein einer Promotion oder der Übertragung einer rein jurisdiktionellen Befugnis sich selbstverständlich verbot. Durch die Alttestamentlichen Vorgänge und die zeitgenössische jüdische Praxis würde die Anwendung der Handauflegung bei der Bestallung des Apostel seitens Jesu diesen eine falsche Stellung gegeben haben. Die Handauflegung war dem Herrn selbst sehr unwesentlich; darum unterliess er sie; es genügte sein Wort.

Die erste Ordination mit Handauflegung vollziehen Act 6 die jerusalemischen Apostel an den Siebenmännern, augenscheinlich nach Analogie der Levitenordination Num 8. Eine Mitteilung des Hl. Geistes

1) CAMP. VITRINGA, *De synagoga vetere* (1696), p. 840. — E. SCHÜRER, *Geschichte des jüdischen Volkes im Zeitalter Jesu Christi* 2 (1886), S. 152 Anm. 480.

findet durch die Handauflegung nicht statt; denn bereits das Requisite der Wählbarkeit (v. 3) lautete: *πλήρεις πνεύματος καὶ σοφίας*, vgl. 5. Wohl aber wird die Handauflegung mit Gebet verbunden; die Übertragung des Amtes an Stelle des die Hand Auflegenden (*שֵׁם הַיָּד*) wird dadurch verbunden mit dem Symbol der betenden Zueignung einer Gabe oder Kraft (*שֵׁם הַיָּד* oder *שֵׁם*).

Die symbolische Bedeutung des zueignenden Gebetes, der Fürbitte, hat die Handauflegung bei der Entlassung des BARNABAS und SAULUS aus dem Verband der Gemeinde zu Antiochia zum Missionsdienst, zu welchem sie von Christus berufen waren Act 13 1–3. Nicht empfangen beide durch diese Abordnung Recht und Pflicht zum Missionsberuf, nicht auch ist hier, wie die syrische Kirche in partikularem Interesse meint, von der Ordination des von jetzt an PAULUS genannten Apostels die Rede; ¹⁾ niemals haben sie sich auf diese Abordnung berufen; das *ἀφορισμένος εἰς εὐαγγέλιον θεοῦ* Rm 1 1 ist in keinerlei Beziehung zu *ἀφορίσατε* (Act 13 2) zu setzen. Nur Misverständnis findet in Act 14 23 Ordination durch Handauflegung: *χειροτονήσαντες δὲ αὐτοῖς κατ' ἐκκλησίαν πρεσβυτέρους*; denn *χειροτονεῖν* = durch Handaufheben wählen, dann wählen schlechtweg (vgl. II Kor 8 19), wird lange Zeit genau unterschieden von *χειροθετεῖν* (*ἐπιτιθεῖν τὰς χεῖρας*, *χειροθεσία*, *χειροεπιθεσία*, *ἐπιθεσις τῶν χειρῶν* = die Hände auflegen (Ps. Ign. ad Her. 3. Const. ap. 827). ²⁾ Auch aus Act. 20 28: *προσέχετε ἑαυτοῖς καὶ παντὶ τῷ ποιμνίῳ, ἐν ᾧ ὑμεῖς τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον ἔθετο ἐπισκόπους* ist für die Ordination nichts zu gewinnen. Denn es ist lediglich eingetragen, dass das *τιθεῖν* des Hl. Geistes in der durch Handauflegung des Apostels bewirkten Ausrüstung zum Episkopendienst bestanden habe; es ist an die charismatische Begabung und auf grund dieser an die unter Leitung des Hl. Geistes gethätigte Wahl der Episkopen zu denken. Die Stellen, welche ausser Act 6 an eine durch Handauflegung vollzogene Ordination denken lassen, sind I. Tim. 4 14; II. Tim 1 6; I. Tim 5 22. Nach der ersten Stelle (I. Tim 4 14): *μὴ ἀμέλει τοῦ ἐν σοὶ χαρίσματος, ὃ ἐδόθη σοὶ διὰ προφητείας μετὰ ἐπιθέσεως τῶν χειρῶν τοῦ πρεσβυτέρου* ist die Begabung des TIMOTHEUS mit dem *χάρισμα* vermittelt durch eine *προφητεία* (denn *προφητείας* ist nicht, wie v. HOFMANN will, acc. plur., sondern gen. sg.) und diese *προφητεία* wurde begleitet (*μετὰ*) durch Auflegung der Hände des Presbyteriums. Die hier genannte *Προφητεία* ist nicht mit den *προάγουσαι προφητεῖαι* (1 18) zu verwechseln, sie muss vielmehr zeitlich mit der *Ἐπιθεσις τῶν χειρῶν* zusammenfallen; somit wird unter der *Προφητεία* die im Ge-

1) Vgl. Theol. Lit. Zeitung 1889 No. 12, Sp. 307.

2) Const. ap. 827 (p. 266 lin. 2. 8): *ὁ αὐτὸς . . . ἐπίσκοπος . . . χειροθετεῖ, χειροτονεῖ, προσφέρει . . . πρεσβύτερος . . . χειροθετεῖ, οὐ χειροτονεῖ, οὐ καθαιρεῖ.* — Ps. IGNATIUS ad HERONEM 3 (p. 266 ed. TH. ZAHN [1876]).

bet über TIMOTHEUS sich äussernde vom Hl. Geist gewirkte Gewissheit zu verstehen sein, dass ihm das nötige *Χάρισμα* von Gott gegeben werde. Also nachdem vorhergehende Prophetenstimmen (1¹⁸) auf TIMOTHEUS als für eine Art von Gehülfenstellung zur Seite des Apostels geeignete Persönlichkeit hingewiesen hatten, wurde TIMOTHEUS zum Gehülfen ordiniert. Diese Ordination bestand darin, dass über ihm in der vom Hl. Geist gewirkten Gewissheit der Erhöhung gebetet und in begleitender Handlung seitens des wahrscheinlich mitbetenden Presbyteriums die Hände aufgelegt wurden. Somit empfängt TIMOTHEUS nicht das *Χάρισμα*, weil er das Amt empfängt, sondern er empfängt das Amt, weil Gott ihn (1¹⁸) dafür geschickt erklärt hatte, und bei Übertragung des Amtes rechtfertigt Gott seine vorgängige Erklärung durch Verleihung des unentbehrlichen *Χάρισμα*, dessen die *Προφητεία* betend gewiss ist.

Eine andere Relation desselben Vorgangs bietet II. Tim 1⁶: *ἀναμνησکو σε ἀναζωπυρεῖν τὸ χάρισμα τοῦ θεοῦ, ὃ ἐστὶν ἐν σοὶ διὰ τῆς ἐπιθέσεως τῶν χειρῶν μου*. Dass hier die Begabung des TIMOTHEUS mit dem ihm eigentümlichen *Χάρισμα* durch die Handauflegung des Apostels vermittelt erscheint, bedarf keines Beweises. Übrigens ist zu bemerken, dass es in dem Abschnitt dem Apostel darauf ankommt, zur Beseitigung der *Δειλία* des TIMOTHEUS die Einheit hervorzuheben, welche ihn mit TIMOTHEUS verbindet. Darum soll TIMOTHEUS sich des Zeugnisses unseres Herrn nicht schämen, *noch meiner, seines Gebundenen* (v. 8); bei des TIMOTHEUS Anfechtungen weist PAULUS ihn auf sein Leiden im Dienst des Evangeliums, dessen er sich nicht schäme (v. 12); er ermahnt ihn, den Umriss der gesunden Worte festzuhalten, die du von mir gehört hast (v. 13); und wie Gott mächtig ist, des Apostels *Παραθήκη* zu bewahren auf jenen Tag (v. 12), so soll TIMOTHEUS seine gute *Παραθήκη* bewahren durch den Hl. Geist, *der in uns wohnt* (v. 14). Die Tendenz des Apostels, das Bewusstsein der Einheit zwischen ihm und TIMOTHEUS zu stärken, ist der Grund, weshalb der Apostel seine Handauflegung als die Vermittelung der dem TIMOTHEUS von Gott gegebenen Amtstüchtigkeit bezeichnet. Beide vereint die in beiden identische Kraft, der Geist Gottes; durch seine Handauflegung hat der Apostel sich den TIMOTHEUS angeeignet, und als eine Mitteilung des in PAULUS wirkenden Geistes ist das *Χάρισμα* auf TIMOTHEUS übergegangen, und TIMOTHEUS ist so in Wahrheit das *Τέκνον*, das *ἀγαπητὸν τέκνον* (1^{1. 2}) des Apostels. Die seelsorgerliche Absicht des Apostels verbietet eine dogmatische Fixierung, und vollends ist eine dogmatische Verallgemeinerung auf die Wirkung jeder Handauflegung dadurch ausgeschlossen, dass beide Stellen lediglich die Person des TIMOTHEUS bzw. das Verhältnis des PAULUS zu TIMOTHEUS angehen. In den ersten 4 Jahrhunderten der Kirche ist daher II. Tim 1⁶ bei der Ordination nicht dogmatisch verwertet worden. Allein auf eine allgemeinere Übung der Handauflegung bei der Amtseinsetzung kirchlicher Personen in dieser Zeit würde I. Tim 5²²: *χεῖρας*

ταχέως μηδενὶ ἐπιτίθει führen, wenn diese Stelle von der Ordination von Presbytern und nicht von der Berufung zum Missionsdienst (so v. HOFMANN), oder von der *Aufnahme in das Christentum* (so Knoke, Praktisch-theologischer Kommentar zu den Pastoralbriefen 2 [1889], S. 141), oder von der Rekonziliation Exkommunizierter, was selbst KLIEFOTH (S. 418) für naheliegend hält, zu verstehen wäre (weiteres in meiner Abh. S. 71—73). Auch von der Ordination verstanden würde die Stelle nur beweisen, dass Handauflegen und Ordinieren als dasselbe angesehen wäre; für die Wirkung der Handauflegung würde sie keinerlei Beweis bieten. — Der Erfund aus dem Neuen Testament ist der, dass Christus seine Apostel, die Apostel den MATTHIAS lediglich durchs Wort bezw. durch Gebet ordinieren. Von einer Ordination des PAULUS, BARNABAS, SILAS, LUCAS und anderer Missionare und Apostel, ebenso von einem allgemeinen Brauch der Ordination kirchlicher Beamten, der Episkopen und Diakonen und Presbyter, finden wir keine Spur, nicht einmal die Anwendung eines besonderen Gebetes bei der Übertragung ihres Amtes. Im Anschluss dagegen an die Ordination der Leviten (Num 8) durch Handauflegung, im Unterschied von der jüdischen Übung, welche an die Ordination des Josua (Num 27) durch Mose die Ordination der Gerichtsbeamten, später auch der Promovenden, anknüpfte, werden die sieben Armenpfleger zu Jerusalem als Gehilfen der Apostel in niederem Dienst ordiniert, indem die Handauflegung als das Gebet begleitendes Symbol der auf die Ordination den Segen Gottes herabflehenden Fürbitte auftritt. Derselbe Ritus, Gebet mit Handauflegung, findet statt bei der Entlassung (nicht Ordination) des BARNABAS und SAULUS aus der Gemeinde zu Antiochia, derselbe Ritus auch bei der Ordination des TIMOTHEUS (I, 4 14), während II. Tim 1 6 zum erstenmale die Handauflegung als das Wesentliche erscheint und Mitteilung des Geistes bedeutet, was jedoch weder mechanisch zu erklären ist, noch auch dogmatisch verallgemeinert werden darf.

§ 36. Die Ordination im nachapostolischen und altkatholischen Zeitalter.

1. Das kirchliche Amt. In der apostolischen und nachapostolischen Zeit ist genau zu unterscheiden zwischen kirchlichen Beamten, welche für die Gesamtheit der Gemeinden ihr Amt verwalten, und Gemeindebeamten. Jene, die *Ἀπόστολοι. Προφῆται, Διδάσκαλοι* haben ihren Beruf der Verkündigung des Wortes lediglich durch charismatische Begabung, also durch göttliche Installation; ihre Legitimation beruht in dem Inhalt ihrer Verkündigung, worüber die Gemeinden zu urteilen haben; diese, die *Ἐπίσκοποι* und *Διάκονοι* nebst den *Πρεσβύτεροι*, haben ihren Beruf für die Lokalgemeinde durch die Wahl der Gemeinden, welche auf grund des erkannten für den Beruf

tauglichen Charisma erfolgt. Der Kampf der Kirche gegen den Gnostizismus und den Montanismus änderte ihre Gesamtorganisation. *Die geistliche Organisation der Christenheit ging unter, indem sie mit der administrativen und patriarchalischen verschmolzen wurde, und eben dadurch wurde die hierarchische Verfassung der Kirche begründet.*¹⁾ Die blosse Behauptung, dass die Kirche in dem Besitz der von den Aposteln aufgestellten Glaubensregel sei, genügte gegen die Häretiker nicht; denn auch diese beriefen sich auf Traditionen ihrer Sätze von den Aposteln her. So musste der Beweis angetreten werden, dass die Glaubensregel nur in der Kirche, nicht bei den Häretikern, unverfälscht überliefert sei. Der rein historische Beweis des TERTULLIAN und anderer altkatholischer Väter: manche Gemeinden seien von den Aposteln gestiftet, also sei in ihnen die apostolische Tradition rein bewahrt; stimmten die anderen Gemeinden in der Lehre mit dieser Tradition überein — und das sei der Fall —, so sei der Beweis erbracht, dass die Kirche in ihrer Lehre apostolisch sei, — dieser Beweis bedurfte der Ergänzung, welche die unverfälschte Bewahrung der apostolischen Tradition in den von Aposteln gegründeten Gemeinden garantierte. Auf grund der singulären Vorschrift II. Tim 2 2, welche auch CLEMENS ROM. I ad Cor. 44 verwertet, reden TERTULLIAN und IRENAEUS daher von dem *Ordo episcoporum per successionem ab initio decurrens*²⁾ — diese Successio ab initio decurrens leiste die gewünschte Garantie. Allein augenscheinlich bedurfte diese Garantie wiederum einer Ergänzung, welche es unzweifelhaft machte, dass die Successio als solche die unverfälschte Festhaltung apostolischer Lehre verbürge. IRENAEUS bringt diese Ergänzung dadurch bei, dass er das Dogma aufstellt, der Bischofsstuhl als solcher sei der *Locus magisterii apostolorum* (III, 3) und die Bischöfe als solche seien die, *qui cum episcopatus successionem charisma veritatis certum . . . acceperunt* (IV, 43). Also eine spezifische Geistesgabe ist an das Amt als solches gebunden; wer das Amt hat, hat das Charisma veritatis, also bedarf es nur des thatsächlichen Eintritts in das Amt, nicht einer besonderen Weihung, um dieses Charisma theilhaftig zu werden. Dass CYPRIAN die dogmatische Fixierung jener Sätze vollzog und der Einheit der Kirche unter Rom, dessen Bischöfe CALIXT und HIPPOLYT³⁾ bereits eine spezifische Successio apostolica und damit die volle Potestas apostolica in Anspruch genommen hatten, den Weg bahnte, liegt abseits unseres Weges.

Neben das Magisterium apostolicum und das Charisma veritatis

1) AD. HARNACK, Die Lehre der zwölf Apostel (1884), Proleg. S. 154 f.

2) TERTULLIAN, De praescript. haeret. 32 (p. 570). — IRENAEUS, Adv. haer. III 2. 3; IV 43 u. a. St. (Max. Bibl. Vet. Patr. II 2 [1677], p. 278 f. 324.)

3) TERTULLIAN, De pudicitia 21 (p. 489 f.). — HIPPOLYTUS, Philosophumena 9 11, 12 (edd. DUNCKER et SCHNEIDEWIN [1859], p. 451 f.).

certum, welches an das Amt des Bischofs gebunden gedacht wurde, tritt infolge der Ausscheidung des Montanismus und der Wandelung des Opfer- und Priesterbegriffs in der Kirche noch ein anderes Attribut. Wie nach CYPRIAN¹⁾ die Kirche und ihre Geistesmacht in dem Bischof sich konzentriert, so ist der Bischof auch im Besitz des Hl. Geistes, so dass er wirkungskräftig die Sakramente verwalten kann. Denn die Kirche ist die göttlich gestiftete, auf dem Episkopat basierte, autoritative, in ihren Ordnungen die Heiligkeit darstellende, den Hl. Geist und die Seligkeit beschliessende Anstalt. Nicht eigentlich die Ordination, auch nicht die bischöfliche Würde, sondern die Katholizität des *In ecclesia ordinatus* ist der Grund erfolgreicher Sakramentsverwaltung. AUGUSTIN dagegen ist es, welcher zuerst die Lehre vom *Sacramentum ordinis* in Parallele mit dem *Sacramentum baptismi* aufstellt.²⁾ Wie dieses dem Katechumenen den Charakter des Christen aufprägt, so jenes dem Kandidaten den Charakter des Priesters. Diesen Charakter nennt AUGUSTIN noch nicht *indelebilis*; wie er ihn aber beschreibt, ist er nichts Anderes. Wird der Ordinierte gehindert, sein Amt, das er durch die Weihe des Bischofs empfangen hat, auszuüben, so bleibt ihm doch die Amtsbefugnis. Wird er um grober Sünden willen des Amtes entsetzt, so bleibt ihm doch die Macht, das Sakrament an Anderen gültig und segensvoll zu verwalten.³⁾ Er hat ja nicht das, was sein ist, sondern das, was Gottes ist, zu verwalten, und darum geht auf den Empfänger nicht die Verkehrtheit des Spenders, sondern die Heiligkeit des Mysteriums über.⁴⁾ Während CYPRIAN behauptete,⁵⁾ dass der gefallene Bischof *eo ipso* zum Laien werde, behauptet AUGUSTIN, der einmal katholisch Geweihte könne niemals Laie werden und niemals die Macht verlieren, Andere zu weihen.⁶⁾ Denn der Hl. Geist, den der Ordinierte durch die Ordination empfangen hat, ist nicht der Liebesgeist, welcher nur in der *Communio sanctorum* waltet bei Priestern und Laien, sondern der Amtsgeist, der nicht eigentlich im Menschen, sondern im Amt als solchem wohnt. Dass es AUGUSTIN nicht immer gelungen ist, den Hl. Geist als Amtsgeist von dem Hl. Geist als Liebesgeist zu unterscheiden, hat H. REUTER S. 268 ff. ausführlich dargelegt; im 12. und 13. Jahrh. wurde AUGUSTINS Lehre in Verbindung mit den scholastischen Theorien von der Gnade wieder aufgenommen.

1) CYPRIAN, Epist. 69 (p. 749 f.).

2) H. REUTER, *Augustinische Studien* (1887), S. 264.

3) AUGUSTIN, *De bono conjug.* 24. 32 (MIGNE P. L. 40 394).

4) AUGUSTIN, *De bapt. c. Donat.* 4 12. 18 (MIGNE P. L. 43 166).

5) CYPRIAN, Epist. 66 4; 67 6 (p. 729. 740 f.).

6) AUGUSTIN, *Contra epist. Parmeniani* 2 11. 24. (MIGNE P. L. 43 67 f.).

§ 37. Fortsetzung. 2. Die Wahl der Kleriker.

Die Ausbildung der Hierarchie mit ihrem Anhang erfolgte in der alten Kirche nicht etwa im Gegensatz gegen die „Rechte“ der Gemeinde oder in Geringschätzung des „Volkes“, vielmehr aus religiösem und praktischem Bedürfnis. Dasselbe religiöse Bedürfnis nach sinnenfälliger göttlicher Leitung der Kirche, welches unter der Herrschaft der Charismen grossgezogen war, kam dem Anspruch der Hierarchie um so williger entgegen, als die Notwendigkeit monarchischen episkopalen Regiments in den Wirren und Bedrängnissen der Zeit sich geltend machte. Aber das Priesterrecht aller Christen und die Selbstverwaltung der Gemeinden blieb lange Zeit dabei unangetastet. Wie in der apostolischen Zeit die Lehrfreiheit allen Christen zugestanden war und in der Ausübung lediglich von der Gabe abhängig gemacht wurde (Act 8 4; 11 19—21; 13 1; I. Kor 14; Jak 3 1), so bleibt sie bestehen, auch nachdem das Lehramt sich scharf abgesondert hatte. Der s. g. 2. Brief des CLEMENS ROM. ad Cor. ist eine Laienpredigt aus den Jahren 130—150 p. Chr.¹⁾ Gegen ORIGENES erhebt sich die Anklage, nicht dass er als Laie gepredigt habe, sondern dass er in Gegenwart von Bischöfen gepredigt habe.²⁾ In den Const. apost.³⁾ finden wir die Vorschrift (nach Mitte des 4. Jahrh.): *ὁ διδάσκων εἰ καὶ λαϊκὸς ἦ, ἔμπειρος δὲ τοῦ λόγου καὶ τὸν τρόπον σεμνός, διδάσκέτω*. GREGOR DER GROSSE hat zuerst gegen die Predigtbefugnis der Laien, mit Ausnahme der Mönche, Protest erhoben.⁴⁾ Hinsichtlich der Taufe ist es bis heute selbst in der römischen Kirche Grundsatz geblieben, dass die durch einen Laien vollzogene Taufe volle Gültigkeit habe, wenn sie nur rite vollzogen ist.⁵⁾ Hinsichtlich des Hl. Abendmahls kennt IGNATIUS⁶⁾ eine Feier in der Gemeinde ohne Beisein eines Klerikers; er erklärt sie nicht für ungültig, tadelt sie nur aus dem Motiv der Einheit der Kirche, also der Gefahr des Separatismus.

1) AD. HARNACK in Zeitschrift für Kirchengeschichte 1 (1876), S. 329 f.

2) EUSEBIUS, h. e. VI 19 17 (p. 265): *προσέθηκε δὲ τοῖς γράμμασιν ὅτι τοῦτο οὐδέποτε ἠκούσθη οὐδὲ νῦν γέγνηται, τὸ παρόντων ἐπισκόπων λαικοὺς ὁμιλεῖν, οὐκ οἶδ' ὅπως προφανῶς οὐκ ἀληθῆ λέγων*.

3) Const. ap. 8 31 (p. 269 lin. 12. 13).

4) GREGOR I., Dialog. I 4 (MIGNE P. L. 77 169).

5) Übrigens wurde in der alten Kirche dem Weibe das Recht zu taufen abgesprochen. Vgl. z. B. TERTULLIAN, De virg. vel. 9 (p. 524), Const. ap. 3 9 (p. 105). Erst URBAN II (zwischen 1088 und 1099) bestimmt: *ut et baptismus sit, si instante necessitate femina puerum in nomine Trinitatis baptizaverit* (MIGNE P. L. 151 529), und erst THOMAS VON AQUIN hat diese Bestimmung dogmatisch begründet in S. th. III 67 4 (VI 580 f.). — Die Entscheidung URBANS ist in das Corpus iuris canon. (ed. AEM. FRIEDBERG I [1879], p. 1101) aufgenommen: GRATIAN, Decreti secunda pars, Causa 30 Qu. 3 c. 4.

6) IGNATI (et POLYCARPI) epistulae, Ad Eph. 20 2, Ad Philad. 4, Ad Smyrn. 8 2 (Patr. apost. II 26. 72. 90 f.).

Hinsichtlich der Absolution erzählt AUGUSTIN mit Zustimmung, dass auf einem Meerschiff ein Laie den anderen getauft und dieser Negetaufte den ersten nach der Beichte absolviert habe,¹⁾ und noch ALBERTUS MAGNUS (1193—1250) behauptete, dass, wo kein Priester zu haben sei, auch ein Laie einen Reuigen absolvieren könne.²⁾ Erst sein grosser Schüler THOMAS VON AQUIN³⁾ verbot die Laienabsolution.

Parallel mit der Wahrung der Priesterrechte der einzelnen Christen geht die Wahrung der Selbstverwaltung der Gemeinde bei der Wahl der Kleriker. CLEMENS ROMANUS⁴⁾ berichtet, die Kirchenbeamten seien von den Aposteln oder zwischendurch von anderen *ἐλλόγμοι ἄνδρες* ernannt, aber *συνεδοκησάσης τῆς ἐκκλησίας πάσης*. IGNATIUS fordert die Gemeinde zu Philadelphia auf,⁵⁾ einen Diakon zu wählen, damit er Gottes Botschaft der Gemeinde von Antiochia in Syrien bringe. In der Didache 15⁶⁾ wird die Gemeinde aufgefordert: *χειροτονήσατε οὖν ἑαυτοῖς ἐπισκόπους καὶ διακόνους ἀξίους τοῦ κυρίου κτλ.* Die Canones HIPPOLYTI⁷⁾ schreiben im 2. und 4. Canon vor, dass die Bischöfe und Presbyter vom ganzen Volk gewählt werden sollen. Hinsichtlich der Bischofswahl bestimmt dasselbe der 16. Canon der Apostol. Kirchenordnung (Canones ecclesiastici).⁸⁾ Bedeutsam sind die Zeugnisse CYPRIANS. Er sieht das *Iudicium Dei et Christi eius* für die Rechtmässigkeit der Wahl des CORNELIUS in Rom in der Zusammenstimmung des *Testimonium clericorum* und des *Collegium sacerdotum antiquorum et bonorum virorum* mit dem *Suffragium plebis*.⁹⁾ Die Väter des Konzils zu Nicäa erkennen in dem Schreiben an die Kirche zu Alexandria die Volkswahl (*μόνον ἐλ ἄξιοι φαίνονται καὶ ὁ λαὸς αἰροῖτο*) ausdrücklich als Bedingung kanonischer Wahl an.¹⁰⁾ Darnach ist der 4. Canon¹¹⁾ zu verstehen, welcher irrtümlich wohl als Gegenbeweis benutzt wird; es handelt sich dort um den schismatischen Bischof MELETIOS von Alexandria, der auf eigene Hand Bischöfe eingesetzt; dem gegenüber wird bestimmt, dass der Bischof von allen Mitbischöfen der Provinz, eventuell von mindestens 3 Bischöfen, eingesetzt werden solle; die Volkswahl zu erwähnen, lag keine Veranlassung

1) Tract. de pot. et prim. Papae 67 (MÜLLER 341).

2) ALBERTUS M., Sentent. IV 17 58 (Opera Lugduni [1651] 16 425).

3) THOMAS AQUIN., S. th. III 193 (VII 326). Vgl. G. v. ZEZZSCHWITZ, Art. Beichte RE² 2 222. Vgl. CASPARI, Art. Beichte RE³ 2 535 f.

4) CLEMENS ROM., I ad Corinth. 44 2. 3 (Patr. ap. I 1² 70-72).

5) IGNATIUS, Ad Philad. 10 (Patr. ap. II 80).

6) AD. HARNACK, Die Lehre der zwölf Apostel (1884), S. 56 f.

7) H. ACHELIS, Die Canones des Hippolytus (1891), S. 39.

8) AD. HARNACK, Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur II 1. 2 (1886), S. 225—237.

9) CYPRIAN, Ep. 55 8. Vgl. 68 2; 67 3 (p. 629. 745. 737 f.).

10) MANSI 2 911.

11) MANSI 2 669.

vor. Ebenso ist der erste Canon der Canones apostolorum zu verstehen: ἐπίσκοπος χειροτονείσθω ὑπὸ ἐπισκόπων δύο ἢ τριῶν¹⁾ (vgl. unten). Noch das s. g. 4. Konzil von Karthago (398) stellt im ersten Canon den Satz auf: *Cum consensu clericorum et laicorum et conventu totius provinciae episcoporum maximeque metropolitani vel auctoritate vel praesentia ordinetur episcopus*, und der 22. Canon schärft ein: *Ut episcopus sine consilio clericorum suorum clericos non ordinet; ita ut civium conniventiam et testimonium quaerat*.²⁾ AMBROSIIUS von Mailand legt auf seine Erwählung durch das Volk³⁾ so grosses Gewicht, dass er die Gemeinde anredet: *Vos mihi estis parentes, qui sacerdotium detulistis, vos, inquam, filii et parentes, filii singuli, universi parentes*.⁴⁾ Erst JUSTINIAN I. ist es, der das niedere Volk von den Wahlen gänzlich ausschliesst und sie den Klerikern und den Primates civitatis überlässt.⁵⁾ Dass die Beschränkung der Volksrechte bei der Wahl kirchlicher Beamten gleichen Schritt hielt mit der bei der Wahl bürgerlicher Beamten, hat E. HATCH⁶⁾ dargethan. Es ist jedoch zu bemerken, dass die Beteiligung des Volkes bei der Wahl wohl allgemein sich fand, aber nicht in festen gesetzlichen Formen sich bewegte. Wir finden Suffragium plebis, Testimonium plebis u. a. Ausdrücke promiscue gebraucht; es war dem Herkommen genügt, wenn nur die drei Faktoren: die benachbarten Bischöfe, der Klerus und das Volk bei der Wahl beteiligt waren, und es wurde nicht eifersüchtig darüber gewacht, ob bei dieser Wahl das Volk, bei jener der Klerus oder die Bischöfe die ausschlaggebende Macht waren.

Das Korrelat zum Recht des Volkes, den Bischof zu wählen, war das Recht der Gemeinde, unwürdige Kleriker, besonders Bischöfe, ihres Amtes zu entsetzen. CLEMENS ROM. I ad Cor. 44 s. 4⁷⁾ tadelt die

1) BRUNS 11.

2) BRUNS 141. 143.

3) Bericht seiner Wahl bei SOCRATES, Hist. ecclesiast. 4 30 (ed. VALESIIUS, p. 248).

4) AMBROSIIUS, Comment. in Luc 8 cap. 73 (Opera ed. Bened. [Venetiis 1781] 4 217).

5) JUSTINIANI, Novell. 123 c. 1; 137 c. 2 (bei BINGHAM 2 114 f.). Die Bemerkung BINGHAMS: at certo non constat, canonem istum hanc prohibitionem isthoc sensu intendere; plebs enim vetustam praxin suam aliquot saeculis post hoc consilium (Laodic. c. 13, auf das er in Zusammenhang mit den Bestimmungen JUSTINIANS verweist) adhuc exercuit. Quidquid vero huius sit, ex tota hac materia dispalescit, hanc populi potestatem non ita universe obtinuisse, sed variis in casibus certis limitibus fuisse circumscriptam, atque pro diversa temporum ac nationum condicione variasse, wird dadurch bestätigt, dass noch unter den fränkischen und sächsischen Kaisern die Wahl der Bischöfe in Deutschland durch Klerus und Volk geschah (vgl. A. HAUCK, Die Entstehung der bischöflichen Fürstenmacht. Leipzig 1891).

6) E. HATCH, Die Gesellschaftsverfassung der christlichen Kirchen im Altertum. Übersetzt von AD. HARNACK (1883).

7) Patres apostolici 1 2, p. 72.

Korinthische Gemeinde nicht darüber, dass sie ihre Bischöfe abgesetzt habe, sondern solche Bischöfe, welche rite gewählt und ihr Amt untadelhaft geführt haben. Es handelt sich da nicht um Überschreitung des formellen Rechtes, sondern um unmoralischen Misbrauch des zweifellosen Rechtes, wie umgekehrt POLYCARP die Philippische Gemeinde (11 4)¹⁾ ermahnt, einen abgesetzten Presbyter wieder einzusetzen. Dass auch CYPRIAN²⁾ für das Absetzungsrecht der Gemeinden eintritt, scheint unzweifelhaft zu sein. Doch CYPRIAN ist auch der letzte, der dafür eintritt. Schon zu seiner Zeit macht von Rom aus (CALIXT und STEPHANUS) sich die entgegengesetzte Theorie von der Unabsetzbarkeit der Bischöfe geltend, — und diese Theorie siegte, denn sie hatte die Konsequenz des hierarchischen Prinzips für sich. Über die näheren Bestimmungen bei der Wahl, die Prüfung der Kandidaten, die Bestätigung (Confirmatio) der Gewählten u. s. w. vgl. meine Abh. S. 490 — 495.

§ 38. Fortsetzung. 3. Die Ordination der Kleriker.

Gebet und Handauflegung. Zweierlei ist ausser aller Frage: dass, so weit unsere Nachrichten reichen, bei keiner Amtsübertragung das Gebet fehlte, und dass, wo immer die Handauflegung (*Ἐπίθεσις χειρῶν* — *Χειροθεσία* — *Χειροπιθεσία* — Impositio manus resp. manuum) sich findet, diese als Begleiterin des Gebetes auftritt. Die Frage ist nur, ob die Handauflegung in der That bei der Ordination aller Kleriker angewendet wird. Eigentümlicherweise ist die Handauflegung nicht bei der Ordination der Kleriker vom Presbyter abwärts, wohl aber bei der Ordination der Bischöfe zweifelhaft. Sichere Zeugnisse für die Handauflegung bei der Ordination von Bischöfen in den 5 ersten Jahrhunderten sind: der 2. Canon der Can. HIPPOLYTI: *Deinde eligatur unus ex episcopis et presbyteris, qui manum capiti eius (sc. episcopo electo ex omni populo) imponat et ore dicens etc.*³⁾, und Ps. CYPRIAN: *De aleatoribus cap. 3* schreibt in schlechtestem Latein: *et quoniam episcopi idem spiritum sanctum per inpositionem manus cordis exceperimus hospitio, cohabitatori nostro nullam maestitiam proponamus.*⁴⁾ Bei CYPRIAN finden wir die Handauflegung bei der Ordination des Bischofs SABINUS, der die

1) Patres apost. 2 128.

2) CYPRIAN, Epist. 67 3: Propter quod plebs obsequens praeceptis dominicis et Deum metuens a peccatore praeposito separare se debet, nec se ad sacrilegi sacerdotis sacrificia miscere, quando ipsa maxime habeat potestatem vel eligendi dignos sacerdotes vel indignos recusandi; vgl. 65 3. 4 (p. 737 f. 724 f.) — gegen O. RITSCHL, Cyprian von Carthago (1885), S. 228.

3) Can. HIPPOLYTI ed. H. ACHELIS (1891), Can. 2 § 10 (S. 40).

4) Der pseudocyprianische Tractat De aleatoribus von AD. HARNACK (Texte und Unters. V 1. 1888), S. 16 f.

Stelle eines abgesetzten Bischofs BASILIDES einnimmt, erwähnt,¹⁾ dagegen bei dem Beweise, dass CORNELIUS von Rom rechtmässiger Bischof sei, fehlt die Erwähnung der Handauflegung,²⁾ obgleich CORNELIUS selbst sie bei der Ordination seines Gegners NOVATIAN erwähnt.³⁾ Da die Can. HIPPOLYTI, der Traktat De aleatoribus, der Bericht des CORNELIUS stadtrömische Quellen sind, so ist die Handauflegung als ein auf die Stadt Rom beschränkter Ritus anzusehen, der um die Zeit CYPRIANS begann, sich auf Nordafrika auszudehnen. Es ist bezeichnend, dass jetzt auch der Name für ordinieren sich zu wandeln beginnt. In den ersten drei Jahrhunderten ist die Bezeichnung *χειροτονεῖν*, ordinare, constituere, *κληροδοῦσθαι* — dieselben Worte, welche auch bei der Bestallung bürgerlicher Beamten gebraucht werden —; nach den ersten drei Jahrhunderten werden spezifisch kirchliche Ausdrücke verwendet: *χειροτεθεῖσθαι*, *ιεράσθαι*, consecrari, benedici. Uebrigens war zur Zeit des HIERONYMUS⁴⁾ in Alexandria die Handauflegung als nennenswertes Stück der Ordination unbekannt; diese bestand vielmehr in der Verkündigung der Wahl und in der Introduction. In der orientalischen Kirche fehlt nach Const. ap. 8, 4 f. die Handauflegung bei der bischöflichen Ordination ebenfalls.⁵⁾

Die Handauflegung des Bischofs bei der Ordination der Presbyter ist im Abendlande und Morgenlande gesichert durch Can. HIPPOLYTI 4; s.g. 4. Konzil von Carthago 4; Const. ap. 8¹⁵; ebenso nach Can. HIPPOLYTI 5 u. 7; Const. ap. 8^{16. 20} bei der Ordination der Diakonen und Subdiakonen (?),⁶⁾ während der 4. Canon des 4. Konzils zu Carthago die Ordination der Subdiakonen ohne Handauflegung vollzogen werden lässt und bei der Ordination der Diakonen Gewicht darauf legt, dass nur der Bischof die (eine) Hand dem Ordinanden auflegt, *quia non ad sacerdotium sed ad ministerium consecratur*, im Gegensatz zur Presbyterweihe, bei welcher ausser dem Bischof auch die Presbyter bei der Handauflegung sich beteiligen. — Dass in der orientalischen Kirche auch die Diakonissen durch Handauflegung geweiht wurden, ist nach Const. ap. 8^{18 7)} und Conc. Chalced. can. 15⁸⁾ unzweifelhaft; wahrscheinlich sagt auch der 19. Can. des Conc. Nic.⁹⁾ nicht das Gegenteil.

1) CYPRIAN, Ep. 67 5 (p. 739).

2) CYPRIAN, Ep. 55 8 (p. 629 f.).

3) EUSEBIUS, hist. eccl. VI 43 § 9 (p. 291).

4) HIERONYMUS, Epist. 146 ad Evangelium (MIGNE P. L. 22 1192).

5) Const. ap. 8 4 f. (p. 246 f.). Vgl. HATCH-HARNACK, Die Gesellschaftsverfassung der christlichen Kirchen im Altertum (1883), S. 133 f.

6) Vgl. H. ACHELIS, Die Canones des HIPPOLYTUS (1891), S. 150 f.

7) Const. ap. 8 18 (p. 263 lin. 12 f.).

8) BRUNS 1 29.

9) BRUNS 1 19.

Hinsichtlich der Lektoren oder Anagnosten scheidet sich das Abendland vom Morgenland. Dort findet nach Can. HIPPOLYTI 7¹⁾ und 4. Conc. Carth. can. 8 Handauflegung²⁾ nicht statt, während sie hier nach Const. ap. 8²¹ 3) vorgeschrieben wird. Die übrigen Ordines minores wurden ohne Handauflegung geweiht, auch die Exorcisten, obgleich ihre Thätigkeit vornehmlich darin bestand, dass sie unter Handauflegung auf die Energumenen für diese zu beten hatten (4. Conc. Carth. can. 90).⁴⁾

§ 39. Fortsetzung. Die Bedeutung der Handauflegung bei der Ordination.⁵⁾

a) Völlig einsam steht bis AUGUSTIN unsers Wissens die Auffassung der Handauflegung in Ps. CYPRIAN, De aleator. cap. 3: *et quoniam episcopi idem spiritum sanctum per inpositionem manus . . . excepimus hospitio.*⁶⁾ Ob der Traktat von dem Bischof VICTOR her stammt, oder nicht, jedenfalls ist er römischen Ursprungs; der dogmatische Gedanke, dass durch Handauflegung dem Bischof in zauberischer Weise der Hl. Geist gegeben werde, hat sich aus dem anfangs völlig harmlosen Ritus, der bis auf das s. g. 4. Conc. Carth. (398?) auf Rom beschränkt war, dass Handauflegung auch bei der Ordination von Bischöfen angewendet wurde, entwickelt: erst der Ritus, dann der Gedanke. Der allgemeinen Entwicklung der Amtstheorie (siehe oben) musste diese Auffassung ferne liegen, da der Eintritt in das Amt selbst *per successionem apostolicam* charismatische Begabung mit sich brachte. Kein Ordinationsgebet bis ins 12. Jahrhundert hat daher auch die Formel: *Accipe Spiritum Sanctum* oder dgl., auch nicht als Gegenstand vornehmlich den Empfang des Hl. Geistes, sondern alle Ordinationsgebete erflehen, dass der Hl. Geist seine Kraft und Wirksamkeit in dem Erwählten zur Geltung bringen möge. b) Wenn Handauflegung bei der Ordination stattfindet, hat sie hauptsächlich die Bedeutung des symbolischen Zeichens der Fürbitte, dass das Erbetene auf diesen Christen kommen möge. Auf das deutlichste bei AUGUSTIN De bapt. c. Donat. 316. ⁷⁾ *Manus autem impositio . . . quid est . . aliud nisi oratio super hominem?*

1) Can. HIPPOLYTI 7 48 (H. ACHELIS S. 70).

2) BRUNS 1 142.

3) Const. ap. 8 21 (p. 264 lin. 8 f.). Vgl. AD. HARNACK, Texte und Untersuchungen II 5 (1887): Über den Ursprung des Lektorates und der anderen niederen Weihen, S. 57. 77.

4) BRUNS 1 149.

5) Vgl. FR. DÜMMLER, Die Handauflegung, ihre ursprüngliche Bedeutung, ihre Geschichte und ihre dermalen bestehende Übung (Zeitschrift für kirchliche Wissenschaften und kirchliches Leben 1889, S. 190 f. 239 f.).

6) ed. AD. HARNACK, Texte und Untersuchungen V 1 (1888), S. 16.

7) MIGNE, P. L. 43 149.

De trin 15²⁶ 1): *Orabant (apostoli) quippe ut veniret in eos, quibus manum imponebant, non ipsi eum dabant; quem morem in suis praepositis etiam nunc servat ecclesia.* Übereinstimmend mit dieser Auffassung HIERONYMUS contra Lucifer. cap. 8 betreffs der Firmung: *an nescis etiam ecclesiarum hunc esse morem, ut baptizatis postea manus imponantur et ita invocetur spiritus sanctus?*²⁾ Wird so auf das Gebet, nicht auf die Handauflegung Gewicht gelegt, so erklärt sich die Verlegenheit des HIERONYMUS der Frage gegenüber, ob nicht die Handauflegung bei der Ordination fehlen dürfe; er giebt die seltsame Antwort, dass ohne Handauflegung der Ordinand möglicherweise nicht wissen könne, dass er gemeint sei.³⁾ Auch das erklärt sich leicht, dass man eventuell auch einen Bischof in absentia ordinierte, bloss durch Gebet, wie nach GREGORS NYSS. Vita GREGORII THAUMATURGI es diesem durch den Bischof PHÄDIMUS von Amasa geschah.⁴⁾ c) Es ist deutlich, dass die unter b) bezeichnete Deutung der Handauflegung sich nach Analogie des Alttestam. Segnens und Fluchens gebildet hat. Eine andere Analogie, die des jüdischen Gebrauchs bei den Promotionen — ob diesem Brauch nicht die Handauflegung des Opfernden auf das Haupt des Opfertieres entspricht? —, legte die Deutung nahe, dass die Handauflegung die Aneignung des Betreffenden für die Gemeinschaft derer sei, welche ihm die Hand auflegen.⁵⁾ Nur daraus erklärt sich der Brauch der Handauflegung zum ersten Beginn des Katechumenates (39. Can. Conc. Eliberat [v. J. 305]: *Gentiles, si in infirmitate desideraverint sibi manum imponi, si fuerit eorum ex aliqua parte honesta vita, placuit, eis manum imponi et fieri Christianos.* Ebenso Can. 6 Conc. 1 Arel. [v. J. 314]: *De his, qui in infirmitate credere volunt, placuit eis debere manum imponi*);⁶⁾ nur daraus die Handauflegung zum ersten Beginn der Rekonziliation der Pönitenten (Can. 15 Conc. Agath. [v. J. 506]: *Poenitentes tempore, quo poenitentiam petunt, impositionem manuum et cilicium (härenes Bussgewand) super caput a sacerdote, sicut ubique constitutum est, consequantur*);⁷⁾ dieselbe Auffassung bei CYPRIAN Ep 151; 162; 172);⁸⁾ nur daraus auch die Pflicht der Exorcisten, den in der Kirche beschäftigten, in der Kirche gespeisten Energumenen in der Kirche die Hand aufzulegen mit dem Gebet, nicht dass sie den Hl.

1) MIGNE, P. L. 42 1093.

2) MIGNE, P. L. 23 164.

3) „ne scilicet, ut in quibusdam risimus, vocis imprecatio clandestina clericos ordinet nescientes“. HIERONYMUS, Comment. in Isaiam lib. XVI cap. 58 10 (MIGNE, P. L. 24 569).

4) GREGORII NYSS. opera. Parisiis apud CL. MORELLUM (1615), II 976.

5) Vgl. TH. KLIEFOTH, Liturg. Abhandlungen 2 77 f. (1856).

6) BRUNS 2 7. 107.

7) BRUNS 2 149.

8) CYPRIAN (p. 514. 518. 522).

Geist empfangen, sondern dass der böse Geist weiche: es wird ihnen durch alle diese Dinge zum Bewusstsein gebracht, dass sie der Kirche angehören und der Kirche stets wieder angeeignet werden. Dass eben dies auch der Sinn der Handauflegung bei der Confirmatio im Unterschied von der Vergebung der Sünden darbietenden Taufe sei, ist an und für sich deutlich. Nur aus der Auffassung, dass die Handauflegung bei der Ordination die Aneignung des Ordinanden an den die Hand Auflegenden oder an den Stand der die Hand Auflegenden bezeichne, erklärt sich jener 4. Canon des 4. Conc. Carth. (398), dass nur der Bischof, nicht wie bei der Presbyterweihe auch die Presbyter, dem zu ordinierenden Diakonen die Hand aufzulegen habe, *quia non ad sacerdotium, sed ad ministerium consecratur*, nämlich zur Dienstleistung (Assistenz) des Bischofs.¹⁾ Ganz dem entsprechend erklärt AMBROSIASTER (um 375 Presbyter in Rom) in seinem Comment. in Ep. I ad Tim (413.14) die Wirkung der Handauflegung: *Manus vero impositiones verba sunt mystica, quibus confirmatur ad hoc opus electus, accipiens auctoritatem, teste conscientia sua, ut audeat vice Domini sacrificium Deo offerre.*²⁾ Eigentümlich instruktiv ist endlich auch die Sitte der armenischen Nestorianer, dass die Priester, wenn sie vom Bischof gesegnet werden, diesem ihrerseits die Hand auflegen.³⁾ Es ist die Gebärde der (erneuerten) Aneignung des Bischofs an die Priesterschaft, ungefähr dasselbe, was wir durch Handschlag, das Sinnbild der Vereinigung zweier Personen, auszudrücken pflegen. d) Ist bei der unter b) dargelegten Auffassung das Gebet als Hauptsache der Handauflegung vorangestellt, so bei der unter c) bezeichneten die Handauflegung dem Gebet. Diese Auffassung hat zuerst ihr Gebiet in der mit der Taufe verbundenen Confirmatio, deren Anfänge wir Act 8¹⁷; 19⁶ (ohne Erwähnung des begleitenden Gebetes) in der Bedeutung der Aneignung der Getauften an die Gemeinschaft der den Hl. Geist besitzenden Kirche und eben deshalb auch als Vermittelung des Empfangs des Hl. Geistes finden. Infolge der Bewegung in der Kirche über die Frage der Ketzertaufe wurde Taufe und Confirmatio getrennt; jene gab *Remissionem peccatorum* und konnte nicht wiederholt werden, diese war der Akt der Aufnahme der getauften Ketzer in die Kirche; die Handauflegung symbolisierte eben die Aneignung der Ketzer für die Kirche und, weil nur in der Kirche der Hl. Geist zu finden sei, den Empfang des Hl. Geistes. Obgleich die Confirmatio (Firmung) als zweites Sakrament im römischen Sinne erst auf der Synode von Lyon (1274) und wiederholt auf der Synode von Florenz (1439) definiert wurde, finden wir doch schon bei CYPRIAN,⁴⁾ allerdings in vagem Sinne, die

1) BRUNS 1 141.

2) AMBROSIASTER in S. AMBROSII, Mediol. Episc., opera ed. Benedict. (Venetiis 1781), Tom. VII Appendix, p. 349.

3) Theol. Lit.-Zeitung 1889 No. 12, Sp. 308.

4) CYPRIAN, Ep. 72 1 (p. 775).

Confirmatio als zweites Sakrament bezeichnet, und es ist kein Zweifel, dass bereits zur Zeit CYPRIANS der Empfang des Hl. Geistes bei der Confirmatio zu der Handauflegung in direkte Beziehung gesetzt wurde. Als nun durch das 4. Conc. Carth. can. 1—3 die bis dahin auf Rom beschränkte Sitte, bei der Bischofsweihe die Handauflegung anzuwenden, zum kirchlichen Gesetz wurde, waren die Bedingungen bei der masslosen Steigerung des Amtsbegriffes zu der Vorstellung gegeben, welche bereits vereinzelt in De aleat. cap. III auftritt, dass der Amtsgeist und die Amtsgnade nicht unbestimmter Weise durch Eintritt in das Amt als solches, sondern durch die Handauflegung bei der Ordination mitgeteilt werde. Obgleich AUGUSTIN zuerst von einem Sacramentum ordinis, parallel dem Sacramentum baptismi, redet, und die feste Lehre von dem Charakter (indelebilis) des geweihten Priesters aufstellt, so vollzieht er doch noch nicht in lehrhafter Weise die Vorstellung, dass durch das Medium der Handauflegung der Hl. Geist gegeben werde, obgleich er De bapt. 3¹⁶ bemerkt: *Spiritus autem sanctus, quod in sola Catholica ecclesia per manus impositionem dari dicitur.*¹⁾

§ 40. Fortsetzung. Die Ordinatoren.

Die älteste Nachricht giebt darüber CYPRIAN²⁾: die nächstwohnenden Bischöfe derselben Provinz versammeln sich am Vakanzort und vollziehen die Ordination, — so sei es in Carthago und in fast allen Provinzen der Gebrauch; dieselbe unbestimmte Zahl nennt auch EUSEBIUS. Dagegen tritt zuerst auch bei EUSEBIUS³⁾, in dem Bericht des CORNELIUS an FABIVS von Antiochien über die Ordination des NOVATIAN, die Dreizahl der ordinierenden Bischöfe auf. Doch erst das Conc. I Arelat. (314) can. 20 und das Conc. Nic. can. 4⁴⁾ bestimmen, dass die Anwesenheit von wenigstens drei Bischöfen erforderlich sei. Im 2. Can. HIPPOLYTI § 10 soll einer aus den Bischöfen und Presbytern die Ordination vollziehen,⁵⁾ und im 1. Can. apost. werden 2 oder 3 Bischöfe genannt.⁶⁾ Dagegen verbieten die Const. ap. die Weihe nur durch einen Bischof, doch so, dass für Notfälle besondere Bestimmungen getroffen werden.⁷⁾ Das Conc. I Arausic. (441) can. 21 bestimmt, dass, wenn nur 2 Bischöfe einen Bischof ordinieren, sie sammt dem Ordinierten abgesetzt werden sollen, welche Drohung bereits im Conc. Regense (439) can. 3 an dem ARMENTARIUS ausgeführt war.⁸⁾ Seitdem das Nizän.

1) MIGNE, P. L. 43 148.

2) CYPRIAN, Ep. 67 5 (p. 739).

3) EUSEBIUS, h. e. VI 11 2; VI 43 8. 9 (p. 253. 291).

4) BRUNS 2 109; 1 15.

5) ED. H. ACHELIS (1891), S. 40.

6) BRUNS 1 1.

7) Const. ap. 3 20; 8 26, p. 113. 265.

8) BRUNS 2 125. 118.

Konzil die Organisation der Kirche nach dem Vorbilde der territorialen Organisation des Reiches zu festigen unternommen, die Gesamtkirche in Provinzen eingeteilt und jeder Provinz einen Metropolitens vorgesetzt hatte, war nach dem 4. Can. Conc. Nic. der Metropolit bei jeder Bischofswahl beteiligt, und das Conc. II Arel. (443?) can. 5 bestimmt,¹⁾ dass der Metropolit die Bischofsordination vorzunehmen habe, doch nicht ohne 3 bischöfliche Assessoren. Noch längere Zeit über AUGUSTIN hinaus hielt sich die Unterscheidung der sakramentalen Gültigkeit (*Ordinatio valida*) von der kirchenrechtlichen (*Ordinatio legitima*), bis etwa im 6. Jahrhundert Legitimität und Validität als eins gesetzt wurden.

Auch hinsichtlich der Ordination der Presbyter finden wir schwankende und unsichere Angaben (bes. FIRMILIAN in CYPRIAN Ep. 75, 7).²⁾ Erst der 3. Can. des s. g. Conc. IV Carth. schreibt den jetzigen römischen Brauch vor, dass der Bischof die Weihe vollzieht, während die anwesenden Presbyter mit ihm dem Ordinanden die Hand auflegen.³⁾ In der orientalischen Kirche vollzieht die Handlung der Bischof allein, jedoch in Gegenwart der Presbyter und Diakonen.⁴⁾ Dass Presbyter allein einen Presbyter nicht ordinieren durften, scheint nach ISIDORUS HISP.⁵⁾ und Const. ap. sicher zu sein;⁶⁾ jedoch gestattet der 13. Can. Conc. Ancy. (314), dass im Auftrag des Bischofs die Presbyter sowohl Presbyter als Diakonen ordinierten.⁷⁾ In den Fällen, wo ohne Handauflegung ordiniert wurde, traten andere Cärimonieen an die Stelle; nach dem Const. ap. wurde dem zu ordinierenden Bischof während der Ordination das aufgeschlagene Evangelienbuch von Diakonen über dem Haupte gehalten;⁸⁾ die Can. HIPPOLYTI bestimmen, dass dem Lektor das Evangelienbuch überreicht werden solle;⁹⁾ das s. g. 4. Conc. Carth., dass dem Exorcisten das Buch vom Bischof mit einem Votum einzuhändigen sei, welches die bei den Exorcisationen gebräuchlichen Gebetsformeln enthielt¹⁰⁾ u. s. w., — also symbolische auf die Amtsführung des Betreffenden bezügliche Handlungen. Der Ort der Ordination war seit dem Anfang des 4. Jahrhunderts die Kirche, die Zeit der Sonntag. Nach der Ordination trat der Ordinierte sein Amt an (*Usurpatio legis*), und eben damit war er im Amt. Über die

1) BRUNS 1 15; 2 131.

2) CYPRIAN (p. 814 f.).

3) BRUNS 1 141.

4) Const. ap. 8 15 (p. 261).

5) ISIDORUS HISP., De eccles. offic. 2 7 (Opera ed. Faust. Arevalus [Rom. 1802]

VI 425 f.

6) Const. ap. 3 10 8 15 (p. 106. 261).

7) BRUNS 1 68.

8) Const. ap. 8 4 (p. 236).

9) Can. HIPPOLYTI c. 7 § 48 (H. ACHELIS [1891], S. 70).

10) 4. Conc. Carth. can. 7. (BRUNS 1 142).

ganze Wahl- und Ordinationshandlung wurde ein Protokoll aufgenommen; der neue Bischof zeigte durch *Litterae entronisticae* den Mitbischöfen derselben Provinz, der Metropolit seine Wahl den Metropolitcn der andern Provinzen an, — mehr eine kirchliche Höflichkeit als ein die Legitimität des Amtes irgendwie bedingender Brauch.

§ 41. Die Ordination in der römisch-katholischen Kirche.

Wie der Sakramentsbegriff im ganzen Mittelalter überaus schwankend war, so auch die Zählung der Sakramente. Während AUGUSTIN schon neben vielen andern Dingen auch die Ordination zu den Sakramenten rechnet, wird dieselbe von vielen Andern nicht den Sakramenten zugefügt. Erst PETRUS LOMB. († 1160) ist es, welcher die Siebenzahl der Sakramente festsetzt, und besonders THOMAS VON AQUIN hat auch dieser Lehre den bleibenden römischen Stempel aufgeprägt. Erst auf dem Konzil zu Florenz (1439) wurde die scholastische Lehrbildung über die Sakramente kirchlich rezipiert, aber erst das Tridentiner Konzil fixierte die Lehre für alle kommenden Zeiten. Nachdem Sess. 7 (De sacramentis) Prooem. der Wert der Sakramente gerühmt ist, *per quae omnis vera iustitia vel incipit vel coepta augetur, vel amissa reparatur*, werden Can. I. die von Christus gestifteten Sakramente aufgezählt: *Baptismus, Confirmatio, Eucharistia, Poenitentia, Extrema unctio, Ordo et Matrimonium*; sie alle sind *ad salutem necessaria, licet omnia singulis necessaria non sint* (Can. 4), bewirken alle *ex opere operato* den Empfang der Gnade (Can. 8). Die Taufe, die Firmung und die Ordination werden Can. 9 dadurch ausgezeichnet, dass sie einen Charakter der Seele einprägen, *hoc est signum quoddam spirituale et indelebile, unde ea iterari non possunt*. Nach der Sess. 23 (De sacramento ordinis) besteht der Charakter *indelebilis*, welcher durch den *Ordo* erteilt wird, in der von den Aposteln her tradierten *Potestas consecrandi, offerendi et ministrandi corpus et sanguinem Christi, nec non et peccata remittendi et retinendi*. Ausserdem empfängt der Ordinand die Gnade, sein Amt recht zu verwalten. Also das Neutestamentliche Messopfer erfordert das *Sacerdotium*, und dies ist lediglich um der Vollziehung des Messopfers und um der Beichte willen da. — *Quemadmodum Salvator noster a Patre, Apostoli autem ac discipuli in universum mundum a Christo Domino missi sunt: ita quotidie sacerdotes eadem, qua illi, potestate praediti ad consummationem sanctorum, in opus ministerii, in aedificationem corporis Christi mittuntur... Vocari autem a Deo dicuntur, qui a legitimis ecclesiae ministris vocantur.*¹⁾ Die Weihe kann nur vom Bischof erteilt werden.²⁾ Die Funktion des Priesteramtes und der Ritus der Ordination werden in Cat. Rom. II, 7²⁴ mit

1) Catech. Rom. II 7, 3.

2) Conc. Trident. 23 Decr. de ref. Can. 8.

folgenden Worten beschrieben: *Sacerdotis igitur munus est, Deo sacrificium facere, ecclesiastica sacramenta administrare, quemadmodum ex consecrationis ritibus perspicitur. Nam episcopus, quum aliquem sacerdotem instituit, primum quidem manus ei una cum omnibus sacerdotibus, qui adsunt, imponit, deinde stolam humeris aptans, eam ante pectus in crucis formam componit, quo quidem declaratur, sacerdotem virtute indui ex alto, qua possit crucem Christi Domini et jugum suave divinae legis perferre, eamque non verbis solum, sed vitae sanctissime et honestissime actae exemplo tradere. Postea manus sacro oleo inungit, tum vero calicem cum vino et patenam cum hostia tradit, dicens: „Accipe potestatem offerendi sacrificium Deo, missasque celebrandi tam pro vivis quam pro defunctis.“ Quibus caeremoniis et verbis interpres ac mediator Dei et hominum constituitur, quae praecipua sacerdotis functio existimanda est. Ad extremum vero manibus iterum eius capiti impositis: „Accipe“, inquit, „Spiritus Sanctum: quorum remiseris peccata, remittuntur eis, et quorum retinueris, retenta sunt“; eique coelestem illam, quam Dominus discipulis suis dedit, peccata retinendi ac remittendi potestatem tribuit. Hae vero sunt sacerdotalis ordinis propria et praecipua munera.*

Als absolutes Erfordernis für die Ordination gilt die Taufe und das männliche Geschlecht. Von getauften Männern fordert die Kirche Unsträflichkeit des Wandels, die durch das Sakrament der Busse herstellbar ist, hinreichendes Alter (25 Jahre), eheliche Geburt, genügendes Wissen, Integrität des Körpers, des Geistes, des Willens, des Glaubens. Die in diesen Beziehungen hervortretenden Mängel werden schon im 12. Jahrhundert in dem Begriff der Irregularität zusammen gefasst, welche von der Schule in die Irregularitas ex defectu und ex delicto eingeteilt wird.¹⁾ — Jeder Ordinand muss sich ferner in dem Besitze eines Titulus, einer Kirche bezw. des von ihr ihm übertragenen Amtes, befinden (Clericus intitulus). Doch schon das Conc. Chalc. (451) can. 6 fand es nötig, die ohne solchen Titel (also absolute, ἀπολελυμένως) erteilte Ordination für unwirksam zu erklären.²⁾ Seit dem 6. Jahrhundert wurde jedoch der Begriff des Titulus nach und nach dahin geändert, dass darunter jedes standesmässige Auskommen verstanden wurde (Titulus beneficii, tit. patrimonii vel pensionis). So hat den Titulus auch das Conc. Trid. definiert: *arcentur a sacris ordinibus, qui non habent, unde vivere possint.*³⁾

Es fehlt in der Bestimmung der Funktion des römischen Priesters jede Beziehung auf das göttliche Wort und dessen Verkündigung. Das Einzige, was ihm obliegt, ist die Zauberei der Transsubstantiation

1) RICHTER-DOVE-KAHL 342—350.

2) BRUNS 1 27.

3) Conc. Trid. Sess. 21 Decr. de ref. can. 2. — Näheres bei RICHTER-DOVE-KAHL 340. 350—354. — P. KLEINERT, Zur christlichen Kultus- und Kulturgeschichte (1889), S. 60—95.

in der Messe, ist das göttliche Geschäft, Sünden zu vergeben und zu behalten bis über den Tod hinaus. Diese Macht, die ihn über alle Kreaturen erhöht, empfängt er in der Ordination; durch die Auflegung der Hände des Bischofs und die Salbung mit Öl werden ihm übernatürliche göttliche Kräfte mitgeteilt, die ohne das niemand hat noch haben kann.

§ 42. Die Ordination in der evangelischen Kirche. 1. Bis 1535.

Der römischen Irrlehre gegenüber entwickelt sich die evangelische Lehre von der Ordination. Sie hat eine Entwicklung; das Jahr 1535 scheidet zwei Stadien. Die Gesamtentwicklung ruht jedoch auf folgenden Grundausschauungen: 1. *Im Papsttum hat man die Priester geweiht nicht zum Predigtamt, Gottes Wort zu lehren, sondern allein Messe zu halten und mit dem Sacrament umzugehen. Denn wenn sie der Bischof ordiniret, sagt er: Nimm hin, ich gebe dir Gewalt Messe zu halten, zu weihen und zu opfern für die Lebendigen und die Toten. Wir aber ordiniren Priester nach dem Befehl Christi und St. Pauli, nämlich zu predigen das rechte reine Evangelium und Wort Gottes.*¹⁾ Das Pfarramt ist LUTHER vor allem das Predigtamt. Also bleibt nichts im Pfarramt oder Predigtamt, denn das einzige Werk, nämlich geben oder darreichen das Evangelion, von Christo befohlen zu predigen.²⁾ *Sacerdotis munus est praedicare, quod nisi fecerit, sic est sacerdos, sicut homo pictus est homo . . . ministerium verbi facit sacerdotem et episcopum. — Deinde sacerdotium proprie esse non nisi ministerium verbi, verbi, inquam, non legis sed evangelii.*³⁾ In seinem Ordinationsformular v. J. 1539 stellt er als Pflicht des Predigers und Pfarrers hin, *das wir die Gemeine, so Gott durch sein eigen blut erworben hat, weiden sollen mit dem reinen wort Gottes* und im Ordinationsgebet bittet er: *du wolltest diesen deinen Dienern sampt uns vnd allen die zu deinem wort beruffen sind, deinen hl. Geist reichlich geben, das wir mit grossen hauffen deine Eüangelisten seien.*⁴⁾ 2. Damit hängt zusammen, dass er die *Ordinatio absoluta* der römischen Kirche, d. h. die Weihe ohne Beruf zu einem bestimmten Amt, verwirft. Das Geistliche Amt hat nur einen Sinn in Beziehung auf die Gemeinde; die römische Weihe ist die Einordnung in den Priesterstand, von welcher die Berufung zum Amte geschieden ist. Nach dem Evangelium gehören alle Christen durch die Taufe dem Priesterstande an, die Ordination ist nur die Berufung des getauften (von Christus und der Kirche geborenen) Priesters zum kirchlichen Amt in der Gemeinde. Die ganze Schrift Von der Winkelmesse und Pfaffenweihe⁵⁾ giebt die

1) LUTHER, Tischreden 60 223.

2) LUTHER, Von der Winkelmesse und Pfaffenweihe (1533), 31 360.

3) LUTHER, De captiv. Babylon. (1520) V 108. 109.

4) G. RIETSCHEL, Luther und die Ordination² (1889), S. 14 f. — Das Formular ist sehr wahrscheinlich im Juli 1537 verfasst (G. RIETSCHEL, S. 6).

5) LUTHER, 31 307-377.

Ausführung dieses Satzes. Daher will LUTHER niemand ordinieren, er habe denn ein Amt oder empfangen ein Amt mit der Ordination; und im Gegensatz gegen den Character indelebilis der römischen Priesterweihe wird der ordinierte Pfarrer ein Laie, sobald er ein Gemeindeamt nicht mehr inne hat. *Quantum ergo e Scripturis docemur, cum ministerium sit id, quod nos sacerdotium vocamus, prorsus non video, qua ratione rursus nequeat laicus fieri semel sacerdos factus, cum a laico nihil differat nisi ministerio.*¹⁾

Welches ist nun die Bedeutung der Ordination in der evangelischen Kirche?

1. Bis 1535 besteht nach LUTHER die Ordination in der ganzen ordnungsmässigen Berufung zum Predigtamt²⁾. *Sacramentum ordinis aliud esse non possit, quam ritus quidam eligendi concionatores in ecclesia. — Ac per hoc ordinis sacramentum, si quidquam est, esse nihil aliud quam ritum quendam vocandi alienius in ministerium ecclesiasticum.*³⁾ In der Schrift *De inst. min. eccl.* an den Senat von Prag 1523⁴⁾ beschreibt LUTHER den Ritus der Ordination; die Handauflegung, welche *illi, qui potiores inter vos fuerint*, an den Ordinanden zum *confirmare* und *commendare populo et ecclesiae et universitati* vollziehen, ist ihm nur ein Teil der Ordination, diese selbst besteht aus der Prüfung der Würdigkeit und Tüchtigkeit der Personen, aus der *Electio*, aus der *Confirmatio et Commendatio* vor der Gemeinde mit Handauflegung, aus der kirchlichen Fürbitte für den Gewählten. Diese Ordination im weitesten Sinne des Wortes hat auch die *Augustana* 14 im Auge, wenn sie das *In ecclesia publice docere aut sacramenta administrare* von dem *Rite vocatum esse* abhängig macht. Aus der Gesamtauffassung LUTHERS geht ohne Zweifel hervor, dass in dieser Ordination die *Vocatio* im engeren Sinne oder *Electio* die grosse Hauptsache ist, die Prüfung ist die Voraussetzung, die *Confirmatio* und *Commendatio* ist die Konsequenz; so sehr ist die *Vocatio* die Hauptsache, dass LUTHER berufen und senden und ordinieren oft promiscue gebraucht.⁵⁾ Man darf sich durch die Handauflegung bei der *Confirmatio* und *Commendatio* nicht dazu verleiten lassen, diese als die Ordination LUTHERS zu bezeichnen; in der Handauflegung folgt LUTHER dem apostolischen Brauch und versteht darunter einerseits die Zueignung der Person an die Gemeinde und anderseits den Gestus der Fürbitte für die Person. *Nu ist aber solches Händauflegen nit allein ein offentliches Zeichen gewest des befohlen Predigampts, sonder man hat dabei gebetet, dass Gott durch seinen hl. Geist*

1) LUTHER, *De captiv. Babyl.* V 110.

2) G. RIETSCHEL, 45—60.

3) LUTHER, *De captiv. Babyl.* V 106. 109. — Winkelmesse und Pfaffenweihe

31 356-359.

4) LUTHER VI 530.

5) LUTHER, Winkelmesse und Pfaffenweihe 31 338 f. u. a. O.

solche erwählten Personen erleuchten regieren und führen wölle zur Wohlfahrt der christlichen Kirche.¹⁾ Die mit Handauflegung verbundene Confirmatio et Commendatio entspricht keineswegs unserer Ordination, sondern vielmehr der Introduktion in die betreffende Gemeinde. Sie ist auch keineswegs allgemein gebräuchlich, sie ist oft unterblieben, und LUTHER selbst bezeichnet sie als nicht nötig.²⁾ Gleichwohl wird diese Confirmatio et Commendatio nach und nach allgemeine Sitte, und die Bezeichnung „Ordination“ wird auf diese Handlung übertragen, die jedoch damit zugleich eine andere Bedeutung gewinnt. In der Hamburgischen K.O. 1529³⁾ von BUGENHAGEN erscheint zum ersten Male zwar nicht die Ordination, wohl aber der Ausdruck *Ordinati ad ministerium spiritus, non literae* und zwar in dem Sinne der Introduktion (Conf. et Comm.). Dort heisst es Art. 12: *Van der Annehminge solcker denere des wordes in den Kercken: Solcke erwehde Dener des wordes, vor welckere in den Sontagen thovorn gebeden is van dem predigstole, dat wy se mochten bekamen als thovorn gesegt is, se sint geschmeret edder nicht geschmeret, scholen se des Sondages in der Kercken vor der Gemeine empfangen den geistliken Orden, darvan se mogen heten Ordinati ad ministerium spiritus non literae* II. Kor 3 u. s. w. Der Abschnitt schliesst mit den Worten: *sunder allene, wo men sehen mach, steht disse vorschreueene Annehminge up dissien twee noedigen Stuecken, dat erste, dat wy de sake Gade mit unsem gebede befehlen, dat ander, dat de Gemeine sehe und erkenne den, de thom Predigampte und Seelsorger eruchlet is, dat se ehn davor holde.* Der Hamburgischen K.O. sehr ähnlich ist die von Lübeck 1531 und die von Pommern 1535.⁴⁾ Jedoch zwei Stücke sind der K.O. für Pommern eigentümlich: 1. dass bei der Introduktion *de süluige predicant vor dem altare . . . mit vplegginge der hende dorch de anderen predicanten, vnde etlicke van der gemeene, vnde den Oldesten angenamen werden vnde der kereken bevalen*, — wodurch sich die auch von KLIEFOTH (S. 343. 422) wiederholte Fabel, die Handauflegung durch die Gemeindeältesten sei spezifisch reformiert, widerlegt; 2. dass zwischen Prüfung und Wahl einerseits und Kommendation bzw. Introduktion anderseits die Konfirmation durch den Bischof eingeschoben wird, welche nicht vor der Gemeinde geschieht: *Dar nha schal ohne de bisschop bestedigen, vnde also bestediget schicken der kereken de en fordert . . . De öuerst so ytzander bereit ynn namhaftigen Steden ordentlick beropen, examinüret vnd yungesettet syndt, bedarffen keiner confirmation, sonder schölen alse confirmati gehalten werden . . . Idt kan öuerst syne G. (der Bischof) nemandt confirmeren one tüchnisse der lere genamen van den Examenatoribus, dar tho van mynen*

1) LUTHER, Hauspostille 6 8.

2) G. RIETSCHEL 57 f.

3) RICHTER 1 128.

4) RICHTER 1 147. 248.

G. H. vnde gantzem lande voröordenet, also gesocht. An diesem Punkte setzt LUTHER ein, um aus der Konfirmation eine von der Introdution verschiedene Ordination zu entwickeln.

§ 43. Fortsetzung. Seit 1535.

2. Seit 1535 tritt die Ordination als kirchenregimentlicher Akt der Konfirmation auf.¹⁾ Auf dem Reichstage zu Augsburg war jede Aussicht geschwunden, dass die römischen Bischöfe sich zur Konfirmation der evangelischen Pfarrer bewegen lassen möchten²⁾, und dadurch wurden die Evangelischen zur festen kirchenregimentlichen Organisation der Kirche gedrängt. Bisher war eben die ganze Vokation im weitesten Sinne der Lokalgemeinde überlassen. Die 1528 geschaffenen Superintendenten hatten zwar u. a. den Auftrag, die von den Patronen gewählten Pfarrer zu examinieren, aber eine kirchenregimentliche Befugnis der Konfirmation hatten sie nicht. Auch jener Auftrag wurde ihnen bereits 1529, dann definitiv 1533³⁾ genommen. Auch der Kurfürst behält sich nicht jenes kirchenregimentliche Recht der Konfirmation vor. Somit war diese höchst unwesentlich trotz der Handauflegung geworden. Dem Senate zu Prag schreibt LUTHER, *qui potiores inter vos fuerint* sollten die Konfirmation vollziehen; später thaten es benachbarte evangelische Pfarrer;⁴⁾ der Schwerpunkt der Vokation ruhte jedoch in der dauernden Anerkennung des Erwählten seitens der kirchlichen Faktoren der Lokalgemeinde. Je grösser aber die Zahl der evangelischen Gemeinden wurde, desto grösser auch das Bedürfnis kirchenregimentlicher Ordnung. Die Pommersche K.O. 1535 führt diese Ordnung durch die bischöfliche Konfirmation ein. Während die ganze Handlung der Vokation oder Ordination in jenem weiteren Sinne vor 1535 bei jeder Einführung in ein neues Amt, eben weil sie Sache der Lokalgemeinde war, wiederholt werden musste, fand diese Pommersche Konfirmation durch den Bischof bei jedem Pfarrer nur einmal statt. LUTHER ist es nun, welcher 1535 diese Konfirmation und die darin enthaltene Ermächtigung, das Wort Gottes in der Gemeinde öffentlich zu verkünden und die Sakramente zu verwalten, nach Vorgang der *Reformatio ecclesiarum Hassiae* 1526 Cap. 21: *De ordinatione Ministrorum Ecclesiae per Orationem et manuum impositionem*,⁵⁾ zu einer besonderen kirchlichen Handlung vor versammelter Gemeinde, also zu der Ordination in jetziger Bedeutung des Wortes gestaltet. In einem Briefe an MYCONIUS vom 15. Dez. 1535⁶⁾ schreibt LUTHER: *Re-*

1) G. RIETSCHEL 61—79.

2) LUTHER, Winkelmesse und Pfaffenweihe (1533) 31 308.

3) RICHTER 1 99. 226.

4) DE WETTE 6 178.

5) RICHTER 1 56. 65.

6) DE WETTE 4 656.

mittimus vestrum Johannem per vos vocatum et electum, per nos quoque examinatum et publice coram nostra Ecclesia inter orationes et laudes Dei in vestrum comministerium ordinatum et confirmatum ad mandatum Principis nostri: licet D. Pomeranus non satis facilis ad hoc fuerit, ut qui adhuc sentit, quolibet in Ecclesia sua ordinandum per suos presbyteros. Quod fiet tandem, ubi ista res nova et (= nämlich) ordinatio radices altius egerit, et mos firmior factus fuerit. Also obgleich BUGENHAGEN in der Pommerschen K.O. die Konfirmation durch den Bischof eingeführt hatte, legte er doch, an der früheren Praxis hangend, auf die Introduktion vor der Lokalgemeinde, die LUTHER „ordinari“ nennt, das Hauptgewicht. LUTHER dagegen führt die Nova res ein, dass der erwählte Pfarrer in der kirchlichen Metropole durch den kirchenregimentlichen Akt der Ordination die Befugnis des Amtes empfängt; habe sich dieser kirchenregimentliche Akt erst eingewurzelt, so könne er auch, dem Wunsche BUGENHAGENS entsprechend, in die Lokalgemeinde verlegt werden.¹⁾ Die Thatsache der Einführung der Ordination in Wittenberg 1535 wird auch durch den Bericht des päpstlichen Nuntius VERGERIUS vom 12. Nov. 1535²⁾ bestätigt, und sowohl die Behauptung H. HEPPES,³⁾ die Ordination sei erst im 17. Jahrh. eingeführt, als auch die RICHTERS, der sie in der Mecklenburger K.O. 1552 zuerst auftreten sieht, ist damit widerlegt.

Aus einem Ordinandendenverzeichnis im Pfarrarchiv zu Wittenberg beweist G. RIETSCHEL S. 72 ff., dass im Juli 1537, als BUGENHAGEN nach Dänemark reiste und LUTHER seine Stelle verwaltete, die Ordination in Wittenberg in Fluss kam, während wir aus einem Brief SPALATINS⁴⁾ wissen, dass im Januar desselben Jahres eine Anordnung über die Ordination noch nicht getroffen war. Sonach wird LUTHERS Ordinationsformular 1537 entstanden sein;⁵⁾ als BUGENHAGEN 1539 zurückkehrte, fand er es vor und liess es sich für seinen Gebrauch abschreiben.⁶⁾ Übrigens hielt BUGENHAGEN seine Anschauung, wo er freie Hand hatte,

1) So geschieht es z. B. in der lutherischen Landeskirche des Königreichs Sachsen.

2) H. LÄMMER: *Analecta Romana* 128 f., bei G. RIETSCHEL 68 f. — G. BUCHWALD führt im St.Kr. 1896, S. 151 f. aus der Rörerschen Predigtsammlung in Jena den Beweis, dass die erste Ordination von LUTHER am 20. Oktober 1535 und zwar an dem DE WETTE 4656 erwähnten Johannes vollzogen sei.

3) *Zeitschrift für Kirchenrecht* 1876, S. 241.

4) *Corp. Ref.* 3 235.

5) Im Juli 1537, vgl. G. RIETSCHEL 6.

6) Das von G. RIETSCHEL im Pfarrarchiv zu Wittenberg aufgefundene Ordinationsformular (*Ordinatio ministrorum verbi*) ist wahrscheinlich eine durch BUGENHAGEN angefertigte Überarbeitung des Entwurfs von LUTHER. Das echte von LUTHER selbst herrührende Ordinationsformular glaubt RIETSCHEL (St.Kr. 1895, S. 168 f.) in dem in St.Kr. a. a. O. 170 f. mitgeteilten Formular gefunden zu haben, das sich auf der Universitätsbibliothek zu Jena (Band B 27f.) befindet.

fest; sowohl in der K.O. für Braunschweig (1543), als in der für Hildesheim (1544)¹⁾ ordnet er an, dass jeder Pfarrer in seiner eigenen Gemeinde von dem Superintendenten ordiniert werden solle.

§ 44. Die Bedeutung der Ordination im Zeitalter der Reformation.

3. Die Ordination ist von 1535 an die kirchenregimentliche *Confirmatio vocationis* und damit die Übertragung des Rechts namens der Kirche (Landeskirche), das Wort Gottes zu predigen und die Sakramente zu verwalten. In dem Tract. de pot. et prim. Papae finden wir ausdrücklich die Angabe (§ 70): *Nam olim populus eligebat pastores et episcopos. Deinde accedebat episcopus seu eius ecclesiae seu vicinus, qui confirmabat electum impositione manuum, nec aliud fuit ordinatio, nisi talis comprobatio.*²⁾ Eine buchstäbliche Bestätigung dieser Angabe in AMBROSIASTER Comment. in Ep I ad Tim (4^{13. 14}): *Manus vero impositiones verba sunt mystica, quibus confirmatur ad hoc opus electus, accipiens auctoritatem, teste conscientia sua, ut audeat vice Domini sacrificium Deo offerre.*³⁾ Die Ordinationszeugnisse LUTHERS seit 1537 haben einstimmig jene Definition: *Itaque iuxta verbum Dei auctoritate Ecclesiae nostrae publica ordinatione confirmata est vocatio, et commissum huic Jacobo (Stigelio) ministerium docendi Evangelii et administrandi Sacramenta.*⁴⁾ — *Ideo publica ordinatione in Ecclesia commendatum est ei (Ant. Ottoni) ministerium Evangelium docendi et administrandi sacramenta iuxta suam vocationem. Quare commendamus eum Ecclesiae Heinichensi et precamur . . .*⁵⁾ Das Zeugnis für GEORG V. ANHALT, Bischof von Merseburg⁶⁾ hebt die *Impositio manuum* hervor: *testimonium nostrum de eo ritu Apostolico, impositione manuum, declaravimus et ei ministerium docendi Evangelium et administrandi Sacramenta commendavimus* u. s. w. Dieselbe Auffassung der Ordination findet sich bei MELANTHON, bei M. CHEMNITZ, J. GERHARD, L. HUTTER.⁷⁾ Ein Dreifaches jedoch ist zu bemerken: 1. dass die Ordi-

1) RICHTER 2 56. 79.

2) MÜLLER 342.

3) AMBROSIASTER in S. AMBROSII Mediol. Episc. opera ed. Benedict. (Venetiis 1781), Tom VII, Appendix p. 349.

4) DE WETTE 5 78.

5) Ausgestellt von LUTHER und JONAS; DE WETTE 5 180. — Fast derselbe Wortlaut DE WETTE 5 284. 687; 6 228. 260. 345.

6) DE WETTE 6 382.

7) M. CHEMNITZ, Loci theol. III De ecclesia cap. IV, 1: *Et ritus ordinationis nihil aliud est nisi talis publica testificatio, qua vocatio illa in conspectu Dei et ipsius nomine declaratur esse legitima et divina. Et eo ritu tanquam publica designatione seu renuntiatione ministerium consensu et approbatione totius ecclesiae vocato commendatur.* — J. GERHARD, Loci theol. 26 cap. III sect. 12: *Vocationis publica et sollemnis declaratio sive testificatio est ordinatio, per quam Ministerium Ecclesiasticum personae idoneae ad illud ab ecclesia vocatae commen-*

nation (MELANTHON, der übrigens wie LUTHER vor 1535 die 4 Akte Vocatio, Examen, Publicatio approbationis, Precatio mit dem Gesamtnamen Ordination bezeichnet, HUTTER) auch als Testificatio confirmationis (approbationis) bezeichnet wird; 2. dass (CHEMNITZ, GERHARD) auf die Anwesenheit der ganzen Gemeinde und ihre Fürbitte Gewicht gelegt wird; 3. dass (HUTTER) die Ordination im Anfang des 17. Jahrhunderts noch keineswegs im allgemeinen Gebrauch war. Wo sie (oder vorläufig nur die Konfirmation) in Gebrauch war oder kam, blieb es Grundsatz, dass die Berufung zu einem bestimmten Einzelamt Voraussetzung der Ordination war; nur per abusum wurde in Wittenberg ¹⁾ davon abgewichen.

Besonders auf das Examen übte die Einführung der Ordination wesentlichen Einfluss. Seit 1527 war ein Examen von jedem Pfarramtskandidaten verlangt; es wurde zur Voraussetzung der Verpflichtung, welche bei der Ordination stattfand. Eine solche Verpflichtung findet sich zuerst in der Goslarer K.O. von BUGENHAGEN und AMSDORF 1531 ²⁾: *dass ehr das Evangelion von Christo Jesu lauter und rein, ahn allen Zusatz und Schwermerey predigen wil*, nebst Gelobung des Gehorsams gegen die Superintendenten und Verwerfung der *Reformierten und der Schwärmer*. In Wittenberg wurden seit 1533 die Ordinanden auf das Symbolum Apostolicum, Nicaenum und Athanasianum, sowie auf die Augustana verpflichtet. ³⁾ Eine eigentliche Examenordnung verfasste MELANTHON 1552, ⁴⁾ welche lange Zeit fast allgemein massgebend blieb; bis dahin wurde im Examen mehr auf evangelische Gesinnung gesehen, da sehr Viele ohne jede gelehrte Bildung ordiniert werden mussten, dagegen von 1552 an wurde auch auf theologische Bildung Nachdruck gelegt. ⁵⁾ Das Examen verblieb übrigens vorläufig den Ordinierenden und wurde vorerst nicht dem seit Februar 1539 in Wittenberg errichteten Konsistorium übertragen. —

datur, ad quod eadem per preces et impositionem manuum consecratur . . . — L. HUTTER, Gründlicher Bericht. Von Ordenlichen und recht Apostolischen Beruff, Ordination, und kräftigen Ampt der Lutherischen Evangelischen Prediger. Wittenberg 1608 (S. 26 f.): Wenn er nun in diesem Examen seine Gottseligkeit und Geschicklichkeit genugsam erwiesen, wird ihm alsdann die Konfirmation mitgeteilt, auch solche an etlichen Orten durch die Ordination oder Auflegung der Hände öffentlich bestätigt (bei G. RIETSCHEL S. 75 f.).

1) G. RIETSCHEL 80.

2) RICHTER 1 154.

3) MELANTHON, De calumnia Osiandri in Corp. Ref. 126 sagt 1553: Ante annos fere viginti. Die Statuten der Wittenberger Universität von 1533 schreiben den Promovenden einen Eid desselben Inhalts vor.

4) Mecklenburger K.O. in Corp. Ref. 23 1 f.

5) Schon 1541 cf. Corp. Ref. 4 689.

§ 45. Der Fredersche Ordinationsstreit. Kliefoth und v. Zezschwitz.

4. Schon in der Pommerschen K.O. 1535 hatte BUGENHAGEN den Grundsatz ausgesprochen: *De öuerst so ytzunder bereit ynn namhafftigen Steden ordentlich beropen, examiniret vnd yungesetzt syndt, bedarffen keiner confirmation, sonder schölen also confirmati gehalten werden.*¹⁾ Denselben Grundsatz verfiicht MELANTHON in seinem mit MAJOR ausgestellten Gutachten 1. November 1555: *Nunc de tua quaestione respondeo, cum illi, qui nunc sunt in ministerio, sint vocati, et iudicio vocantium approbati, etiamsi non accessit publicus ritus ordinationis. Si sunt idonei i. e. si recte docent, valet eorum ministerium et non sunt cogendi ad recipiendum publicum ritum ordinationis, ne adducantur Ecclesiae in dubitationem de eorum ministerio.*²⁾ Nicht auf diese Ausnahmen, sondern auf den s. g. Frederschen Ordinationsstreit gründen sowohl KLIEFOTH als v. ZEZSCHWITZ ihre Auffassung der Ordination, weil darin kirchlich festgestellt sei, dass zur Führung des Geistlichen Amtes in der evangelischen Kirche die Ordination in optima forma mit Handauflegung unbedingt notwendig sei. JOH. FREDERUS³⁾ war seit 1537 Konrektor am Johanneum in Hamburg und trat 1540 als Lector secundus in das geistliche Ministerium am Dom daselbst ein. Er war ordnungsmässig berufen, vom Superintendenten und den 4 anderen Pfarrern approbiert, die Wahl war der Gemeinde angezeigt, und die feierliche Einsetzung von mehreren Kanzeln vollzogen; nur die Handauflegung war unterblieben, weil der Dom damals noch katholische Canonici hatte, obgleich von BUGENHAGEN in der Hamburger K.O. 1529 Art. 12⁴⁾ die Handauflegung vorgeschrieben war. Niemand nahm Anstoss daran. 1547 wurde FREDER vom Rat in Stralsund zum Superintendenten berufen. Da FREDER als solcher zu ordinieren hatte, verlangte der General-Superintendent von Pommern, KNIPSTRO in Greifswald, FREDER solle sich zuvor durch ihn ordinieren lassen, was jedoch der Rat untersagte. Gleichwohl setzte KNIPSTRO den FREDER anfangs der 50er Jahre zum Superintendenten in Rügen ein, wohin er vom Herzog zu Pommern berufen war. Die Konfirmation jedoch stand dem Bischof zu Røskilde

1) RICHTER 1 251.

2) Corp. Ref. 8 597. — Ausnahmen per abusum notiert G. RIETSCHEL 91.

3) J. G. WALCH: Historische und theologische Einleitung in die Religions-Streitigkeiten der Evangelisch-lutherischen Kirche IV (1739), S. 425 f. — GOTTL. MOHNIKE: Des Johannes Frederus Leben und geistliche Gesänge. Eine kirchenhistorische Monographie in drei Abtheilungen (Stralsund 1840). I. Frederus Jugend, sein Aufenthalt in Wittenberg, Hamburg und Stralsund (1837); II. Frederus Aufenthalt in Greifswald und Wismar (1837); III. Nachträge zum Leben des Frederus. Frederus geistliche Gesänge (1840).

4) RICHTER 1 129.

in Dänemark zu, und dieser verlangte, dass FREDER Konfirmation und Ordination aus seinen Händen in Kopenhagen empfangen. FREDER empfing beides in Kopenhagen und verpflichtete sich dabei durch einen Eid, wodurch er ganz Rügen von der General-Superintendentur Pommern losriss. Dies wurde jedoch weder vom Herzog noch von KNIPSTRO anerkannt, und ein heftiger Streit entbrannte zwischen FREDER und KNIPSTRO über Entbehrlichkeit oder Unerlassbarkeit der Ordination. Auf grund eines Gutachtens der Wittenberger Theologen BUGENHAGEN, MELANTHON u. A. entschied die Greifswalder Synode 1556 für KNIPSTRO gegen FREDER.

Es ist gegen KLIEFOTH ausdrücklich zu konstatieren, dass die Differenz zwischen den Wittenbergern und FREDER nicht in der Lehre von der Ordination lag. FREDER beruft sich für seine Anschauung und seine Handlungsweise auf JOH. AEPINUS (den ersten lutherischen Superintendenten Hamburgs), dessen Rat er stets eingeholt und befolgt habe: er teilt einen Brief AEPINS mit, der ihm massgebend sei: *Das die rechte oder rechtmessige ordnung, die da geschehe durch eine rechtmessige election oder eruehlung, in der Kirche von Gott gebotten were, vnd nicht die aufflegung der hende, vnd das man die aufflegung der hende vnter die Adiaphora billig zellet vnd allzeit gezellet were, das ist vnter die ordnungen oder stücke, die Gott nicht gebotten hatt* Schrieb auch, *das die krafft des kirchenamptes mehr hinge vnd stünde in der rechtmessigen Esschung (Vokation), den in den Ceremonien der Ordinirung.*¹⁾ Mit diesen Äusserungen sind die Wittenberger so sehr einverstanden, dass MELANTHON an FREDER 1. November 1555 wiederholt schreibt: *nulla est de doctrina dissensio*, der heftige Streit gehe nur *de ritu*.²⁾ Zugleich stellt er den Streitpunkt klar mit den Worten fest: *Illud* (die Behauptung des FREDER, *impositionem manuum nunc esse ἀδιάφορον*) *verum esse, quod hic ipse gestus impositionis manuum sit res non necessaria, sicut olim in eo ritu hic gestus fuit, librum Evangelii imponere capiti eius qui ordinabatur: sed astutia non est probanda, quod hoc praetextu totus mos examinis et approbationis et precationis tollitur, quia hic gestus non sit necessarius.* Rückwirkende Kraft habe diese Ordnung nicht; *sed cum Ecclesiae vestrae iam habeant inspectionem, deinceps nullus admittatur sine examine et publica approbatione.* Das Gutachten der Wittenberger äussert sich genau so. Nicht das wird dem FREDER vorgeworfen, dass er die Handauflegung gering schätze, *welch eine Ceremonia und an ihr selbst nicht nöthig ist, sondern dass er fallaciam divisionis brauche und ein Loch in die K. O. mache mit diesem Schein: Dieweil diese Ceremonia, Handauflegen, nicht nöthig sey, so möge ein jeder das ordentliche Ministerium in Kirchen occupiren, er sey verhört oder nicht ver-*

1) G. MOHNIKE 1 50.

2) Corp. Ref. 8 595 f.

hört, approbirt oder nicht approbirt, und in Summa, die Pommerische K.O. sey ein *Laqueus conscientiae*, die unnöthige Dinge nöthig mache . . . So weiss er selbst wohl, dass der Haupt-Streit und *Status controversiae* nicht ist von dieser einigen Ceremonien Händ-auflegen, sondern ob diese Unordnung zu dulden sey, dass unbekannte Schleicher, Aufriührische oder andere un-examinirte aufstehen mögen im ordentlichen Kirchen-Ampt und dazu mit diesem gesuchten Sophistischen Schein, dass unser Ordnung ein *Laqueus conscientiae* sey ¹⁾. Die Greifswalder Synode entschied in gleichem Sinne und forderte für jeden Pfarrer, weil die Pommerische K.O. es vorschreibe, die Ordination. Aber auch aus dem Synodalbeschluss geht hervor, dass die Ordination aufgefasst wird als der kirchenregimentliche Akt der Konfirmation, wodurch die Wahl des Gewählten ordnungsmässig bestätigt und dem Gewählten das Amt übertragen wird. Eben dies ist die kirchenrechtliche Bedeutung der Ordination bis auf diesen Tag geblieben. Gewiss ist die Ordination ein Akt der Landeskirche im Unterschied von der Einzelgemeinde, aber der geschichtlichen Entwicklung gemäss nur etwas, was jene als der grössere Organismus der Ordnung wegen von dieser überkommen hat. Durch die Ordination, wo dieser zur Führung des Amts an sich nicht notwendige Akt üblich ist — bis 9. Januar 1855 war er z. B. in Württemberg nicht üblich —, wird der Vocierte und Examinirte zum Pastor gemacht; ²⁾ bis 1537 genügte die ordnungsmässige Vokation, die irgendwie festgestellte Qualifikation des Kandidaten und die Übernahme des Amtes, bezw. die Introduktion ins Amt.

Die geistvoll bis ins Kleinste ausgeführte, aber nicht geschichtlich begründete, sondern individuell dogmatische Ansicht KLIEFOTHS von der Ordination beruht auf unevangelischer begrifflicher Scheidung von Kirche und Gemeinde. Diese ist ihm die unorganisierte zufällige Menge der Einzelnen; jene der gegliederte Organismus. *Von dem göttlich gewollten Organismus der Kirche, bezw. des Kirchenregiments (Hierarchie), wird in der Ordination auf die leiblich und geistlich aus der Kirche herausgeborene, innerlich durch Gottes Wort und Geist und äusserlich durch der Kirchen Gliedmass (status eccl.) zum Predigtamt berufene Person vor Gottes Altar das Amt mit seinem Auftrag in Gottes Namen und an Gottes statt unter dem Gebet der Kirche als von Gott selbst gelegt. Wie KLIEFOTH verlässt auch v. ZEJSCHWITZ, obgleich er in den Bahnen HÖFLINGS wandelt, den Boden der Reformation, indem er den unzweifelhaften Willen Christi, dass in seiner Kirche das Evangelium verkündet und die Sakramente verwaltet würden, mit Anderen dahin formuliert: das Amt selbst, d. h. das an bestimmte Personen ausschliesslich gebundene Recht und die*

1) BALTHASAR, Erste Sammlung Einer zur Pommerschen Kirchenhistorie gehörigen Schriften (1723), S. 98 f.

2) Anders G. RIETSCHEL 105.

Pflicht, das Wort Gottes zu verkünden und die Sakramente zu verwalten, an Personen, welche von Menschen erwählt, geprüft, eingesetzt werden, sei eine Stiftung Christi. Darum sei die Ordination die göttliche Vokation; in ihr vollzieht sich allein der göttliche Berufsbefehl, in ihr geschieht die Individualisierung des allgemeinen Befehls (ordo) Christi, während Vokation, Prüfung u. s. w. rein menschliche Vornahmen sind. Allein nur unter einer Bedingung kann man menschliches und göttliches hier scheiden: dass die Ordinierenden ex divino iure handeln und göttliche Kräfte zur Verfügung haben, wodurch die Gewissheit gegeben wird, dass gerade dieser Ordinand göttlich berufen sei. Solche Gewissheit zu geben beansprucht aber nur die Zauberei der römischen Priesterweihe: Vocari autem a Deo dicuntur, qui a legitimis ecclesiae ministris vocantur.¹⁾

§ 46. Zusammenfassung.

Die den kirchenrechtlichen und dogmatischen Bestimmungen der evangelischen Kirche entsprechende Auffassung der Ordination und der derselben vorausgehenden und nachfolgenden Akte wird folgende sein.

1. Die Vokation. In der traditionellen Dogmatik unterscheidet man die Vocatio interna und externa, oder die immediata und mediata. Die traditionelle Begriffsbestimmung der Vocatio immediata ist praktisch nicht brauchbar. HOLLAZ sagt mit Recht: *Vocatio immediata hodie in ecclesia expectanda non est*; denn es wird darunter die von Gott unmittelbar durch seinen Geist gethätigte Berufung der Propheten des Alten Testaments u. dgl. verstanden. Dennoch ist von einer Vocatio interna zu reden, deren der Kandidat sich muss getrösten können, bevor er zum Predigtamte naht. Sie besteht nicht in einer Offenbarung, die ihm etwa zu teil würde, sie besteht vielmehr in der erkannten und bewussten Tüchtigkeit, vermöge deren er des gewiss sein kann, dass er zu dem Geistlichen Amte geeignet ist. Diese Tüchtigkeit wird des näheren darin zu finden sein, dass der Kandidat a) die Gaben und die Kenntnisse besitzt, welche zur Führung des Amtes nötig sind, also vor allem die Gabe der Lehrhaftigkeit (*διδασκικός*) und die Gabe der freien Rede; b) dass der Wesensgehalt der Kirche, weil er ein Organ ihrer Lebensfunktionen sein soll, bei ihm sich finde, d. h. dass er im Glauben der Kirche steht oder doch zu stehen begehrt; c) dass er Trieb und Freudigkeit habe, nach den Intentionen der Kirche ihr zu dienen.

Die Vocatio mediata oder externa besteht entweder in der Gemeindewahl (Electio), oder in der kirchenregimentlichen Auswahl eines Predigtamtskandidaten für die Verwaltung irgend eines Geistlichen Amts. Bedingungen der Vocatio externa sind nach evangelischem Kirchen-

1) Cat. Rom. II 7 3.

recht¹⁾ a) die Unbeflecktheit des Rufes. So schon I. Tim 3 2—13; Tit 1 7—9; Can. HIPPOLYTI; Const. ap. (ἐν ἁγιότητι ἔστω). Zu dieser ist jedoch nicht die Vorschrift des kanonischen Rechtes über das Impediment der unehelichen Geburt zu rechnen, obgleich die Frage gesetzlich nirgends entschieden ist. Zuzugeben ist, dass unter besonderen Umständen, namentlich wenn die Familienverhältnisse eines solchen Bewerbers der Gemeinde zu sittlichem Anstosse gereichen würden, der Widerspruch der letzteren als rechtlich begründet betrachtet werden muss; b) ein gehöriges Alter, nach Observanz und Gesetzgebung meist das fünf- und zwanzigste Jahr (im Königreich Sachsen das einundzwanzigste); c) ausreichende Gesundheit und Freiheit von störenden Leibesgebrechen; d) genügende wissenschaftliche Vorbildung. Diese wird seit 1552 (1541) in der evangelischen Kirche gefordert. Später ist dies dahin näher bestimmt, dass eine erste Prüfung den Eintritt in die Kandidatur des Predigtamtes und die Erlaubnis zum Predigen (*Examen pro candidatura, pro licentia concionandi*), eine zweite die Zulassung zu einem bestimmten Amte bedingt (*Examen pro ministerio, pro munere*). Zuweilen aber ist noch eine dritte, manchmal überhaupt nur eine Prüfung verlangt. Genauer: eine Prüfung besteht in den drei freien Städten und Elsass-Lothringen, in Frankfurt a. M. für die reformierten Theologen. Drei Prüfungen finden statt in Altpreussen (wo ein Colloquium pro munere vorbehalten ist), für die reformierten Theologen in den Konsistorialbezirken Osnabrück, Stade, Aurich, im Konsistorialbezirk Cassel (auf das Fakultätsexamen folgt das Tentamen vor einem der General-Superintendenten, und erst durch dies Tentamen erlangt der Kandidat die Venia concionandi, auf das Tentamen folgt das Examen pro ministerio, Examen decretorium vor dem Konsistorium),²⁾ im Königreich Sachsen, Sachsen-Meiningen und Sachsen-Altenburg, Schwarzburg-Rudolstadt, Anhalt³⁾; e) eine wesentliche Bedingung seit 1533 ist, dass der Kandidat sich auch zu dem Glauben der Kirche bekennt, den er verkünden soll, was gewöhnlich durch einen zu vollziehenden Revers festgestellt wird; f) die meisten neueren Staatsgesetzgebungen fordern das Indigenat, und g) alle als absolute Bedingung die Unentgeltlichkeit der Verleihung und damit das absolute Fehlen aller Art von Simonie.

2. Die Ordination⁴⁾ ist aus der Konfirmation hervorgegangen und an deren Stelle getreten. Jedoch die Lehre von der Ordination ist in der evangelischen Kirche noch keineswegs zu einheitlicher Klarheit entwickelt. Zwei Grundanschauungen, die sich gegenseitig ausschliessen, laufen durch einander: die traditionelle, an die römisch-katholische Lehre

1) RICHTER-DOVE-KAHL 707 f.

2) G. L. BÜFF: Kurhessisches Kirchenrecht (1861), S. 244 f.

3) Vgl. Die Theologischen Prüfungen⁴. Berlin (Heymann) 1889.

4) RICHTER-DOVE-KAHL 730 f. — G. L. BÜFF 248 f. — K. RIEKER: Die rechtliche Natur des evangelischen Pfarramts (1891), S. 28 f.

von der Priesterweihe anknüpfend, und die der evangelischen Grundanschauung entsprechende.

a. Die Ordination ist Sache des Kirchenregiments; sie wird im Auftrage des Kirchenregiments durch theologisch gebildete Personen (Mitglieder des Lehrstandes), wie General-Superintendenten, Superintendenten, s. g. geistliche Mitglieder des Konsistoriums, oder auch durch eine theologische Fakultät — so früher in Wittenberg und Helmstedt, so jetzt noch in Göttingen — unter Assistenz von Pfarrern vollzogen, und findet nur bei der erstmaligen Übertragung des Geistlichen Amtes statt.¹⁾ Da nun die lokalen Grenzen der Rechtsbefugnisse z. B. des provinzialen oder landeskirchlichen Kirchenregiments mit den lokalen Grenzen der Provinz bzw. des Landes zusammenfallen, so dürfte die Ordination auch nur innerhalb dieser lokalen Grenzen Geltung haben; sie müsste wiederholt werden, sobald der Ordinierte ein neues Amt unter einem anderen evangelischen Kirchenregiment antritt. Das geschieht aber nicht; wer einmal ordiniert ist, gehört damit einem Stande, dem kirchlichen Lehrstande, an und wird als diesem ein- für allemal angehörig von anderen Kirchenregimenten ohne weiteres anerkannt. In der römisch-katholischen Kirche hat die allgemeine Gültigkeit der Priesterweihe einen guten Sinn; sie ist in einem Doppelten begründet. Zunächst darin, dass der Bischof, der die Priesterweihe vollzieht, sie nicht in seiner Eigenschaft als Träger des Kirchenregiments für einen lokalen Bezirk, sondern als Vikar des Papstes, des Oberhauptes der ganzen römisch-katholischen Kirche, vollzieht. Sodann darin, dass dem Zuweihenden kraft der römischen Sakramentslehre eine göttliche Qualität, ein Character indelebilis, beigelegt wird, der nicht an die Wirksamkeit innerhalb lokaler Grenzen gebunden ist. Nicht der Vikariatsbegriff der römischen Kirche ist bei der Allgemeingültigkeit der durch ein lokales Kirchenregiment vollzogenen Ordination innerhalb der evangelischen Kirche bestimmend, wohl aber der römisch-katholische Gedanke, dass der Ordinierte durch die Ordination in einen Stand erhoben sei, der keine lokalen Grenzen kennt und überall anerkannt wird. Das lokal beschränkte Kirchenregiment verleiht demnach durch die Ordination eine Würde, die über die Grenzen seiner Rechtsbefugnisse weit hinausgeht, was nur durch Nachwirkung des römischen Begriffes der sakramentalen Priesterweihe erklärlich ist.

b. Der kirchliche Lehrstand, in den der Ordinierte aufgenommen ist, verleiht nicht einen Character indelebilis; der Ordinierte wird Laie jedoch nur, wenn er wegen grober Vergehen aus dem „Geistlichen Stande“ entfernt oder freiwillig ausgetreten ist. Soll er später wieder im Pfarramt angestellt werden, so findet eine Reordination statt. Jedoch der Ordinierte tritt nicht aus dem „Geistlichen Stande“ aus durch Emeritie-

1) Ausnahmen bis 1842 in Bremen-Verden, wo bei jeder weiteren Anstellung eine Wiederholung der Ordination stattfand.

rung oder durch Übernehmen einer staatlichen Lehrerstelle oder einer Professur; tritt er in diesem Falle wieder ein Pfarramt an, so findet eine Reordination nicht statt, wie er auch während seiner Emeritierung u. s. w. in Vertretung öffentlich das Evangelium verkünden und die Sakramente verwalten darf. Gleichwohl werden in kirchenrechtlicher Beziehung alle Ordinierten, die nicht ein kirchliches Geistliches Amt verwalten, als Laien gewertet, sie gehören z. B. auf den Synoden nicht den „geistlichen“, sondern den „weltlichen“ Mitgliedern an. Der innere Widerspruch wird aber noch dadurch wesentlich verschärft, dass die evangelische Kirche das Recht der Ausübung pfarramtlicher Befugnisse lediglich an das Gemeindeamt, an das Pfarramt, bindet; eine absolute Ordination ist nicht statthaft; die Ordination wird nur bei Übernahme eines Pfarramtes vollzogen.¹⁾ Allerdings werden proleptischer Weise die hinausgehenden Missionare ordiniert, weil sie hingehen, um eine Christengemeinde zu sammeln; auch Hilfsprediger für die heimatliche Kirche werden ordiniert, aber das Kirchenregiment übernimmt damit die Verpflichtung, sie stetig im Dienst der Kirche zu verwenden. Klarheit würde hier nur geschaffen, 1) wenn die Ordination nur innerhalb des Bezirkes Gültigkeit hätte, der die lokale Rechtssphäre des ordinierenden Kirchenregiments ist, und 2) wenn die Rechte des Geistlichen Standes durchaus identisch mit den Rechten des Geistlichen Amtes gesetzt würden. Die Unterscheidung von Geistlichem Stand und Geistlichem Amt ist in der evangelischen Kirche nicht berechtigt, um so weniger, als die Ordination nichts verleiht, was nicht virtuell jedem Christen zusteht; der Träger des Geistlichen Amtes hat eben dasselbe nur *publice in ecclesia* namens der Kirche zu thun, was jeder Christ virtuell in *domo sua* zu vollziehen das Recht bzw. die Pflicht hat.²⁾

1) Anders allerdings in spezifisch reformierten Kirchen, z. B. in der Schweiz. „Die Ordination ist überall eine absolute. Die kantonale Kirchenregierung erteilt sie jedem Kandidaten, der die Prüfungen ordnungsgemäss bestanden hat, und er wird dadurch Verbi Dei Minister, ob er nachher ein Geistliches Amt erhalte oder nicht. Er bleibt „Geistlicher“, auch wenn er in einen andern Beruf übergeht, und zwar, bis er förmlich seinen Austritt aus dem Geistlichen Stande erklärt. So ist z. B. nach der Bundesverfassung der Schweiz in den Nationalrat wählbar jeder Schweizer „weltlichen Standes“. Wenn nun, wie es mehrfach vorkam, ein V. D. M. in zwischen Regierungsrat, Redaktor, Professor geworden war, so musste er, um eine Nationalratsstelle annehmen zu können, den Austritt aus dem Geistlichen Stande (Ministerium) erklären.“ (Briefliche Mitteilung des Herrn F. MEYER, Sekretär des Kirchenrates in Zürich, im Oktober 1895.)

2) „Was rechtlich den evangelischen Pfarrer von seiner Gemeinde unterscheidet, ist lediglich sein Amt. Der katholische ist von der seinen auch durch die priesterliche Qualifikation (*Character spiritualis*) ausgezeichnet, er ist ihr gegenüber ein vom Heiligen Geiste in der Ordination geweihtes höheres Wesen; daher es in der katholischen Kirche einen Geistlichen Stand auch abgesehen vom Amte giebt. In einen solchen nimmt die evangelische Ordination nicht auf; sie ist nichts als die mit Gebet und Wortverwaltung geschehende Einsegnung

Die Vereinigung des kirchenregimentlichen und des lokal-gemeindlichen Gesichtspunktes bei der Ordination erklärt sich geschichtlich daraus, dass die Ordination bis 1535 einen durchaus lokal-gemeindlichen Charakter trug und nur um der Ordnung willen, aber unter Modifizierung des Begriffes, seit 1535 einen kirchenregimentlichen Charakter annahm. Der kirchenregimentliche Gesichtspunkt bedingt den Vollzug der Ordination im Auftrag des Kirchenregimentes, der lokal-gemeindliche die Gestaltung der Ordination zu einer gottesdienstlichen Feier vor versammelter Gemeinde unter Beteiligung dieser durch ihre Fürbitte. Wird jener Gesichtspunkt betont, so findet die Ordination — und das ist das Gewöhnliche — am Sitze des Kirchenregimentes (Konsistorium, Superintendent) statt; wird Gewicht auf den lokal-gemeindlichen Gesichtspunkt gelegt, so geschieht sie vor der betreffenden Lokalgemeinde.

Die Ordination besteht aus zwei Teilen. Der erste Teil ist die Konfirmation seitens des Kirchenregimentes, die Verpflichtung des Kandidaten, sein Amt dem Geist und Sinn der Kirche entsprechend zu führen. Der zweite Teil ist Gebet und Handauflegung des im Auftrage des Kirchenregimentes handelnden Vertreters des Lehrstandes unter begleitender Fürbitte der Gemeinde, oft mit folgender gemeinsamer Abendmahlsfeier. Die Handauflegung hat hier die doppelte Seite ihres Be-

zum amtlichen Beruf, den sie als übertragenen oder als unverzüglich zu übertragenden voraussetzt. Das Bestimmende für die Gesamtstellung des evangelischen Pfarrers sind also ausschliesslich seine Amtspflichten . . . Die Fortdauer „Geistlicher Standesrechte“ der Emeritierten ist ein missverständlicher Ausdruck. Die evangelische Kirche kennt Geistliche Standesrechte, die nicht Amtsrechte wären, nicht; solche Standesrechte aber dauern an und für sich nicht länger als das Amt. (O. MEYER, Das Rechtsleben der deutschen evangelischen Landeskirchen [1889], S. 79. 107. — K. RIEKER, S. 30 f.) — Anders urteilt R. SOHM, Kirchenrecht I (1892), S. 497 Anm. 28: „Die Ordination ist Aufnahme in den „Geistlichen Stand“ . . . Im kirchlichen Sinne sind „Geistliche“ (dem „Geistlichen Stand“ angehörig) die Ordinierten, d. h. diejenigen, deren sonderliche Geistesgabe kirchlich anerkannt ist. Nur diese sind im Stande, in der Kirche als Geistliche aufzutreten. Nur diese können daher in der Kirche das öffentliche Predigtamt verwalten . . . Die Ordination ist die Bezeugung der göttlichen (durch das Charisma gegebenen) Berufung zum Lehramt . . . Die Ordination überträgt nicht notwendig ein bestimmtes kirchliches Amt.“ Dagegen ist zu bemerken, dass von dem geltend gemachten Gesichtspunkte aus keine Berechtigung vorliegt, die kirchlich anerkannten Träger anderer „als zum Lehramt befähigender Geistesgaben“ (z. B. der Presbyter, Diakonen u. s. w.) nicht zu ordinieren, auch keine Berechtigung, die ausserhalb der amtlichen Körperschaft in der Gemeinde vorhandenen „Geistesgaben“ kirchlich nicht anzuerkennen. Somit ist der „Geistliche Stand“ im Sinne SOHMS unberechtigt und eine willkürliche Institution. Die absolute Ordination aber, die nur in streng reformierten Kirchen sich findet — sehr erklärlich durch die Geschichte besonders des französischen Protestantismus —, widerspricht den geschichtlichen Grundlagen der evangelischen Kirche und überträgt das Unwesen der Clerici vagantes der römischen in die evangelische Kirche.

griffs bewahrt; sie ist einerseits der symbolische Akt der Aneignung des Ordinanden an den Lehrkörper der Kirche, anderseits das Symbol der zueignenden Fürbitte (*Oratio super hominem*. AUGUSTIN). Der Effekt der Handauflegung ist dem entsprechend doppelter Art: a) durch die Ordination (Handauflegung) als *Confirmatio ad hoc opus electi* (um mit AMBROSIASER zu reden) empfängt der Ordinand die Autorität des kirchlichen Amtes, *ut audeat*, es dem Worte Gottes und den Ordnungen der Kirche gemäss zu verwalten; b) der Effekt der Handauflegung als Symbol der zueignenden Fürbitte ist abhängig von den Bedingungen der Wirkung des Gebets und der Fürbitte überhaupt. Sind die Ordinierenden und der Ordinand wirklich Beter, so wird der Vater im Himmel den Hl. Geist geben denen, die ihn bitten (Lc 11 13). Die heilige Grösse des Amtes, das die Versöhnung predigt, die Erhebung der Seele des Ordinanden in dem Bewusstsein, sich in das Amt nicht einzudrängen, sondern göttlich und menschlich dazu berufen zu sein, und gewürdigt zu werden, von den Vertretern der Kirche und von der Gemeinde zum Gegenstand der Fürbitte genommen zu sein, wird die Freudigkeit und Zuversicht des Gebetes steigern, und er wird sich dessen getrösten dürfen, dass der Herr der Kirche selbst es ist, der durch äussere und innere Lebensführung und durch die rechtmässigen Diener seiner Kirche ihm das hohe Amt verleiht, ein Diener göttlichen Wortes an der Gemeinde zu sein. Die Annahme eines Effektes der Handauflegung ex opere operato sich alles Ernstes zu verbitten, liegt in dem Lebensinteresse der evangelischen Kirche.¹⁾

3. Die Introduktion ist die Einführung des Ordinierten in das Amt an der Lokalgemeinde und findet daher vor dieser statt. Sie ist eine gesonderte Handlung, wenn die Ordination am Sitz des Kirchenregiments geschieht; sie wird mit der Ordination verbunden, falls diese vor der Lokalgemeinde vollzogen wird. Durch die Introduktion wird dem Ordinierten seitens des Kirchenregimentes (Superintendenten) das Amt an dieser Gemeinde übertragen, er selbst der Gemeinde *kommandiert*. Weil die Introduktion sich nur auf die bestimmte Gemeinde bezieht, wird sie bei jedem Stellenwechsel wiederholt.

1) Vgl. die schönen Ausführungen bei J. W. F. HÖFLING, Grundsätze evangelisch-lutherischer Kirchenverfassung³ (1853) § 26 (S. 94 f.) und die Belege aus LUTHER § 27 (S. 96 f.).

Dritter Abschnitt.

Die Lehre von den übrigen Ämtern der Kirche.

§ 47. Die Notwendigkeit kirchlicher Ämter neben dem Geistlichen Amt. Die Charismen.

Die Lebensbethätigung der Kirche nach ihren Wesensprädikaten der Heiligkeit, Einheit, Allgemeinheit ist notwendig, damit sie sei und werde was sie ist. Ebenso notwendig, wie die Lebensbethätigung der Kirche selbst, ist aber auch, falls die Congregatio der Kirche oder der Gemeinde als solche in Aktion treten soll, die Stiftung von Ämtern, deren Verwalter namens der Kirche, der Gemeinde, jene Funktionen ausüben. Die Zusammenfassung freilich eines Teiles dieser Lebensbethätigung unter dem Geistlichen Amt und die Übertragung dieses Teiles an dasselbe ist an sich nicht notwendig, aber sie ist geschichtlich geworden und durch nichts Anderes gegenwärtig zu ersetzen, demnach als relativ notwendig zu beurteilen. Zwei aus dem Vorhandensein des Geistlichen Amtes sich ergebende Erwägungen sind es nun, welche die Notwendigkeit auch anderer Ämter der Kirche neben dem Geistlichen Amt zur Anschauung bringen. Zunächst die Erwägung, dass es ja nur ein Teil der notwendigen Lebensbethätigung der Kirche ist, welche das Geistliche Amt verwaltet. Alle Bethätigung, welche die Allgemeinheit der Kirche erfordert, ist von der Sphäre des Geistlichen Amtes ausgeschlossen. Thatsächlich, wenn auch teilweise ohne Berechtigung. Innerhalb der Einzelgemeinde sollte das Geistliche Amt der Mandatar der Kirche nach ihrer Allgemeinheit an den dort wohnenden Juden und Heiden (z. B. Zigeunern) sein, wie es der Mandatar der Heiligkeit und Einheit der Kirche ist. Allein für alle Nichtchristen ausserhalb der Einzelgemeinde kann das an diese gebundene Geistliche Amt die Allgemeinheit der Kirche nicht bethätigen; wenn nicht freie Vereinigungen die Ausübung des Missionsberufes der Kirche so übernommen hätten, dass die Kirche in deren Thätigkeit ihre eigene Thätigkeit virtuell, ob auch nicht organisatorisch, erblicken könnte, so würde die Kirche in die innere Notwendigkeit versetzt sein, ein Missionsamt, das Amt der Missionare, zu stiften. Aber auch das Vorhandensein der Mission in der geschichtlich gegebenen Form ist ein Beweis dafür, dass es ausserhalb des Geistlichen Amtes kirchliche Ämter geben kann und muss, denen selbst die Predigt des Wortes und die Verwaltung der

Sakramente ebenso wie dem Geistlichen Amt anvertraut werden kann. Aus der Beschränktheit des Geistlichen Amtes auf die Einzelgemeinde ergiebt sich aber noch eine andere Erwägung. Als Rechtsgemeinschaft ist die Einzelgemeinde ein Glied in dem geschichtlich gewordenen Gebilde, das einen Komplex von Einzelgemeinden als organisiertes Ganzes darstellt, mag sein Name Landeskirche oder Konfessionskirche oder anders lauten. Für den Bestand der Kirche Christi auf Erden ist die gegebene Rechtsform nicht notwendig; allein so lange sie existiert, hat sie ein Recht der Existenz, und ihre Existenz fordert ein Amt oder eine Anzahl von Ämtern, welche die organisierte Kirche gegenüber den Einzelgemeinden bezw. den Einzelgliedern der Einzelgemeinden vertritt, das Ganze leitet und über die Einzelgemeinden die Aufsicht führt, damit die Lebensbethätigung der Kirche Christi durch das Geistliche Amt (bezw. durch die Ämter der Einzelgemeinden) dem Wesen der Kirche oder der Einzelgemeinde als Heilsgemeinschaft entspricht.

Durch diese Erwägungen werden wir freilich nicht weiter geführt als zu der Forderung, dass es ausser dem Geistlichen Amt für die Einzelgemeinde auch Ämter der organisierten Kirche gebe. Allein darauf hat uns jene Erwägung nicht geführt, dass auch für die Einzelgemeinde die Notwendigkeit einer Mehrzahl von Ämtern neben dem Geistlichen Amt besteht; und doch liegt hier der Schwerpunkt der Frage. Man könnte auf die Thatsächlichkeit hinweisen, dass durch die fast überall eingeführten und durchgeführten Presbyterial- und Synodalordnungen eine Reihe von Ämtern auch für die Einzelgemeinde existiert; allein die innere Berechtigung dieser Ämter wäre damit noch nicht erwiesen, und ohne solchen Erweis würde die Stiftung neuer Ämter von augenblicklichen Opportunitätsrücksichten abhängig gemacht sein. Gibt es denn nicht eine prinzipielle Beantwortung der Frage aus dem Wesen der Kirche oder Gemeinde heraus, eine Beantwortung, welche auch die Stiftung neuer Ämter nicht von willkürlichen Beschlüssen, sondern von den Lebensbedürfnissen der Kirche abhängig macht? Wir meinen allerdings, dass es eine prinzipielle Lösung der Aufgabe giebt, dass sie bereits gegeben ist in der praktisch so sehr vernachlässigten Lehre des Neuen Testaments von den Charismen. Freilich die seit THOMAS VON AQUIN herrschende Definition der Charismen, sie seien *Peculiare privilegium ecclesiae apostolicae et primitivae*, können wir nicht verwerten; sie ist aus römischem Kirchenbegriff entsprungen und bleibt römisch-katholisch, ob auch unsere älteren protestantischen Dogmatiker sie angenommen haben. Um zum Verständnis der Charismen zu gelangen, dürfen wir auch nicht unsern Blick haften lassen auf den ausserordentlichen und wunderbar wirkenden Charismen der apostolischen Zeit, auf die *Δυνάμεις, Χαρίσματα ἰαμάτων, Γένη γλωσσῶν* I. Kor 12 28—30; neben ihnen steht die göttliche Setzung der *Ἀπόστολοι, Προφῆται, Διδάσκαλοι, Ἀντιλήψεις, Κυβερνήσεις*, und Rm 12 5—8 werden

als Charismen der Gemeinde genannt *Προφητεία, Διακονία, Διδασκαλία, Παράκλησις, Μεταδιδόναι, Προόστασθαι, Ἐλεειν*, ohne dass in I. Kor 12 und Röm 12 die Absicht erkennbar wäre, ein vollzähliges Register aller vorhandenen und möglichen Charismen zu geben. Der Ausgangspunkt des Apostels in der Darlegung und Wertung der Charismen ist Rm 12 5 genannt: *οὕτως οἱ πολλοὶ ἐν σῶμά ἐσμεν ἐν Χριστῷ, τὸ δὲ καθ' εἰς ἀλλήλων μέλη*, — die Einheitlichkeit der Kirche, der Gemeinde, als des Leibes Christi. Viele Glieder hat der eine Leib, jedes Glied hat seine besondere Funktion und Ausrüstung, und alle Funktionen aller Glieder kommen dem einen Leibe zu gut (v. 4): *ἔχοντες δὲ χαρίσματα κατὰ τὴν χάριν τὴν δοθεῖσαν ἡμῖν διάφορα* (v. 6) und *ἐκάστῳ δὲ δέδοται ἡ φανέρωσις τοῦ πνεύματος πρὸς τὸ συμφέρον* (I. Kor 12 7). Der Gedanke des Apostels wird von der Überzeugung getragen, die uns fast abhanden gekommen zu sein scheint, dass die Gnade Gottes in dem Menschenherzen, wo sie durch den Glauben an Christum Eingang gefunden, das Prinzip eines neuen Lebens wird, welches in jedem Falle die vorhandenen Kräfte und Naturgaben heiligt und in den Dienst Gottes zieht, unter Umständen auch neue Gaben und Kräfte entbindet. Gewiss kann der in der Gemeinde waltende Hl. Geist Gottes auch lediglich das Gefühl und die Erkenntnis anregen, so dass charismatische Äusserungen entstehen, die nicht in der den Willen neu gebärenden Macht des Hl. Geistes begründet sind; sie werden in Enthusiasterei ausarten. Aber das nimmt der Wahrheit nichts, dass die neu gebärende Gnade Gottes auch überall die von Gott gegebenen Kräfte heiligt und erneut. Von grosser Bedeutung ist das Kriterium für den Wert der Charismen, das der Apostel I. Kor 12 7 aufstellt: *πρὸς τὸ συμφέρον*. Darum achtet er das *λαλεῖν γλώσση* so gering, weil der *λαλῶν γλώσση* nur *ἑαυτὸν οἰκοδομεῖ* (I. Kor 14 4). Die gliedliche Zugehörigkeit zur Gemeinde, der Hl. Geist als Geist der Gemeinde, erzeugt die Charismen, und deshalb ist ihnen eine praktische Beziehung zur Gemeinde, zur Kirche, durchaus wesentlich. Woran aber ist das *Συμφέρον* der Gemeinde zu erkennen? Die Sache liegt nicht so, dass aus dem Vorhandensein der Charismen, also aus dem individuellen Anspruch der Einzelnen, Charismen zu haben, das *Συμφέρον* der Gemeinde, ihr Bedürfnis, zu konstatieren wäre —, das war die Ansicht der *λαλοῦντες γλώσση* u. a. in der korinthischen Gemeinde; sie überschwebten die Gemeinde mit ihren Gaben und beanspruchten dem Bedürfnis der Gemeinde Genüge zu thun, weil sie im Besitz von Charismen sich wähten; aus dem vorhandenen Bedürfnis der Gemeinde vielmehr ist das *Συμφέρον* zu erkennen, und der Glaube an die Macht der Gnade und des Hl. Geistes darf daraus getrost auf das Vorhandensein von Charismen *πρὸς τὸ συμφέρον* schliessen. Es gilt nur das Bedürfnis der Kirche, der Gemeinde, zu konstatieren und die Organe ausfindig zu machen, welche diesem Bedürfnis entsprechen,

Die Tendenz muss nur vorhanden sein, nicht: die Befriedigung der vorhandenen Bedürfnisse möglichst dem Geistlichen Amt aufzuerlegen, sondern: möglichst taugliche und möglichst viele Gemeindeglieder heranzuziehen, welche namens der Kirche, der Gemeinde, das Werk der Gemeinde treiben. Dass diese Mandatare der Gemeinde wiederum möglichst aus den bereits vorhandenen Organen der Gemeinde (Presbyterium u. s. w.) zu gewinnen sind, bzw. dass Fürsorge zu treffen ist, dass vorhandene dem Bedürfnis entsprechende Kräfte diesen vorhandenen Organen zugeführt werden, ergibt sich aus praktischen Gründen und wird hier des näheren nicht zu erörtern sein.

Das Bedürfnis der Gemeinde ist teils ein sich gleichbleibendes, teils ein wechselndes. Das sich gleichbleibende Bedürfnis wird in dem Rahmen der Lebensbethätigung der Kirche zu suchen sein, wie sie durch das Geistliche Amt vollzogen wird, das den Beruf hat *Evangelium recte docere et sacramenta recte administrare*. An und für sich ist kein Grund ersichtlich, dass je nach Bedürfnis der Gemeinde einzelne Befugnisse des Geistlichen Amtes etwa für besondere Teile der Gemeinde gesonderten Organen nicht übertragen werden könnten, die das Geistliche Amt nicht zu verwalten haben. Aber es würde eine Unordnung zerstörender Art die Folge sein, wenn diese Organe anders als in Unterordnung unter das Geistliche Amt als dessen Hilfskräfte berufen würden. Wechselnd wird das Bedürfnis sein nicht nur in der Verwaltung der rein äusserlichen Angelegenheiten der Gemeinde, sondern nicht weniger auch in der Schaffung der Voraussetzungen für gedeihliches Funktionieren des Geistlichen Amtes, also z. B. in der kirchlichen Armen- und Krankenpflege. Gleichgültig ist, ob die wechselnden Bedürfnisse der Gemeinde lang andauernd sind, oder augenblicklich auftreten, um bald wieder zu verschwinden; notwendig wird es sein, dass alle Gemeindeorgane und Gemeindeämter, welchen Bedürfnissen sie auch Genüge zu leisten haben, unter der Leitung des Geistlichen Amtes stehen. Denn der Gesichtspunkt der einheitlichen Ordnung der Gemeindeversorgung lässt es notwendig erscheinen, dass die oberste Leitung der Gemeinde in einer Hand liegt; und die aus der Würde der Gemeinde als Heilsgemeinde fließende Würde des Geistlichen Amtes, die Anerkennung, dass alles der Erbauung der Gemeinde durch Wort und Sakrament zu dienen hat, lässt es als ein unabweisliches Dekorum erscheinen, dass die oberste Leitung in der Hand des Geistlichen Amtes liegt. Das Dekorum und der geistliche Charakter der Gemeinde Christi muss als verletzt beurteilt werden, wenn, wie es z. B. in Bremen der Fall ist, die oberste Leitung der Gemeinde in den Händen des Bauherrn (an andern Orten: Kirchmeister, Kastenmeister) ruht, und die Funktionen des Geistlichen Amtes der Verwaltung äusserlicher Angelegenheiten untergeordnet erscheinen.¹⁾

1) Vgl. E. FRIEDBERG. Die geltenden Verfassungs-Gesetze der evangelischen deutschen Landeskirchen (1885), S. 927—995.

§ 48. Die Qualifikation der Amtsträger.

Der Gesichtspunkt, welcher in der Kirchengemeinde und Synodalordnung für die sechs älteren östlichen Provinzen vom 10. September 1873 für die Thätigkeit der Glieder des Gemeindekirchenrates vorangestellt ist, dass sie nach bestem Vermögen die pfarramtliche Thätigkeit zu unterstützen, und zum religiösen und sittlichen Aufbau der Gemeinde zu helfen haben, bezeichnet richtig den verfassungsmässigen Ausdruck für das durch den evangelischen Kirchenbegriff gegebene Erfordernis hinsichtlich des letzten Zweckes aller Ämter der Gemeinde. Weil vornehmlich in der pfarramtlichen Thätigkeit die Lebensbethätigung der Kirche zu ihrer selbst Erbauung zu erkennen ist, sollen die übrigen Ämter dieselbe unterstützen; d. h. es soll kein Amt in der Gemeinde geben, und wäre es das unbedeutendste und unscheinbarste, dessen letzter Zweck nicht die Erbauung der Gemeinde Christi wäre. Eben daraus ergibt sich aber unmittelbar die Forderung, dass die Qualität der Gemeinde Christi als Heilsgemeinschaft die religiöse und sittliche Qualität aller Amtsträger der Gemeinde sei, dass das spezifische Leben der Gemeinde Christi auch das Leben derer sei, welche durch die Thätigkeit ihres von der Kirche überkommenen Amtes dem Lebenszweck der Kirche, der Gemeinde, zu dienen haben.

So einfach und selbstverständlich diese Forderung erscheint, so schwierig wird die praktische Durchführung dieser Forderung. Der religiöse und sittliche Wert des Gemeindegliedes deckt sich ja nicht mit seiner äusserlichen kirchlichen Erscheinung. Der Mensch sieht eben nur was vor Augen ist, und christlich sein und kirchlich sein ist in dieser unvollkommenen Welt zweierlei. Gleichwohl sieht sich die Kirche in die Notwendigkeit versetzt, bestimmte Erkennungszeichen anzugeben, an welchen das Vorhandensein und Nichtvorhandensein der unerlässlichen Qualität der Verwalter kirchlicher Ämter konstatiert werden kann. Welches sind diese Erkennungszeichen, Requisite, Qualifikationen? Von vornherein lässt sich erwarten, dass alle derartigen Formulierungen nur annäherungsweise genügen werden, und dass keine derselben eine sichere Bürgschaft zu geben vermag. Der Natur der Sache nach können die Formulierungen mehr positiver und mehr negativer Art sein; durch jene werden alle Gemeindeglieder von kirchlichen Ämtern ausgeschlossen, bei welchen die aufgestellten Requisite sich nicht finden, durch diese werden alle ausgeschlossen, bei welchen die aufgestellten Requisite sich finden. In den neuen Presbyterial- und Synodal-Ordnungen finden wir beide Formulierungen vertreten; selbstverständlich nur in Beziehung auf die dort erwähnten Organe der Kirche oder der Gemeinde; allein sie mögen als Beispiele dienen, um an ihnen die Qualifikationsbedingungen für alle kirchlichen Ämter zu ersehen.

Positive Forderungen stellt die K.O. für die evangelischen Gemeinden der Provinz Westfalen und der Rheinprovinz vom 5. März 1835 auf.¹⁾ § 10: *Es dürfen nur solche selbständige Mitglieder der Gemeinde zu Mitgliedern des Presbyteriums (Gemeindekirchenrates) gewählt werden, welche einen ehrbaren Lebenswandel führen und an dem öffentlichen Gottesdienste und Hl. Abendmähle fleissig teilnehmen.* § 22: *Wählbar zu Repräsentanten (Gemeindevertretern) sind diejenigen selbständigen Gemeindeglieder, welche einen unbescholtenen Ruf haben, ehrbaren Lebenswandel führen und an dem Gottesdienste und Hl. Abendmähle fleissig teilnehmen.* Die scheinbare Schärfung der Forderung bei Repräsentanten, dass auch die Vergangenheit mitbestimmend für die Wählbarkeit sein soll, ist wohl nicht beabsichtigt, jedenfalls hier unwesentlich. Es lässt sich in diesen Bestimmungen ein reformierter und freikirchlicher Zug nicht verkennen, der jedoch nur teilweise aus dem reformierten Charakter der evangelischen Gemeinden besonders am Niederrhein zu erklären ist. Der hauptsächlichste Erklärungsgrund wird vielmehr die geschichtliche Entwicklung evangelischen Kirchentums in Rheinland und Westfalen sein; die evangelischen Gemeinden in beiden Provinzen haben sich zu einem überwiegenden Teil im Gegensatz zur römischen Kirche und im Verteidigungskampf gegen diese entwickelt und erhalten. Zur Gegensätzlichkeit gegen Rom gesellt sich die Nötigung, gegen die Minierarbeiten spiritualistischer und sektiererischer Gemeinschaften auf der Hut zu sein. So ist das Bedürfnis positiver Stellung zur evangelischen Gemeinde und zu ihren kirchlichen Einrichtungen für alle leitenden und verwaltenden Organe gegeben; auf den, der nicht positiv dazu steht und diese seine Stellung bewährt, ist in kirchlicher Beziehung kein Verlass. Der Gedanke ist echt evangelisch, dass die geschäftliche Brauchbarkeit für kirchliche Zwecke sich decken müsse mit echt kirchlicher Qualität. Allein dass diese kirchliche Qualität nicht durch Nachweis ehrbaren Lebenswandels, auch nicht durch fleissigen Kirchenbesuch und Abendmahlsgenuss bewiesen werden kann, ist offenbar. Diese letztgenannten Forderungen bringen vielmehr die Gefahr der Privilegierung toter Gewohnheitskirchlichkeit oder gar ehrstüchtiger Heuchelei mit sich; je erregter das kirchliche Leben ist, um so widerwärtiger wird sich überdies die gegenseitige Kontrolle fühlbar machen, ob den verfassungsmässigen Forderungen genügt sei; und dennoch fehlt jeder objektive Massstab, was unter „fleissigem“ Kirchenbesuch u. s. w. zu verstehen ist.

Negative Bestimmungen trifft die Kirchengemeinde- und Synodal-Ordnung für die älteren sechs Provinzen Preussens vom 10. September 1873 § 35. *Wählbar in die Gemeindevertretung (Repräsentation) und den*

1) Für die Rheinprovinz herausgegeben von FR. AD. BRAMESFELD (1865), neue Ausgabe von W. KAHN (1891), die 5. Auflage der Ausgabe von BLUHME-HÄLSCHNER. Für Westfalen herausgegeben von TH. MÜLLER (1873).

Gemeindekirchenrat (Presbyterium) sind alle Wahlberechtigten, sofern sie nicht durch beharrliche Fernhaltung vom öffentlichen Gottesdienste und von der Teilnahme an den Sakramenten (Plural!) ihre kirchliche Gemeinschaft zu bethätigen aufgehört haben.

Der weitherzige evangelische Zug, welcher der deutschen Reformation eigen ist, ist unverkennbar; nur die völlig Gleichgültigen und die Verächter sind ausgeschlossen. Augenscheinlich sind die Gefahren der Rheinisch-Westfälischen K.O. vermieden, aber es fragt sich, ob nicht *Incidit in Scyllam, qui vult vitare Charybdin*, — die Scylla würde die allzu weite Öffnung der Pforte sein, da ein Minimum von Bethätigung des kirchlichen Sinnes genügt, um nicht den Verächtern gleich behandelt zu werden. Allein dem ist doch nicht so; nicht um eine Laxeheit des evangelischen Prinzips zu befürworten, sondern um vor der Versuchung unevangelischen Richtens zu bewahren, ist die negative Fassung an dieser Stelle vorgezogen, wo die Prüfung der Wahl, bezw. ein rechtliches Einschreiten gegen die gethätigte Wahl, einzusetzen hat. Dass nicht andere, latitudinarische, Motive die Fassung bedingten, geht aus § 38 Al. 3 hervor: *Der Vorsitzende eröffnet die Wahlhandlung. Er ermahnt die Wähler, ihre Wahl auf Männer von unsträflichem Wandel, christlicher Gesinnung, bewährter Liebe zur evangelischen Kirche und fleissiger Teilnahme am Wort und Sakrament zu richten.* An dieser Stelle treffen wir auf die Ergänzung jener negativen Bestimmungen durch die positiven Forderungen der Rheinisch-Westfälischen K.O. Aber dem Gewissen der Wähler wird die Verantwortung zugeschoben, und es hängt von dem ernstesten Sinn der Gemeinde ab, inwieweit die Ermahnung des Vorsitzenden Erfolg hat; der Mangel an Gewissenhaftigkeit der Wähler hat keinerlei rechtliche Folgen. Wir meinen in dieser Fassung die richtige Form der Qualifikationsbestimmungen für Alle zu erkennen, denen ein kirchliches Amt anvertraut wird; sie setzt allerdings voraus, dass die Gemeinden zur Energie des religiösen Gewissens sich erziehen lassen. Wie erfreulicher Weise diese Fassung für manche anderen K.O. massgebend geworden ist, so ist auf dieser Bahn auch für andere Ämter, die ausserhalb der genannten gesetzlichen Organe etwa gestiftet werden, unter Voraussetzung der Begabung zu dem Amt die nötige Bürgschaft der kirchlichen Qualität gegeben.

§ 49. Der Inhalt der Ämter.

a) Die Calvinische Gemeindeverfassung hat zuerst und grundlegend eine Vielheit von Ämtern neben dem Geistlichen Amt aufgestellt. CALVIN meint dem Worte Gottes zu gehorchen (nach Eph 4 11; Rm 12 7; I. Kor 12 28 und I. Tim 5 17), wenn er drei Kirchenämter einrichtet ¹⁾:

¹⁾ CALVIN, Instit. chr. rel. (1559) IV cap. 3 § 4—8; cap. 11 (Corp. Ref. 30 782 f. 891 f.). — Vgl. ED. SIMONS, Die älteste Gemeindefürsorge am Niederrhein (1894), S. 40 f.

das Ministerium verbi, das Ministerium disciplinae, das Ministerium caritatis. Weil das Wort Gottes sie nennt, bestehen sie iure divino; sie sind in dem Presbyterium (Consistoire) vereinigt. In echt evangelischem Sinne haben sie alle der Erbauung der Gemeinde Christi zu dienen, sind also dem Ministerium verbi helfend zur Seite. Der Minister V. D. oder Pastor hat daher den Vorsitz im Presbyterium; wie die Verkündigung des göttlichen Wortes ihm obliegt, so steht unter seiner Leitung die Disziplin und die kirchliche Armenpflege, damit beide der Erbauung der Gemeinde durch das Wort Gottes dienen mögen. Diejenigen Mitglieder des Presbyteriums, welchen das Ministerium disciplinae obliegt, heissen im besonderen Sinne Presbyter oder Senioren, die, denen das Ministerium caritatis befohlen ist, heissen Diakonen. Die Conf. Belg. Art. 30 ¹⁾ schreibt: *Credimus veram hanc ecclesiam debere regi ac gubernari spirituali illa politia, quam nos Deus ipso verbo suo edocuit; nimirum ut sint in ea Pastores ac Ministri, qui pure et concionentur et Sacramenta administrent. Sint quoque Seniores et Diaconi, qui Presbyterium seu Ecclesiae Senatum constituent, ut his veluti mediis vera Religio conservari veraque doctrina passim propagari et retineri possit: hominesque viliis deliti spiritualiter corripere et emendari, ac veluti fraeno quodam Disciplinae colibere: pauperes item et afflictos auxilio et consolatione pro cuiusque necessitate sublevari possint. Tunc enim omnia rite et ordine fient in Ecclesia, cum viri fideles ac pii ad eius gubernationem deligentur, iuxta D. Pauli praescriptum, quod habetur I. Tim 3 et Tit 1.* Ähnlich spricht sich die Conf. Gallic. Art. 29 aus ²⁾: *Credimus veram ecclesiam gubernari debere ea politia sive disciplina, quam Dominus noster Jesus Christus sancivit, ita videlicet, ut in ea sint pastores, presbyteri sive seniores et diaconi, ut doctrinae puritas retineatur, vitia colibeantur, pauperibus et reliquis calamitosis, prout opus est, consulatur, et sacri coetus aedificandis tum parvis tum magnis habeantur.* Die hohe Stellung, welche den Presbytern nach CALVINS Auffassung zukommt, besonders die Seelsorge, welche sie und die Diakonen mit dem Pastor teilen, lässt es erwarten, dass auch ihre Einsetzung der Ordination der Pastores ähnlich ist. So finden wir es auch in der Hessischen K.O. 1566 (zu der ANDREAS HYPERIUS † 1664 die Vorarbeiten geliefert hatte), dass die „Eltesten“ durch die Pastoren der Gemeinde mit Handauflegung und Gebet ordiniert werden ³⁾, und dem *Ius divinum* würde es nur entsprechen, wenn auch die Diaconi, deren Amt ja ebenfalls iure divino besteht, durch Handauflegung geweiht wären. Das *Ius divinum* freilich, welches die reformierte Kirche calvinischer Observanz für die Pastores, Seniores und Diaconi im Gehorsam gegen das gesetzlich verstandene Wort Gottes annahm, machte eine freie Bewegung *πρὸς τὸ συμφέρον*, den Bedürfnissen

1) NIEMEYER 381.

2) NIEMEYER 336 f.

3) RICHTER 2 291 f.

der Gemeinde entsprechend, unmöglich. Denn die gesetzlich umschriebenen Pflichten des Presbyteriums, welche kraft des *Ius divinum* bleibend sind, setzen ja auch die Selbigkeit der Bedürfnisse der Gemeinden voraus: bei wechselnden Bedürfnissen, wie sie thatsächlich sind, wirkt das *Ius divinum* wie eine starre Mauer.

b) Der Vorwurf, welchen die Gegner der modernen Presbyterial- und Synodal-Verfassung dieser zu machen pflegen, dass dadurch in die lutherischen Kirchenkörper ein reformiertes Prinzip eingeführt werde, beruht auf einem Misverständnis. Spezifisch reformiert ist in der calvinischen Gemeindeverfassung nur das statutarisch gefasste *Ius divinum* auf grund des nach Art eines Gesetzescodex verstandenen göttlichen Wortes in der Hl. Schrift. Die Einrichtung von Gemeindekirchenrat und Gemeindevertretung (Presbyterium und Repräsentation) an sich ist so wenig calvinisch, dass sie sachlich mit dem Vorhandensein von Charismen gegeben ist, mag auch die besondere Form zeitgeschichtlichen Ursprungs sein. Dass ein geschichtlicher Vorgang innerhalb der lutherischen Kirche fehlt, beweist nicht den reformierten Charakter der Institution, sondern nur, dass seither das Bedürfnis in der lutherischen Kirche nicht erkannt und die Charismen nicht beachtet waren. Nur der Gedanke muss fern gehalten werden, als ob jene Institution im Gegensatz gegen das Geistliche Amt und nicht zum „Gehilfendienst“ zur Erbauung der Gemeinde geordnet wäre; und es ist anzuerkennen, dass die Institution, wenn solche falsche Auffassung praktisch würde, ihren Zweck verfehlen würde. Dem gegenüber ist hervorzuheben, dass fast in allen 38 evangelischen Kirchenverfassungen Deutschlands es ausgesprochen ist, was die Kirchengemeinde- und Synodal-O. der sechs östlichen Provinzen Preussens vom 10. September 1873 bestimmt: *dass die Gemeindekirchenräte die Pflicht haben, nach bestem Vermögen die pfarramtliche Thätigkeit zu unterstützen, zum religiösen und sittlichen Aufbau der Gemeinden zu helfen, die christlichen Gemeindethätigkeiten zu fördern und die Kirchengemeinden in ihren inneren und äusseren Angelegenheiten zu vertreten. Im besonderen haben sie christliche Gesinnung und Sitte in den Gemeinden durch eigenes Vorbild und durch besondere Anwendung aller dazu geeigneten Mittel zu erhalten, für die Erhaltung der äusseren Ordnung zu sorgen und die Heilighaltung des Sonntages zu befördern, die religiöse Erziehung der Jugend zu beobachten, die kirchlichen Einrichtungen für Pflege der Armen, Kranken und Verwahrlosten zu leiten und sich deshalb sowohl mit den bürgerlichen Armenbehörden, Institutsverwaltungen, sowie freien Vereinen ins Einvernehmen zu setzen.* — Es wird freilich stets darauf ankommen, in welchem Masse es gelingt, die Gemeindekirchenräte für ihr Amt zu erwärmen und die rechten Leute für die obwaltenden Bedürfnisse der Gemeinde heranzuziehen. K. SELL hat in den Verhandlungen des 25. Kongresses für Innere Mission zu Cassel 1888 (S. 219) Zeugnis davon gegeben, welch eine Quelle segensreichster Arbeiten für die Gemeinde die Institution sein

kann. Er berichtet von einer Magdeburger Vorstadt, in welcher sämtliche Mitglieder der kirchlichen Korporationen zur Unterstützung des Pfarrers in seinem Amt, zur eigentlichen Mitarbeit herangezogen worden sind, je nach ihren Fähigkeiten. Die Einen, welche lebendigen Glaubens sind, werden zu Hausbesuchen bei Armen und Kranken, zur Beihülfe in Krankenpflege und zur Aufnahme von verwahrlosten Personen benutzt. Andere, denen man weniger die Fähigkeit, für den Glauben Zeugnis abzulegen, als guten Willen zutrauen kann, werden mit der Fürsorge für Arme, Witwen und Waisen, für aus den Gefängnissen Entlassene, zur Errichtung einer Arbeitsschule, Suppenküche, eines Fabrikmädchenvereins, bei der Gemeindepflege und bei Veranstaltung von Weihnachtsbescherungen verwendet. Die Überreichung einer Bibel bei der Trauung jedes Paares geschieht regelmässig durch einen Ältesten, bei der Konfirmationsfeier nimmt jedesmal ein Ältester das Wort. Der Vorschlag neuer Unternehmungen wird in den Gemeindeversammlungen immer zuerst von einem Gemeindegliede gemacht. Kurz, alle Thätigkeiten und Einrichtungen der Gemeinde zur Bezeugung der Liebe Christi, abgesehen von Predigt und Sakrament, werden auch von dem Gemeindekirchenrat getragen. Das ist der Clerus minor, schliesst SELL den Bericht, nach welchem auch ein W. LÖHE ausschaute, der die Lücken in der Predigt und Seelsorge auszufüllen habe.

c) Noch zwei Fragen sind zu beantworten übrig. Bisher ist von den durch die bestehenden Kirchenverfassungen berufenen Organen der Kirche, der Gemeinde, die Rede gewesen. Es fragt sich, ob auch ausser diesem ständigen Institut, sei es für eine bestimmt bemessene Zeit, sei es für Thätigkeiten, die ausserhalb der jenen Organen zugewiesenen liegen, Ämter zu stiften seien. Lediglich das Bedürfnis der Kirche, der Gemeinde, entscheidet. Die Bedürfnisse aber, daher auch die Ämter, können sehr verschieden sein in kleinen und grossen Gemeinden, in abgelegenen Dörfern mit stets gleich bleibender Bevölkerung und in den Massengemeinden unserer Grossstädte mit ihrer stets fluktuierenden und stets anwachsenden Bevölkerung. Wo aber ein Bedürfnis ist, dem durch die bestehenden Organe der Gemeinde nicht genügt werden kann, da schaffe die Kirche, die Gemeinde, neue Ämter, gleichgültig, ob für vorübergehende oder für lang anhaltende Bedürfnisse. *Es steht der Gemeinde jederzeit zu, neue Berufe zu schaffen, wo sich Bedürfnisse zeigen und wo Gaben vorhanden sind.*¹⁾ Nur dass die Personen im Dienst der Heilsgemeinde stehen und ihre Thätigkeiten der Erbauung der Gemeinde Christi dienen.

Bisher ist ferner nur von solchen Organen der Gemeinde die Rede gewesen, deren Thätigkeiten sich ausserhalb des unmittelbaren Dienstes

1) Worte des lutherischen Generalsuperintendenten in Celle, Provinz Hannover, MAX FROMMEL auf dem 25. Kongress für Innere Mission in Cassel (Verhandlungen S. 246).

am Wort und Sakrament bewegen. Es fragt sich, ob auch solche Ämter der Kirche, der Gemeinde, zu stiften sind, welche an der Verwaltung des Wortes und der Sakramente neben und mit dem Pfarramte namens der Gemeinde teilnehmen. Es ist nicht die Frage, ob das *Publice in ecclesia docere et administrare sacramenta* nach Augustana 14 den rite vocatis vorzubehalten ist, sondern ob unter den rite vocatis lediglich die Inhaber des geordneten Pfarramtes zu verstehen sind. Gewiss ist auch hier das Bedürfnis das Entscheidende; aber bei der Erwägung, ob das Bedürfnis vorhanden sei, ist der entscheidende Gesichtspunkt der, ob die Verkündigung des Wortes und dessen Wirksamkeit und die Verwaltung der Sakramente zum Schaden der Gemeinde nicht beeinträchtigt werden, wenn andere Ämter neben dem Pfarramte Wort und Sakrament in der Gemeinde treiben. Die Frage ist also eine rein praktische, nicht eine prinzipielle Frage, weil die Befugnis der Gemeinde, solche Ämter zu stiften, prinzipiell nicht anfechtbar ist. Es ist nun jedenfalls nicht zu bezweifeln, dass die christliche Kirche der ersten fünf Jahrhunderte an der Laienpredigt einen praktischen Anstoss nicht nahm, selbst nicht an der öffentlichen Verkündigung des göttlichen Wortes seitens solcher Laien, die irgend eine kirchliche Vocatio nicht aufzuweisen hatten. Ferner ist eine bekannte reformierte Einrichtung, dass Mitglieder des Presbyteriums dem Pfarrer bei Austeilung des Hl. Abendmahls helfend zur Seite stehen; und in Betreff der Verkündigung des göttlichen Wortes liegt ein ausdrücklicher Beschluss des Weseler Konvents 1568 vor. In Cap. II § 19 seiner Beschlüsse ¹⁾ will dieser Konvent in das Kollegium der *Propheten*, die in der Gemeinde die Hl. Schrift zu erklären hatten, *nicht nur die Diener* (Pastoren), *sondern auch die Lehrer, und aus den Ältesten und Diakonen, ja auch aus den Gemeindegliedern selbst, diejenigen, welche ihre vom Herrn empfangene Prophetengabe zum allgemeinen Besten der Gemeinde anwenden wollen*, aufgenommen wissen. Allein in unseren Tagen hat sich ausserhalb der presbyterialen Organe und nicht hervorgegangen aus den Charismen der Einzelgemeinde eine Thätigkeit gebildet, welche mit dem Namen der Evangelisation bezeichnet zu werden pflegt. Im Anschluss an die Thätigkeit der von der Inneren Mission ausgebildeten und den Gemeinden zur Verfügung gestellten Stadtmissionare, denen in grossen Städten vielfach, jedoch im strengen Anschluss an und Unterordnung unter das Geistliche Amt, der Auftrag gegeben wird, Bibelstunden und religiöse Versammlungen zu leiten, hat der Gedanke, durch Evangelisation namentlich den unübersehbaren und mit Pfarrern kärglichst ausgestatteten Massengemeinden der modernen Grossstädte das Wort Gottes öffentlich und sonderlich zu spenden, das Befremdliche, das alles Neuauf tretende hat, verloren. Wie wir von Reisepredigern wissen (früheren Missionaren oder Pfarrern), welche mit der Gabe der

1) Vgl. ALBR. WOLTERS, Reformationsgeschichte der Stadt Wesel (1868), S. 410.

erwecklichen Rede ausgestattet eine segensreiche Thätigkeit hin und her im Land entfalten, so wird prinzipiell nichts dagegen einzuwenden sein, dass besondere Evangelistenschulen eingerichtet werden, die begabten jungen Leuten die zur Evangelisation nötige Ausbildung gewähren. Das Problem wird nur stets das praktische sein, in welchem Verhältnis die Evangelisten zum geordneten Geistlichen Amt stehen werden; jede Art der Konkurrenz, welche zur Auflösung der Ordnung führt, und jede Thätigkeit, welche separatistischem und sektiererischem Wesen Vorschub leistet, richtet religiösen und sittlichen Schaden an, mögen auch die augenblicklichen Erfolge noch so glänzend sein. Gewiss ist der Fall denkbar, dass eine Landeskirche oder ein Teil derselben durch eine verkommene Theologie und eine religiös und sittlich verkommene „Geistlichkeit“ derart verwüstet wird, dass alle kirchliche Ordnung nur eine Schutzmauer für ungehinderte Herrschaft der Verwesung ist; dass dann die kirchliche Ordnung, weil sie Verderben bringt, von der Evangelisation durchbrochen werde, ist vom Evangelium geradezu geboten. Allein wo ist solche Landeskirche? Dass aus solchem Urteil über die reformierte Kirche der Schweiz die Evangelistenschule in Basel hervorgegangen ist, wird nicht zu leugnen sein; und dass die Sorge besteht, ähnliche Urteile über deutsche Landeskirchen möchten auch für die Evangelistenschule Johanneum in Barmen (früher in Bonn) massgebend sein, ist begreiflich. Es kommt hinzu, dass in der Rheinprovinz und in Westfalen seit lange die Sendboten (Evangelisten) der Evangelischen Gesellschaft und des Brudervereins in Elberfeld keineswegs immer die kirchliche Ordnung gewahrt haben, teilweise sogar auf separatistische Gemeinschaftsbildungen ausgegangen sind. TH. CHRISTLIEB, der Stifter des Johanneums, hat alles gethan, um jene Sorge zu zerstreuen und die kirchliche Korrektheit seines Unternehmens zu erweisen¹⁾. Nachdem die Evangelistenfrage und verwandtes auf den Kongressen für Innere Mission zu Elberfeld 1851, zu Barmen 1866, zu Kiel 1867, zu Breslau 1886, sodann auf der Versammlung christlicher Männer in der Pfingstwoche zu Gnadau 1888 behandelt waren, hat der 25. Kongress für Innere Mission 1888 durch den Vortrag des Oberkirchenrats K. SELL: *Die christliche Laienthätigkeit im Reiche Gottes, ihre Notwendigkeit und ihre Schranken* im besonderen zu der „Evangelisation“ Stellung genommen. Die dort angenommenen Thesen sind von dem Central-Ausschuss für Innere Mission in Berlin einer neuen Beratung unterzogen worden, deren Ergebnis auf grund des Referates vom evangelischen Feldpropst RICHTER der korrekten evangelischen Stellungnahme zur Evangelisation einen ebenso weitherzigen wie warmen und besonnenen Ausdruck giebt. Es sind folgende Sätze:

1) Vgl. TH. CHRISTLIEB, Die Bildung evangelistisch begabter Männer zum Gehilfendienst am Wort und dessen Angliederung an den Organismus der Kirche. Cassel 1888.

1. Dem Bedürfnis, der Entfremdung der grossen Massen von der Kirche und dem Worte Gottes entgegenzutreten, verdankt die Innere Mission ihre Entstehung. Von jeher hat sie es als ihre Aufgabe angesehen, durch die Werke der christlichen Liebe, welche ihren wesentlichen Inhalt bilden, nicht bloss äusseren Notständen abzuhelpen, sondern allezeit damit auch das Zeugnis von Christo zu verbinden und dadurch die der Kirche Entfremdeten wiederzugewinnen.

2. Die geistliche Einwirkung, welche daher von Anfang an mit den verschiedenen Zweigen der christlichen Liebesthätigkeit verbunden wurde, ist nach Bedürfnis und Gelegenheit auch zu einer Verkündigung des göttlichen Wortes durch die Berufsarbeiter und freien Hilfskräfte der Inneren Mission fortgeschritten, namentlich in den Stadtmissionen und Sonntagsschulen. Ebenso hat die Innere Mission es als ihre Aufgabe angesehen, Veranstaltungen herbeizuführen, durch welche den zeitweise der geordneten kirchlichen Pflege Entbehrenden, wie z. B. den Hollandsgängern und Eisenbahnarbeitern, mit der Predigt des Wortes und der geistlichen Pflege nachgegangen wird.

3. Es ist aber anzuerkennen, dass der Notstand, welcher darin besteht, dass weite Volkskreise von der Thätigkeit des Pfarramts und der sonstigen Organe der Kirchengemeinde nicht mehr erreicht werden und nicht mehr erreicht werden können, in den Massengemeinden der grossen Städte, aber auch in manchen ländlichen Gemeinden sowie in Diaspora-Distrikten einen solchen Grad erreicht, dass ihm durch die gelegentliche aushelfende Thätigkeit, welche sich an die Werke der Inneren Mission anschliesst, nicht begegnet werden kann.

4. Zur Bekämpfung dieses Notstandes bedarf es einer ausserordentlichen Verkündigung des göttlichen Wortes. Diese nicht an das örtliche Pfarramt, sowie an Ort und Form des ordentlichen Gemeindegottesdienstes gebundene, je nach der Verschiedenheit der Verhältnisse in freier Weise zu gestaltende öffentliche Verkündigung des göttlichen Wortes wird als Evangelisation bezeichnet.

5. Indem die Evangelisation so als ein berechtigtes Werk der Inneren Mission anerkannt werden muss, nimmt sie doch unter den Zweigen derselben eine besondere Stellung ein. Denn während jene hauptsächlichsten Arbeiten der Inneren Mission, wie namentlich der weite Kreis der Diakonie, sowie der rettenden und bewahrenden Liebesthätigkeit, und die Durchdringung der sozialen Lebensformen mit dem Geiste des Evangeliums auch neben dem amtlichen Wirken der Kirche stets ihre Berechtigung behalten werden, ist die Evangelisation immer nur als Notbehelf anzusehen, da grundsätzlich an ihre Stelle sobald als möglich die Wirksamkeit der organisierten Kirche treten soll.

6. Je weniger die Kirche dem Rechte und der Pflicht, auch auf dem Wege der Evangelisation ausserordentlichen Notständen entgegenzutreten, die Anerkennung versagt, um so erfolgreicher wird sie dem

sektiererischen Treiben, welches neuerdings unter dem Namen der Evangelisation hie und da in ärgerlicher Weise hervorgetreten ist, mit Nachdruck und Erfolg entgegenzutreten und die Evangelisation in gesegnete Bahnen leiten können.

7. Zu einer gesunden Gestaltung der Evangelisation ist erforderlich, dass sie mit ihrer Thätigkeit die geschichtlich erwachsenen Ordnungen der Kirche nicht durchbricht und sich nicht selbständig neben dieselben stellt. Sie muss vielmehr der Kirche zu dienen, sich ihrem Organismus einzugliedern, und in Unterstützung der Thätigkeit des geordneten Pfarramts die Gemeinden zu bauen suchen.

8. Es muss daher als Regel gelten, dass sie ihre Thätigkeit in einer Gemeinde oder in einem Kreise von Gemeinden nur auf den Ruf des Pfarramts in Gemeinschaft mit den kirchlichen Gemeindeorganen oder mindestens mit deren Zustimmung entfaltet. Wo bei ausserordentlichen Notständen der Einrichtung einer solchen kirchlichen Evangelisation unüberwindliche Hindernisse entgegenstehen, muss die Frage, ob ein Eingreifen derselben in irgend einer Form berechtigt ist, dem christlichen Gewissen überlassen bleiben. Doch ist wenigstens zu fordern, dass nicht eine andere als eine kirchlich anerkannte Stelle der Inneren Mission dieselbe einrichte und leite.

9. Die innere Voraussetzung einer gesegneten evangelistischen Thätigkeit ist, dass die Evangelisten fest und klar im Bekenntnis der Kirche stehen, und bei genügender Durchbildung, geistlicher Nüchternheit und gereiftem christlichen Charakter im besonderen Masse die Gabe volkstümlicher, erwecklicher Rede besitzen.

10. Als geeignete Persönlichkeiten zur Entfaltung einer evangelistischen Thätigkeit werden vor allem besonders dafür begabte Geistliche und Kandidaten der Theologie ins Auge zu fassen sein. Doch sind bewährte Laien nicht abzuweisen; vielmehr ist es als eine Aufgabe des Geistlichen Amtes anzusehen, im Wege der Seelsorge die für die Evangelisten-Thätigkeit erforderliche Gabe auch bei Nichtgeistlichen zu erkennen, zu wecken und durch besondere Anregung und Pflege zu entwickeln.

11. Ob es gelingen wird, durch besondere Anstalten Evangelisten auszubilden, welche den an sie zu stellenden Anforderungen entsprechen, wird die Erfahrung lehren müssen. Jedenfalls müssen solche Anstalten von der obersten Kirchenbehörde anerkannt sein und unter der Aufsicht der Provinzialkirche, in deren Bezirk sie errichtet werden, stehen. Die Leiter derselben werden sich vor allen Dingen bestreben müssen, der mit der Anstaltsausbildung verbundenen Gefahr theologischer Halb- bildung, eines falschen besonderen Standesbewusstseins und des geistlichen Hochmuts entgegen zu wirken. Das Zeugnis über die Absolvierung einer solchen Anstalt wird für sich allein nicht als genügend anzusehen sein, um einen Zögling derselben als geeignet zur Ausübung

der evangelistischen Thätigkeit zu legitimieren oder denselben als einen Evangelisten zu bezeichnen.

12. Wo die Evangelisation in einer Gemeinde eingerichtet ist, bleibt es die Pflicht des geordneten Pfarramts und der Gemeindeorgane, die ihnen zustehende Aufsicht über das gesammte kirchliche Gemeindeleben auch auf sie auszudehnen. Dabei würde insbesondere jede Einmischung in die pfarramtliche Seelsorge zurückzuweisen sein.

13. Bei den hohen Anforderungen und den grossen Versuchungen der evangelistischen Thätigkeit ist zu wünschen, dass diese in der Regel nicht in der Form eines ständigen Amtes, sondern als Ausrichtung vorübergehender Aufträge geübt werde. Geistliche, welche zur Ausübung dieser Thätigkeit berufen werden, müssen durch regelmässige Rückkehr in ihr ordentliches Pfarramt immer wieder neue Kraft und Erfahrung zu sammeln suchen. Der Nichtgeistliche, der nicht etwa neben seinem bürgerlichen Berufe nur gelegentlich eine evangelistische Thätigkeit übt, wird den nötigen festen Boden eines ordentlichen Berufes am besten im Dienste der christlichen Liebesthätigkeit in einer Kirchengemeinde oder an einem Werke der Inneren Mission finden.

14. Nicht zu verwechseln mit der Evangelisation, wenn auch, wie sie, zur Ergänzung der Wirksamkeit des ordentlichen Pfarramts dienend, ist die aushelfende Darbietung des Schriftwortes in den Häusern, an den Krankenbetten, in christlichen Vereinen, sowie in Bibelstunden und Erbauungsversammlungen, wie sie zur Sammlung und Stärkung der gläubigen Kreise in den Gemeinden erwünscht und vielfach Bedürfnis ist.

15. Diese Thätigkeit verbindet sich ebenfalls naturgemäss mit einem in der Gemeinde geübten Beruf christlicher Liebesthätigkeit (des Stadtmissionars, des Gemeinde-Diakonen, des Hausvaters in der Herberge, im Rettungshause oder dergl.) oder mit dem Schuldienst. Doch kann dieselbe auch von geistlich gereiften Gemeindegliedern neben jedem anderen Berufe geübt werden.

16. Auch diese Thätigkeit der Inneren Mission soll sich als eine gesunde Äusserung des kirchlichen Gemeindelebens dadurch erweisen, dass sie sich an das Pfarramt nach Möglichkeit anschliesst.

Auf der 22. deutschen evangelischen Kirchenkonferenz zu Eisenach 1896 sind über den Umfang der bestehenden Evangelisation und die dabei gemachten Erfahrungen Referate von Prälat VON BURK in Stuttgart und von Konsistorialpräsident VON ZAHN in Dresden erstattet worden; auch der Bescheid des Rheinischen Konsistoriums auf die Verhandlungen der Kreissynoden von 1895 über denselben Gegenstand liegt

vor.¹⁾ Nach jenen Referaten sind die Evangelisationsbestrebungen theils älteren Ursprungs (z. B. die s. g. Diasporabrüder der Brüdergemeinde in Posen), theils entstanden sie als Nachwirkung der Bewegungen von 1848, theils und der Mehrzahl nach stammen sie aus den Jahren 1885 bis 1890. Sie gehen aus theils von einzelnen Personen, theils von Anstalten und Vereinen, theils vom Geistlichen Amt und von kirchlichen Behörden. Einzelne Personen treiben Evangelisation: Damen in Blankenburg, Soest, Lahr, im Amt stehende Pfarrer in Wiesbaden und in Ravenstein (Posen), ferner ELIAS SCHRENK mit weitem Wirkungskreis, ein Missionar in Markirch (Elsass), die entlassenen Pfarrer IDEL und FRIES in der Rheinprovinz und in Hessen, DR. JOHANNES MÜLLER (für Gebildete) in Darmstadt und Frankfurt, endlich einige s. g. Laien in Soest, Frankfurt und Worms. Anstalten und Vereine für Evangelisation sind: 1) Krischona bei Basel, 2) Johanneum früher in Bonn, jetzt in Barmen, 3) Neunkirchen bei Mörs, 4) Breklum in Holstein, 5) Laienverein in Kropp, 6) Lutherischer Missionsverein der Bornholmer in Nordschleswig, 7) Verein für Innere Mission Augsburger Bekenntnisses in Baden, 8) die Reichsbrüder in Bentschen (Posen), 9) Vereinigte Brüder in Christo (aus Amerika) in Pommern, 10) Evangelische Gesellschaft in Elberfeld, 11) der Männerverein in Elberfeld, 12) Verein für Innere Mission in Schleswig-Holstein, 13) Verein zur Pflege christlichen Gemeinschaftlebens im Dillkreis, 14) Deutsches Komitee für Evangelisation in Pommern, 15) Wisswässerianer bei Mannheim und in der Pfalz. 16) Auch aus den Missionshäusern in Basel und Barmen sind Evangelisten ausgegangen. In näherer Fühlung mit der Landeskirche stehen 17) der Landesverein für Innere Mission im Königreich Sachsen, 18) die Evangelische Gesellschaft in Stuttgart, 19) der evangelisch-kirchliche Hilfsverein in Westpreussen, 20) der Verein für Reisepredigt in Freudenberg (Westfalen), 21) die freie Vereinigung einiger Pfarrer in Posen. Vom Geistlichen Amt und von kirchlichen Behörden gehen Evangelisationsbestrebungen aus im Königreich Sachsen, in Wattenscheid (Westfalen), in Königsberg, in Nordschleswig, in der Rheinprovinz und in Posen.

Die Ausdehnung der Evangelisation erstreckt sich über weite Gebiete; ganz unberührt davon sind geblieben: Bayern, beide Mecklenburg, Sachsen-Koburg, Schaumburg-Lippe, Bremen, der Bezirk des Konsistoriums in Stade, des Landeskonsistoriums in Hannover, des reformierten Konsistoriums in Aurich, der Konsistorien in Stolberg und Wernigerode, Sachsen-Meinungen, Schlesien, Anhalt-Dessau.

Die Bestrebungen sind theils kirchenfeindlich und sektiererisch, theils kirchenfreundlich, theils stehen sie in Verbindung mit der Kirche. Die

1) Allgemeines Kirchenblatt für das evangelische Deutschland 1896, S. 557 f.; 1897, S. 57 f.

Urteile über ihre Wirksamkeit sind demgemäss sehr verschieden; auch die günstigsten wissen jedoch von bleibenden und erkennbaren Früchten nur sehr wenig zu sagen, und erkennen meist nur eine Bedeutung der Evangelisation für grössere Städte an. Zahlreiche ungünstige Urteile klagen über Zerklüftung der Gemeinde, über Entfremdung der lebendigsten Gemeindeglieder auch von tüchtigen Pfarrern, besonders aber darüber, dass die Leute sich gewöhnen, den Standpunkt, den die Kirche vertritt, als einen minderwertigen zu betrachten und das Aufregende für das Gottseligere zu halten. Dadurch aber verlieren sie den inneren Halt den Sekten und den Künsten des Jesuitismus gegenüber.

II. Teil.

Die Lehre von der Bethätigung der Einheitlichkeit der Kirche oder die Lehre vom Kultus.

1. Buch.

Liturgik.

Litteratur: Ausführlichste Verzeichnisse bei HAGENBACH-REISCHLE. 1889, S. 555 f. und bei H. A. KÖSTLIN, Geschichte des christlichen Gottesdienstes. 1887. — TH. KLIEFOTH, Liturg. Abhandlungen I² 1869; II 1856; III, 1, 1856; IV² 1858; V², VI² 1859; VII², VIII² 1861. — H. ALT, Der christliche Kultus nach seinen verschiedenen Entwicklungsformen und seinen einzelnen Teilen historisch dargestellt². 2 Bde. (1851) 1860. — H. HERING, Hilfsbuch zur Einführung in das liturg. Studium. 1888. — H. BASSERMANN, Entwurf eines Systems evangelischer Liturgik. 1888.

Einleitung.

Name und Begriff der Disziplin.

§ 50. Der Name der Disziplin.

Die Etymologie und der dieser sich anschliessende klassische Sprachgebrauch von Liturgie (Liturgik) führt nicht auf die technische Bedeutung des Wortes in der paktischen Theologie. *Λειτουργία* (*λειτουργός*, *λειτουργεῖν*) ist ein Verbum compos. aus *λεῖτος* (*λείτος*, *λήϊτος*, *λήτος* — von *λαός*) und *ἔργον* = munus publicum. In der atheniensischen Staatsverfassung ist das Wort ein Terminus technicus für jeden Staatsdienst, welcher unentgeltlich übernommen wurde, also für jedes öffentliche Ehrenamt (Onus publicum cf. Apologie 12 De Missa § 78—83.)¹⁾ Man kann nicht mit TH. HARNACK²⁾ den Ansatz zum biblischen und

1) MÜLLER 266.

2) TH. HARNACK, Prakt. Theol. 1 408.

späteren kirchlichen Sprachgebrauch darin finden, dass der Antritt und die Verwaltung dieser Ämter mit religiösen Cärimonieen verbunden waren; denn diese hatten nur begleitende Bedeutung und waren für die Ehrenämter nichts Spezifisches. Dagegen bezeugen zahlreiche Papyri, dass in Ägypten die Wörter *Λειτουργία* und *Λειτουργεῖν* häufig in sakralem Sinne, besonders für Dienstleistungen am Serapeum, gebraucht wurden.¹⁾

Das hebräische עֲבֹדָה (von עָבַד) wird freilich nicht ständig, wie HARNACK angiebt, durch *Λειτουργία* wiedergegeben, sondern nur, wenn es die Bedeutung des Tempeldienstes, des levitischen und aaronitischen Heiligtumsdienstes hat; oft steht es auch in der Bedeutung von Frondienst, Knechts- und Sklavendienst, und wird in diesem Fall durch *Ἔργον λατρευτὸν* übersetzt. Schon aus diesem Grunde, nicht weniger wegen der Mischlichkeit, evangelischen Gemeindegottesdienst mit Alttestamentlichem Priesterdienst zu parallelisieren, ist der Sprachgebrauch STEINMEYERS, welcher den evangelischen Gottesdienst gern Abodah nennt, zu beanstanden. Es kommt hinzu, dass *Λειτουργία* (*Λειτουργός*) keineswegs ausschliesslich die Übersetzung des hebräischen עֲבֹדָה bzw. עָבַד ist; die LXX geben oft das Ptc. Πι. מִשְׁרָתָה durch *Λειτουργός* wieder; so wird JOSUA (Jos 11) der *Λειτουργός* des MOSE, SAMUEL der *Λειτουργός* JAHWES vor ELI genannt (I. Sam 2¹¹, 3¹); der Diener des ELISA (II. Kön 6¹⁵) heisst *Λειτουργός τοῦ ἀνθρώπου τοῦ θεοῦ* und die Zebaoth Ps 103²¹ heissen *Λειτουργοί* Gottes, die seinen Willen thun.

Ausser den aus dem Alten Testament entlehnten Bezeichnungen z. B. der Engel als *Λειτουργοί* oder *λειτουργικά πνεύματα* (Hebr 1⁷, 14), des Priesterdienstes des ZACHARIAS (Lc 1²³; vgl. Hebr 10¹¹) als *Λειτουργία* verwendet das Neue Testament das Wort in sehr verschiedenem Sinne. In Parallele mit dem Alttestamentlichen Priestertum wird Christus τῶν ἁγίων *λειτουργός καὶ τῆς σκηνῆς ἀληθινῆς*, sein Priestertum *Λειτουργία* genannt (Hebr 8², 6); aber auch PAULUS nennt sich in seiner apostolischen Thätigkeit *Λειτουργὸν Χριστοῦ Ἰησοῦ εἰς τὰ ἔθνη* (Rm 15¹⁶), offenbar mit absichtlicher Alttestamentlicher Färbung des Ausdrucks. Der Kultus der Gemeinde zu Antiochia ist ein *λειτουργεῖν* (Act 13²), aber auch der geistliche Dienst, welcher der Gemeinde geleistet wird (Phil 2¹⁷), und im weitesten Sinn alles freithätige Liebeswerk der Christen unter einander (Rm 15²⁷; II. Kor 9¹²; Phil 2²⁵, 30). Wie aber in Phil 2¹⁷ durch die Verbindung von *Θυσία* und *Λειτουργία* der ursprüngliche wesentliche Nebengriff der Freiwilligkeit (Unentgeltlichkeit) des Dienstes durchscheint, so in der Benennung obrigkeitlicher Personen als *Λειτουργοί θεοῦ* (Rm 13⁶) die ursprüngliche Bedeutung des öffentlichen, staatlichen, Dienstes unter dem theokratischen, dem Alten Testament entlehnten Gesichtspunkt. Der verschiedenartigen Verwendung des

1) A. DEISSMANN, Bibelstudien 1895, S. 137.

Wortes im Neuen Testament scheint gleichwohl ein einheitlicher Begriff zu grunde zu liegen: es ist der aus religiösen Motiven oder zu religiösem Zweck, also der Herrschaft Gottes, geleistete Dienst.

Unter dem Einfluss Alttestamentlicher Vorstellungen vom Opfer- und Priesterdienst knüpfte der kirchliche Sprachgebrauch an Act 13² an und bezeichnete mit *Λειτουργία* den Kultus der Christengemeinde. In der orientalischen Kirche ist die Bezeichnung Liturgie für den ganzen Verlauf des öffentlichen Gottesdienstes bzw. für das diesen Verlauf regelnde Formular geblieben. Die abendländische Kirche hat statt dieser Bezeichnung das Wort Missa (Messe), das seit dem 6. Jahrhundert dieselbe Bedeutung wie *Λειτουργία* in der orientalischen Kirche gewinnt. Ursprünglich hat Missa allerdings eine engere Bedeutung; als Verbum abbreviatum für Missio, Dimissio, bezeichnet es synecdochisch die heilige Handlung, welche mit einer Entlassung eingeleitet und beschlossen wird.¹⁾ Es ist demnach in der Zeit entstanden, in der der öffentliche Gottesdienst in die Missa catechumenorum und die Missa fidelium sich teilte, und wurde vorzugsweise für den letztgenannten Teil, die Missa fidelium, gebraucht. Erst seitdem diese Teilung nicht mehr durchgeführt wurde, trat das Wort Missa in die mit dem griechischen *Λειτουργία* sich deckende Bedeutung ein und bezeichnete wie *Λειτουργία* den ganzen öffentlichen Kultus der Christengemeinde.²⁾

1) VAL. THALHOFER, Handbuch der katholischen Liturgik II 1 (1890), S. 4 f.

2) Das Wort Missa begegnet zuerst bei AMBROSIIUS Ep. 20 ad Marcellinam sororem (ed. Maur. 1751, III 901). — Die Etymologie des Wortes ist ausserordentlich schwankend. Unter den Reformatoren hat sich MELANTHON am eingehendsten darüber geäußert; wir finden bei ihm drei Erklärungen: 1. Apologie 12 (De Missa) § 78 f. 84 f. (MÜLLER 266 f.); Examen Ordinandorum (Corp. Ref. 23 65 f. vgl. LUTHER, Wider die himmlischen Propheten [1524 f.] 29 179 f.). — Er weist die Herleitung von מִסָּח (Altar) zurück und entscheidet sich für die Ableitung von מִסָּח Dt 16 10, das aber nicht Oblatio sacerdotalis, sondern Collationes seu munera populi bedeute. Die Deutung des hebräischen Ausdrucks als Oblatio sacerdotalis war die herkömmliche in der römischen Kirche; J. REUCHLIN in seinen Rudimenta hebraica (1506) p. 289 teilt sie; ZWINGLI, Auslegung der Schlussreden (1523) 1 257 bestreitet sie. 2. Ebenfalls im Examen Ordinandorum (Corp. Ref. 23 65 f.) deutet MELANTHON das Wort Missa als Remissio peccatorum unter Berufung auf CYPRIAN, der öfter statt Remissio das Wort Remissa gebrauchte (nach HARTELS Ausgabe des CYPRIAN im Index 20 mal). 3. In seiner Postilla (Corp. Ref. 25 525) leitet er den vermeintlichen Götzennamen Maisim (Maozim Dan. 11 38 f.) von מַיִם, panis, ab und sieht den Götzennamen in dem Worte Missa wiederkehren zum Beweise der götzendienerischen Anbetung des Brotes in der Messe. Ebenso LUTHER, Ad Librum . . . M. Ambrosii Catharini . . . responsio (1521) V 286 f. 331, der in dem Wortlaut Dan 11 eine Weissagung auf die Abgötterei des Messopfers findet. Nach G. KAWERAU (Gött. gel. Anz. 1892, S. 550) ist diese verfehlte Etymologie in der Reformationszeit weit verbreitet gewesen und selbst von einem M. FLACIUS, E. ALBERUS u. a. geteilt worden. — In neuerer Zeit hat J. HEFELE, Beiträge zur Achelis, Praktische Theologie. I. 2. Aufl.

§ 51. Der Begriff der Disziplin.

Wir suchen den evangelischen Begriff der Liturgie. Den Weg dazu möge LUTHER uns weisen. Vor allem wertvoll sind hier die Schriften *Formula missae et communionis pro Ecclesia Wittenbergensi* 1523, die *Deutsche Messe und Ordnung des Gottesdienstes* 1526 und *Von der Ordnung des Gottesdienstes in der Gemeinde* 1523¹⁾. Es handelt sich vorzugsweise um die Stellung der Predigt in dem Gefüge der Kultusordnung. *Idem de vernacula Concione sentimus* (schreibt LUTHER in Form. missae p. 7), *ut nihil referat sive hic post Symbolum sive ante introitum Missae fiat. Quoniam est alia ratio, cur aptius ante Missam fiat, quod Evangelium sit vox clamans in deserto et vocans ad fidem infideles, Missa vero sit usus ipse Evangelii et communio mensae Domini, quae duntaxat fidelium est et seorsum fieri conveniebat. Sed tamen liberos nos ratio ista non ligat, praesertim quod omnia, quae usque ad Symbolum in Missa fiunt, nostra sunt et libera, a Deo non exacta, quare nec ad Missam necessario pertinent.* LUTHER schwankt, ob er die Predigt in die Messe einfügen oder sie vor den Beginn der Messe setzen soll; er empfiehlt das Letztgenannte. Leitende Gedanken sind ihm in Erinnerung an die alte Teilung des Gottesdienstes in Missa catechumenorum und Missa fidelium der rein pädagogische Zweck der Predigt, die Ungläubigen zum Glauben zu führen (*Evangelium vox clamans in deserto et vocans ad fidem infideles*), also die Verwechslung der Gemeindepredigt mit der Missionspredigt, und die Beschränkung der „Messe“ auf den Gottesdienst der Gläubigen in der Feier des Hl. Abendmahls. Dass römische Anschauungen hier noch massgebend sind, lässt sich nicht verkennen; sie bestehen darin, dass die Predigt genau genommen nicht zum Kultus gläubiger Christen gehört, und dass der Gottesdienst der Christen in der Feier des Hl. Abendmahls aufgeht. — Ein wesentlicher Fortschritt liegt in der *Deutschen*

Kirchengeschichte, Archäologie und Liturgik 2 (1864), S. 273 f. dem Worte Missa eine besondere Abhandlung gewidmet. Obgleich er Missa als ursprüngliches Prt. perf. pass. fast. findet er doch die richtige Deutung, die von V. THALHOFER a. a. O. ins Licht gestellt ist. HEFELE macht darauf aufmerksam, dass im Mittelalter *Μίσσα* auch bei den Griechen vorkommt und von ihnen wie von den Lateinern nicht selten als Entlassung auch im nichtkirchlichen Sinne gebraucht wird. Weil bei der gottesdienstlichen Entlassung ein Gebet gesprochen wurde, hiessen auch die liturgischen Gebete, besonders die Schlussgebete der Horen, Missae; weil die Lektionen beim Officium nocturnum den Schluss machen, werden auch diese Lektionen Missae genannt; weil bei jedem hohen Festtage die Messe die Hauptsache ist, werden die hohen Festtage selbst als Missae bezeichnet; weil an hohen Festtagen viel Volk zusammenströmte, und Jahrmärkte deshalb damit verbunden wurden, haben die Jahrmärkte den Namen Messe empfangen. — Andere etymologische Ableitungen sind bei THALHOFER a. a. O. nachzulesen.

3) LUTHER VII 1—20. 22 227—244, 151—156.

Messe vor. Vor allem fällt jene Scheidung fort: die Predigt für die Ungläubigen, die Messe für die Gläubigen. Es ist eine das Ganze umfassende Ordnung des öffentlichen Gottesdienstes, in welchem nach festen Formen des Gesanges, des Gebetes, der Schriftverlesung die Predigt folgt für die ganze Gemeinde, in welcher allerdings *viele sind, die noch nicht glauben oder Christen sind* (S. 230). Hieran schliesst sich *eine öffentliche Paraphrasis des Vater Unsers und Vermahnung an die, so zum Sacrament gehen wollen* (S. 239), an. Der Gemeindegottesdienst hat in der Predigt seinen Höhepunkt und Schlusspunkt erreicht; die Abendmahlsfeier ist von dem Bedürfnis der Einzelnen abhängig gemacht und steht ausserhalb des Gemeindegottesdienstes, obgleich die Gemeinde zugegen bleibt. Das Wichtige der neuen Anschauung LUTHERS ist, dass die Predigt ein Stück des Gemeindegottesdienstes wieder geworden ist. Wir sagen: wieder geworden. Denn was uns in der Deutschen Messe vorliegt, ist nur ein Zurücklenken von der Auseinandersetzung mit der römischen Messordnung auf grundlegende reformatorische Anschauungen, wie sie in aller Kürze und Kraft in der *Ordnung des Gottesdienstes in der Gemeinde* 1523 vorgetragen sind. — Hier finden wir bereits mit wünschenswertester Deutlichkeit die Abendmahlsfeier von dem Gemeindegottesdienst getrennt und dem Bedürfnis des Einzelnen anheimgegeben: *Will nu Jemand alsdann das Sakrament empfangen, dem lass mans geben* (S. 155); die Predigt aber ist so sehr das den ganzen Gemeindegottesdienst beherrschende Hauptstück, *dass die christlich Gemeinde nimmer soll zusammen kommen, es werde denn daselbs Gottes Wort gepredigt und gebet, es sei auch aufs Kürzest mit ausdrücklicher Berufung auf I. Kor 14 31. Darumb, wo nicht Gotts Wort predigt wird, ists besser, dass man wider singe noch lese noch zusammen komme. . . . Es ist alles besser nachgelassen, denn das Wort, und ist nichts besser getrieben, denn das Wort* (S. 155. 156).

Diese Stellung der Predigt des göttlichen Wortes in dem Gemeindegottesdienst ist innerhalb der evangelischen Kirche mit grosser Einstimmigkeit als die spezifisch reformatorische anerkannt, wenn es auch nicht an lauten Stimmen gefehlt hat, die den Schwerpunkt und Höhepunkt des sonntäglichen Gemeindegottesdienstes an andern Stellen, besonders in der Abendmahlsfeier, gesucht haben.

Auf die Frage nun, welche Bedeutung den Formen des öffentlichen Gottesdienstes in Gesang, Gebet, Schriftverlesung u. s. w. zukomme, erfahren wir von LUTHER ebenfalls eine Antwort. Vollständig ist die Antwort nicht, aber sie führt auf richtigen Weg. So sehr LUTHER in der Deutschen Messe sich dagegen verwahrt, dass man seine Form als allgemein gültiges Gebot ansehe, und so wenig Wert er darauf legt, dass überall dieselben Formen eingeführt werden, so sehr dringt er doch darauf, dass die angenommenen Formen inne gehalten werden, und *nicht heute einer so, der andere morgen anders sie stelle, und ein Jglicher seine Kunst beweise, das Volk irre zu machen, dass es nichts lernen*

noch behalten kann (S. 240). Das gilt nach LUTHER nicht nur für den Gemeindegottesdienst, sondern gleicherweise und vornehmlich für die sakramentlichen Handlungen. Von dem pädagogischen Einschlag der Anschauung LUTHERS sehen wir hier billig ab; die Hauptsache ist, dass er neben dem beweglichen Element der Predigt feste einheitliche Formen sowohl für den Gemeindegottesdienst als auch für die sakramentlichen Handlungen fordert. Diese feststehenden, sich gleichbleibenden Formen aller Kultushandlungen hat der Sprachgebrauch in der evangelischen Kirche mit dem Namen der Liturgie im Unterschied von der Predigt bezeichnet; man spricht von der Liturgie und der Predigt im Gemeindegottesdienst, von den liturgischen Formularen bei der Taufe, dem Abendmahl, der Trauung, der Ordination, dem Begräbnis u. s. w. Das Wesen und die Bedeutung der Liturgie besteht in nichts Anderem, als dass durch das stets Gleichbleibende der Form die Versammlung der Christen sich vereinige zu der Grundstimmung, ohne welche die Teilnahme an der betreffenden Kultushandlung nur äusserlich ist, durch welche sie aber eine innerliche und wahre wird. Die Versammlung der Christen weiss sich demnach durch die Liturgie zu einem Ganzen auf grund derselben Gedanken und Gefühle einheitlich, also zu einer religiösen Gemeinde, zur Gemeinde Christi, konstituiert. Die liturgische Form, welche der von der Kirche anerkannte Ausdruck des kirchlichen Glaubens, der kirchlich bestimmten religiösen Anschauungen der Gemeinde Christi ist, vereinigt die Vielen zu einer Einheit, zur Einheit der Gemeinde Christi, indem das in allen Gliedern der Gemeinde als solchen Identische zur Geltung kommt. Es ist somit in der That das Prädikat der Einheit, der Einheitlichkeit der Kirche, der Gemeinde, im evangelischen Sinne des Wortes, welches für das Bewusstsein der Gemeinde in der Liturgie zum Ausdruck und Vollzuge kommt. Dem Einsichtigen wird es wohl nicht erst zu beweisen sein, dass Augustana 7 dadurch nicht verletzt wird.

Ohne thatsächliche Geltendmachung dieser Einheitlichkeit der Kirche oder Gemeinde ist ein gemeinschaftlicher Gottesdienst nicht möglich; er würde zu einem von den Beamten der Kirche dargebotenen Schaustück werden, an dem der Einzelne je nach Brauchbarkeit des Dargebotenen und nach individuellem Bedürfnis seine Seele ergetzte; erst durch das erwachte Bewusstsein der Einheitlichkeit (*Wir glauben all an einen Gott, Hier stehen wir von nah und fern in Einem Geist vor Einem Herrn Vereint zu Dank und Bitte* — das etwa ist das Bezeichnende) ist die Gemeinsamkeit des Gottesdienstes, den die Gemeinde begeht, gewährleistet. An dieser Grundbestimmung des Liturgischen, zu dessen Wesen es gehört, dass es aus kirchlich approbierten Formen besteht, die in bestimmten Gemeinschaftskreisen identisch sind, ändert die Verschiedenheit nichts, welche daraus sich ergibt, dass das Liturgische im Dienst des Homiletischen (im öffentlichen Gemeindegottes-

dienst) erscheint, und dass es in den sakramentlichen Handlungen und kirchenordnungsmässigen Benediktionen als Ausdruck des kirchlichen Verständnisses selbständig auftritt; dort ist es die Vorbereitung bezw. auch der Abschluss des Gottesdienstes, hier stellt es das kirchliche Verständnis dar, das in allen Teilnehmern belebt wird, damit ihre äussere oder innere Teilnahme an der Handlung wahrhaftig und lebendig sei. Gewiss kann das Bewusstsein der Einheitlichkeit auch ohne liturgische Form unter Umständen durch Surrogate verschiedener Art erweckt werden. In den *Gemeinden unterm Kreuz*, in der die Signatur der Verfolgungszeit bleibend an sich tragenden reformierten Kirche strengerer Observanz, ist die Entwicklung des liturgischen Elementes sehr zurückgeblieben; sie konnten es bis zu gewissem Grade entbehren, weil der Druck der Verfolgung und der stetige Kampf um die Existenz jenes Bewusstsein mächtig förderten. Ohne alle liturgische Form haben aber auch jene Gemeinden nie bestanden.

Die Lehre von den feststehenden Formen des Kultus, worin die Einheitlichkeit der Kirche (Gemeinde) sich bethätigt und zum Vollzuge kommt, ist die Liturgik. Wir gliedern sie in einen Allgemeinen und in einen Besonderen Teil. Im Allgemeinen Teil werden die Lehren vom Kultusraume, von der Kultuszeit und die Grundsätze über Verwendung der feststehenden Formen im Kultusraume und in der Kultuszeit zur Sprache kommen. Der Besondere Teil wird die feststehenden Formen des öffentlichen Gottesdienstes und die der liturgischen (sakramentlichen und kirchenordnungsmässigen) Handlungen darlegen in Taufe, Hl. Abendmahl, Konfirmation, Trauung und Begräbnis.¹⁾

Die Litteratur wird an den betreffenden Orten Erwähnung finden.

1) Über die Ordination vgl. S. 139—173.

Erster Abschnitt.

Allgemeiner Teil.

1. Kapitel.

Der Kultusraum.

Litteratur: FR. KUGLER, Geschichte der Baukunst. 2 Bde. 1855—60. — A. SPRINGER, Die Baukunst des christlichen Mittelalters. 1854. — HÜBSCH, Die altchristlichen Kirchen nach den Baudenkmalen und älteren Beschreibungen. 1858—61. — H. OTTE, Geschichte der deutschen Baukunst². 1864. — FÖRSTER, Denkmale deutscher Baukunst von Einführung des Christentums bis auf die neueste Zeit. 1867. — DEHIO und BEZOLD, Die kirchliche Baukunst des Abendlandes, historisch und systematisch dargestellt. 1884 f. — H. HOLTZINGER, Handbuch der altchristlichen Architektur. 1889.

I. Der Kultusraum als Ganzes.

§ 52. Prinzipielle Wertung des Kultusraumes.

Für die evangelisch-kirchliche Wertung des Kultusraumes ist nicht Stiftshütte und Tempel des Alten Testaments als allein berechnigte Opferstätte und als Ort der symbolischen Gegenwart Gottes massgebend — so in der römischen Kirche —, sondern allein die Anschauung des Neuen Testaments: Joh 4²¹⁻²⁴ und Act 17^{24.25} (*Gott wohnt nicht in Tempeln mit Menschenhänden gemacht*); des weiteren haben I. Kor 6¹⁹; Eph 3¹⁷ prinzipielle Bedeutung. Die Gemeinde Christi ist der Tempel, die Wohnung Gottes auf Erden, das Herz des einzelnen Christen ist es, in dem durch den Glauben Christus wohnt. Wo immer der Einzelne oder die Gemeinde Gott im Glauben an Christus betend suchen, da finden sie ihn, und Gott lässt sich erfahren in dem gläubigen Gemüt.¹⁾ Es ist daher Grundsatz, dass das Christentum nicht besonderer, nur dem Kultus geweihter Räume bedarf, damit es sei; dass besondere Kultusräume da sind, ist nur ein Gebot der Zweckmässigkeit. Es ist daher ferner Grundsatz, dass keinerlei Raum an sich den Vorzug grösserer Heiligkeit, der Bürgschaft grösserer Gottesnähe, vor andern Räumen hat; nur der Gebrauch macht den Raum heilig. Der Kultusraum, das Kirchengebäude, ist der Ort zur Versammlung der

1) Vgl. ZWINGLI, Auslegung der Schlussreden 1523 (I 318): „man soll wissen, dass, wo gott angerufen wirt, dass er da ist und erhört, und ist nit an einem ort mee oder gnädiger denn am andren“.

Gemeinde Christi, der thatsächlich einzige Ort, an dem sie sich als Gemeinde Christi in Glauben und Gebet um Wort und Sakrament sammelt und konstituiert. Ist es nun Sache der Pietät, dass jede *Stätte, die ein guter Mensch betrat, geweiht ist für alle Zeiten*, so ist es die pietätsvolle Erinnerung an das in der Gemeinde durch Glauben und Gebet in Wort und Sakrament Empfangene, was das Kirchengebäude dem Christen heilig und religiös wertvoll macht. Diese Wertung ist um so höher, als der Christ durch die gottesdienstliche Gemeinschaft, für die das Kirchengebäude der Ort ist, sich wie nirgends sonst der Welt mit ihrer Last und ihrer Lust enthoben fühlt, dass er hier empfänglicher ist als sonst irgendwo für Gottes Wort in Trost und Mahnung, dass sein Gebet hier kräftiger, sein Dank und Lob völliger ist. Was er der Gemeinschaft und ihrem Gottesdienst zu danken hat, wird auf den Ort, wo diese Segnungen stattfinden, übertragen, und das Kirchengebäude wird dem Christen durch das, was er darin empfangen hat, ein heiliger Ort. Die allgemeine gute Sitte, eine Kirche nur unbedeckten Hauptes zu betreten und möglichst geräuschlos auch ausserhalb des Gottesdienstes sich in der Kirche zu verhalten, entspricht diesem natürlichen Pietätsgefühl. Nicht von der Voraussetzung einer Heiligkeit des Ortes an sich, etwa als besonderer Offenbarungsstätte, wohl aber von dem Gebrauch des Ortes her ist die ursprünglich römische Bezeichnung „Gotteshaus“¹⁾ (in der römischen Kirche heute das Sanctuarium oder der Chor im Gegensatz zum Versammlungshause, dem Mittel- und den Seitenschiffen) für das ganze Kirchengebäude zu rechtfertigen; wie das Gebäude, wo die Väter der Stadt sich sammeln, um der Beratung zu pflegen, Rathaus genannt wird, so kann auch das Gebäude, welches dazu bestimmt ist, dass in demselben ausschliesslich von Gott gehandelt wird, Gotteshaus genannt werden. *Denn keine andere Ursache ist, Kirchen zu bauen, so ja eine Ursache ist, denn nur, dass die Christen mögen zusammenkommen, beten, Predigten hören und Sakrament empfangen. Und wo dieselbige Ursache aufhört, soll man dieselbigen Kirchen abbrechen; wie man allen andern Häusern thut, wenn sie nimmer nütz sind, und: wie man denn gewöhnlich die Kirchen ein Gottshaus heisset, nicht, dass da Gott wäre, sondern dass da Gottes Wort gehöret und gepredigt wird, und wenn es auch gleich unter einer grünen Linde oder Weiden gepredigt würde, so liess doch derselbige Ort Gottes Wohnung und Stätte, denn Gottes Wort regieret dasselbst, nicht, dass wir den Ort dazu geweiht . . . hätten, . . . denn Gottes Wort machet die Stätte . . . heilig und zu Gottes Stätte und Hause.²⁾*

1) Die erste Begegnung von *Οἶκος τοῦ Θεοῦ* ist bei HIPPOLYTUS Fragm. ed. LAGARDE p. 149 in dem Sinne von „Eigentum Gottes“; wie die Liebesgabe Gott dargebracht wurde, so war das ganze Kirchengut (τὰ κληρικά) Gottesgut (z. B. Const. ap. II, 24. 25 f.). So R. SOHM, Kirchenrecht I (1891), S. 72.

2) LUTHER, Kirchenpostille 7 211. Auslegung über etliche Capitel des andern Buchs Mosi (1524—1526) 35 129.

§ 53. Der Kultusraum bis Konstantin.

Der Kultusraum der Christen, seine äussere und innere Einrichtung, hat von vornherein eine Entwicklung, eine Geschichte. Es liegt in der Natur der Sache, dass in den ersten Zeiten zu den Versammlungen der Christen solche Räume benutzt wurden, die den Christen zur Verfügung standen, und worauf sie die religiöse Verbindung mit den Eigentümern hinwies. Auch als die Mitbenutzung fremder Räume aufhörte und die Christengemeinden eigene Räume benutzen konnten, ist in der äusseren Gestaltung dieser Räume zunächst noch nichts von christlichem Geist zu bemerken. Vorhandene Gebäude, die zu dem gottesdienstlichen Zweck geeignet waren, wurden für diesen Zweck angeeignet. Allein weil die Christen frei darüber verfügen konnten, wurde die innere Einrichtung jener Gebäude dem Zweck ihres Gebrauchs und der herrschenden Anschauung von der Kirche und dem Gottesdienst entsprechend gestaltet. Die Stellung, die der Bischof und die Priesterschaft zur Gemeinde einnahmen, die Handlungen des Gottesdienstes, auf die ein besonderer Wert gelegt wurde, fanden einen bestimmten architektonischen Ausdruck. Die einmal überkommene äussere Gestalt wurde den Christen wert und blieb lange unangetastet. Allein es konnte nicht ausbleiben, dass nach und nach auch in der äusseren Gestaltung des Kirchengebäudes, so sehr auch das Neue sich dem Bestehenden anzuschliessen suchte, sich eine Wandelung vollzog, die dem Geist des Christentums, oder genauer ausgedrückt: der kirchlichen Anschauung, einen baulichen Ausdruck gab. Das Kirchengebäude im Äusseren und im Inneren wurde Spiegelbild des Gedankens, der Stimmung, des Verständnisses der Kirche und des Christentums, wie es der jeweiligen Zeit eignete.

Aus der einfachen Erwägung dieser offen vorliegenden geschichtlichen Verhältnisse, die einer inneren Nötigung entsprangen, ergibt sich die Erkenntnis, dass in dem inneren und äusseren kirchlichen Baustil, der dem spezifischen Wesen der römisch-katholischen Kirche entspricht, der evangelische Protestantismus den Baustil nicht zu erkennen vermag, der seiner Auffassung vom Gottesdienst wie von dem Verhältnis der Gemeinde zur Priesterschaft homogen ist. Das Ziel der nachfolgenden Darlegung, in der die Entwicklung der kirchlichen Architektur in ihren kirchlich charakteristischen Formen zu geben versucht wird, ist es zwar nicht, einen normalen evangelischen Kirchenbaustil vorzuführen, wohl aber die Bedingungen anzugeben, welche in dem Kirchengebäude erfüllt sein müssen, wenn es dem evangelischen Kultus entsprechen soll.

Die Kultusräume der ersten Christen waren die Lehrhallen des Tempels und die Synagogen; so in Ikonien, Thessalonich, Korinth, Ephesus nach Act 14—19. Die Zusammenkünfte zur Feier der Agapen

und des Hl. Mahles fanden in Privathäusern statt, oft so, dass die Gemeinde sich je nach der Grösse der verschiedenen ihr zur Verfügung stehenden Häuser in verschiedene Gruppen theilte; so Act 2⁴⁶, 20⁹; Rm 16⁵; I. Kor 16¹⁹: *ἡ κατ' οἶκον αὐτῶν ἐκκλησία*.

Es fragt sich, in welchem Teile des Privathauses die Gemeinde, bezw. ein Teil der Gemeinde, sich versammelte. Das gewöhnliche römische Privathaus bestand im Erdgeschoss aus drei Teilen: dem Atrium, einem meist unbedeckten, von Säulen umgebenen und mit einem Brunnen versehenen Vorplatz, dem Tablinum, einem mit dem Atrium verbundenen kleineren Empfangszimmer, mit dem Sitz des Hausherrn an der hinteren Seite und dem Hausaltar vor demselben, und dem grösseren säulenumgebenen Peristylum, an welches sich der durch eine Mauer von der Verkehrsstrasse getrennte Garten anschloss. Ob das Peristylum (so V. SCHULTZE), oder das Atrium nebst dem Tablinum (so DEHIO) der Versammlungsort der Christen gewesen sei, ist zweifelhaft; für jenes spricht die Verborgenheit und die Ausdehnbarkeit des Versammlungsortes in den Garten; für diese die Identität der Raumform mit der späteren kirchlichen Langhaus-Basilika. Es ist übrigens nicht einzusehen, weshalb man sich für das Eine oder das Andere entscheiden soll; ein Gesetz oder eine gesetzmässige Tradition bestand nicht, so kann an verschiedenen Orten das Eine und das Andere der Fall gewesen sein. So finden wir es im ersten und zweiten Jahrhundert. Aber schon TERTULLIAN ¹⁾ muss gegen die religiöse Wertschätzung solcher Privathäuser und ihrer zur Versammlung benutzten Gemächer Verwahrung einlegen, und DIONYSIUS ALEX. hebt in demselben Interesse ²⁾ hervor, dass jeder Ort zur gottesdienstlichen Versammlung der Christen geeignet sei, das Feld, die Wüste, ein Schiff, ein Gefängnis.

Es ist eine weitverbreitete romantische Vorstellung, dass die Katakomben in der Zeit der Verfolgung der Römischen Gemeinde als gottesdienstliche Lokale gedient hätten. Wer eine Anzahl von Katakomben besucht hat, begreift nur schwer, wie man auf diesen Gedanken kommen konnte, denn die Anlage der Katakomben bezeugt es deutlich genug, dass sie die Begräbnisstätten der Römischen Gemeinde in den ersten vier Jahrhunderten sind, und nicht ihre Kirchen. Es sind Labyrinth von mannshohen und etwa meterbreiten unterirdischen Gängen, dunkel und moderig trotz der hie und da angebrachten Luftschachte, auch mit künstlichen Mitteln nur spärlich zu erleuchten. An den Wänden sind rechts und links, eng an einander und über einander die Gräber angebracht: meist einfache Löcher, die man mit Marmor- oder Ziegelplatten verschloss, seltener Bogengräber (Arkosolien), bei denen

1) TERTULLIAN, De idololatria 7 (p. 38), Adv. Marc. III 21 (p. 670: Christus, catholicum dei templum, in quo deus colitur).

2) DIONYSIUS ALEX. bei EUSEBIUS h. e. VII 11 (p. 306 f.).

über dem Grabe eine Nische offen blieb, die man häufig mit Malereien schmückte. Wollte eine Familie zusammen begraben sein, so liess sich an der Seite eines der Gänge und mit ihm durch eine Thür verbunden eine kleine Grabkammer (Cubiculum) herstellen, an deren Seiten die Gräber angebracht wurden, und die dieser Bestimmung gemäss selten über zwei bis drei Meter im Geviert mass. Vergleicht man mit diesem Ortsbefund die Thatsache, dass zur Zeit des DECIUS, als die systematische Christenverfolgung begann, die römische Gemeinde allein 46 Presbyter anstellte,¹⁾ und nach DÖLLINGERS nicht unwahrscheinlicher Berechnung²⁾ etwa aus 50 000 Seelen bestand, so leuchtet von selbst die Unmöglichkeit der Vorstellung ein, dass die Gemeinde sich zu ihren Gottesdiensten in den Katakomben versammelt hätte; nicht einmal die Presbyter würden in einem der vorhandenen Räume Platz gefunden haben. Nur das Begräbnis und die Begräbnisfeier, dann die Gedächtnisfeier am Todestage, die mit einer Mahlzeit (Agape) verbunden war und naturgemäss im engsten Kreise stattfand, hatte in den Katakomben statt, nicht der Gemeindegottesdienst. Später freilich, seit dem 4. Jahrhundert, als die Kirche anfang, ihre Vergangenheit zu idealisieren und die Märtyrer zu verehren, da strömte an den Tagen der Märtyrer die Volksmenge in die Katakomben, und da baute man, um ihr Raum zu geben, in die Gräfte umfangreiche Basiliken hinein: die der PETRONILLA oder des NEREUS und ACHILLEUS in der DOMITILLA-Katakombe, die der AGNES in dem nach ihr genannten Cömeterium u. a.; in der Verfolgungszeit ist keine derartige Basilika gebaut worden. Aber es sind schliesslich auch nur recht moderne Gedanken gewesen, die zu der Vorstellung von der Katakombenkirche in der Verfolgungszeit geführt haben. Weil das Arkosolium mit der Nische über dem Grabe einigermaßen an einen Altar erinnert, schloss man dass es auch als Altar gedient hätte, und man machte diesen Schluss um so lieber, als auf die Weise der moderne römisch-katholische Grundsatz: *kein Altar ohne Grab* (d. h. in jedem Altar müssen sich Reliquien befinden) in die ältesten Zeiten des Christentums hinaufzureichen schien: in den ältesten Christengräbern schienen auch die ältesten Altäre erhalten zu sein. Vor der Wissenschaft kann diese Vorstellung aus den angegebenen Gründen nicht bestehen.³⁾

1) EUSEBIUS, h. e. VI 43 11 (p. 291 f.).

2) J. DÖLLINGER, Hippolytus und Kallistus (1853), S. 124.

3) Auch die litterarischen Zeugen, die man für jene Anschauung herbeigeht hat, leisten nicht den gewünschten Dienst. Im Jahre 257 erliess der Kaiser VALERIAN ein Edikt, das den Christen einschärfte: οὐδαμῶς δὲ ἐξέσται, οὔτε ἑμὶν οὔτε ἄλλοις τισὶν, ἢ συνόδους ποιεῖσθαι ἢ εἰς τὰ καλούμενα κοιμητήρια εἰσελθεῖν (EUSEBIUS, h. e. VII 11 10, p. 308); aber nicht von Versammlungen der Christen in den Cömeterien, sondern vom Hineingehen, vom Betreten, der Cömeterien ist die Rede. Für Kleinasien sodann gebietet MAXIMIN: πρῶτον μὲν εἰργεῖν ἡμᾶς

Dass in ruhigen Zeiten die Gemeinden sich Versammlungshäuser bauten, die lediglich gottesdienstlichen Zwecken geweiht waren, ist unzweifelhaft.¹⁾ LAMPRIDIUS, Vita Alexandri Severi (222—235) cap. 49 berichtet von einem Streite zwischen der christlichen Gemeinde und einem Weinschenken über einen Bauplatz; ALEXANDER SEVERUS habe den Streit zu gunsten der Christen geschlichtet, da es besser sei, einen Tempel als eine Schenke zu bauen.²⁾ Wenn ferner GALLIENUS i. J. 259 den Befehl erteilte, den Christen ihre in der Verfolgung beschlagnahmten Tempel (τόποι οἱ θρησκευόμενοι) zurückzugeben,³⁾ so bezeugt dies das Vorhandensein solcher Tempel, und es ist nicht unglaublich, wenn OPTATUS MILEV. berichtet, dass zur Zeit des DIOCLETIAN in Rom 40 und mehr christliche Kirchen gewesen seien;⁴⁾ damit übereinstimmend berichtet EUSEBIUS aus der Zeit vor der Diocletianischen Verfolgung, dass man sich nicht mehr mit den alten Gebäuden begnügt, sondern in allen Städten geräumige Kirchen von Grund aus neu erbaut habe.⁵⁾ Die Notiz ferner des LUCIUS CECILIUS⁶⁾ von der Zerstörung der Kirche in Nicomedia unter DIOCLETIAN ist bekannt. Nehmen wir endlich die Beschreibung hinzu, welche die Const. ap. 257⁷⁾ (aus dem 3. Jahrhundert) über die Einrichtung eines christlichen Versammlungshauses geben, so werden die Zeugnisse ziemlich vollzählig gesammelt sein. Hier wird das Haus als ἐπιμήκης, länglich, bezeichnet, ὅστις ἔοικε νηϊ, nach Osten gerichtet; an den östlichen beiden Seiten sind wie bei

τῆς ἐν τοῖς κοιμητηρίοις συνόδου διὰ προφάσεως πειράται (EUSEBIUS, h. e. IX 2, p. 422); für Rom hat natürlich dies Verbot keine Beweiskraft, und überdies wird das Wort Σύνοδος von der Zusammenkunft von Christen beim Begräbnis zu verstehen sein. Dass bei Begräbnissen und Anniversarien gottesdienstliche Feierlichkeiten im kleineren Kreise stattgefunden haben, wird von niemand geleugnet, und die Vorschrift Const. ap. 6 30 (p. 194 lin. 27 f.): ἀπαρτηρήτως (unbeobachtet) δὲ συναθροίζεσθε ἐν τοῖς κοιμητηρίοις, τὴν ἀνάγνωσιν τῶν ἱερῶν βιβλίων ποιούμενοι καὶ ψάλλοντες ὑπὲρ τῶν κεκοιμημένων μαρτύρων κτλ giebt davon einen unwidersprechlichen Beweis. Wohl bei Gelegenheit eines solchen Anniversarium erlitten der Bischof XISTUS II., sein Diakon LAURENTIUS und ausser diesem noch drei andere Diakonen den Märtyrertod (vgl. CYPRIAN, Ep. 39 3, 80, p. 583. 839 f.).

1) Die ältesten Zeugnisse für das Vorhandensein von bes. Kirchengebäuden sind: CLEMENS ALEX. Strom. VII 5 und HIPPOLYTUS Fragm. ed. LAGARDE, p. 149 — Beide Zeugnisse fallen in die Zeit um 202 p. Chr. Sodann: TERTULLIAN adv. VALENTIN. (205—208) c. 3: nostrae columbae etiam domus simplex, in editis semper et apertis et ad lucem. Amat figura Spiritus Sancti orientem, Christi figuram, p. 868 (vgl. R. SOHM, Kirchenrecht 1 [1891] 67 Anm. 1).

2) LAMPRIDIUS, Alexander Severus cap. 49 (rec. H. PETER² [1884], S. 285).

3) EUSEBIUS, h. e. VII 13 (p. 312).

4) OPTATUS MILEVITANUS, De schismate Donatist. II 4 (ed. C. ZIWSA [1893], S. 39 4).

5) EUSEBIUS, h. e. VIII 15 (p. 349).

6) LUCIUS CECILIUS, De mortibus persecutorum 12 (LACTANTI opera ed. FRID. FRITZSCHE II [1844], p. 256); vgl. EUSEBIUS, h. e. VIII 6 6 f. (p. 356 f.).

7) Const. ap. 2 57 (p. 84. 85).

einem Schiffe τὰ παστοφορεῖα, Zellen, in der Mitte der Thron des Bischofs, in den Zellen die Sitze für das Presbyterium; die Diakonen stehen daneben, leichtgekleidet, Matrosen ähnlich, in dem Hauptraum des Hauses sitzen Männer und Frauen auf gesonderten Plätzen. In der Mitte hat auf erhöhtem Podium der Anagnost oder Lektor seinen Platz, neben ihm der Psalmensänger, dem die Gemeinde die Akrostichien nachsingt. Unter dem Bilde eines Schiffes — als Symbol der rettenden Arche Noahs und des Schiffleins Petri, daher der technische Ausdruck „Schiff der Kirche“ von seiner länglichen Gestalt — haben wir die altchristliche Langhaus-Basilika vor uns, und es ist demnach nicht unwahrscheinlich, dass die christlichen Kirchen bereits vor KONSTANTIN öfter solche Basiliken gewesen sind¹⁾. Eine gemeinsame Bezeichnung des christlichen Kirchengebäudes, die eine Beziehung auf die bauliche Gestalt hatte, gab es begreiflicherweise vor KONSTANTIN nicht; eine Reihe anderer Namen ohne solche Beziehung kamen dagegen vielfach vor: Versammlungsort (Ecclesia), Haus der Brüder, des Heils, der Taube (so bei TERTULLIAN), besonders Haus des Herrn, Dominicum, κυριακόν, κυριακή. Die Bezeichnung Templum wird noch um die Mitte des 3. Jahrhunderts von ZENO abgelehnt (*tibi ecclesia, illi adeunda sunt templa*),²⁾, dagegen bei AMBROSIIUS, wahrscheinlich schon früher, ohne Anstoss zur Bezeichnung gottesdienstlicher Gebäude der Christen angewendet.

§ 54. Die altchristliche Basilika.

Woher die altchristliche Basilika ihren Namen erhalten habe, ist noch immer nicht mit Sicherheit ermittelt. Die Angabe des ISIDORIUS HISPAL. († 636), dass wie ehemals die Paläste der Könige diesen Namen führten, so jetzt die Tempel der Christen, weit dort Gott, dem βασιλεὺς Aller, Gottesdienst und Opfer dargebracht werden,³⁾ ist augenscheinlich eine nachträgliche symbolische Deutung des Namens, die über den Ursprung nichts aussagt. In demselben Sinne wird übrigens das Wort in der mittelalterlichen Latinität ohne alle Beziehung auf die Bauform schlechthin für Gotteshaus gebraucht; der Aachener Dom wird so genannt, und selbst auf unscheinbare Bauten, sogar auf elende Holzkirchen, wird der Name übertragen.⁴⁾ Mehr Wahrscheinlichkeit hat die Ansicht, die auf die Bemerkung des AMMIANUS MARCELLINUS († 400)⁵⁾, dass die

1) Vgl. auch EUSEBIUS, h. e. VI 43 ed. maior HEINICHEN II (1829), p. 273 not. 19.

2) ZENO, Tractat. V 8 bei MIGNE P. L. II 308.

3) ISIDORUS HISPAL., Etymologiae seu Origines XV 4 11 (MIGNE, P. L. 82 545), Basilicae prius vocabantur regum habitacula, unde et nomen habent, nam βασιλεὺς rex et basilicae regiae habitationes; nunc autem ideo divini . . . templa basilicae nominantur, quia regi ibi omnium, deo, cultus et sacrificia offeruntur.

4) H. OTTE, Handbuch der kirchlichen Kunst-Archäologie⁵ 2 (1885), S. 9.

5) AMMIANUS MARCELLINUS, Rerum gest. lib. XXVII 3 13 (ed. V. GARDTHAUSEN II [1875], S. 100).

Prunksäle reicher Leute den Namen Basilicae führten, sich stützt, dass die Christen solche Säle in den Palästen reicher Brüder zu ihren Versammlungen benutzten und daher den Namen auf ihre Kirchen übertrugen. Die Etymologie scheint der Ansicht günstig zu sein; denn zu basilica ist porticus zu ergänzen und die Bedeutung ist „Prachthalle“. Allein die Bezeichnung Basilica für christliche Kirchengebäude ist bereits in der Zeit KONSTANTINS zum Terminus technicus für eine bestimmte bauliche Form geworden; wenn es auch nicht an Beweisen fehlt, dass auch Kirchengebäude in polygoner oder kreisartiger Grundform mit demselben Namen in der Volkssprache bezeichnet wurden, so war der bautechnische Ausdruck Basilica doch ausschliesslich die Bezeichnung für die s. g. Langhaus-Basilika, die der äussern Gestalt nach dem gewöhnlichen Typus der Markt- und Gerichtsbasiliken ähnlich, wenn nicht gleichförmig war. Nehmen wir hinzu, dass, wie z. B. aus der Dankepistel des AUSONIUS an den Kaiser GRATIAN für die Verleihung der Konsulatswürde vom Jahre 367 hervorgeht,¹⁾ öfter Gerichtsbasiliken den Christen zum gottesdienstlichen Gebrauch überwiesen wurden, so wird wohl kaum ein Zweifel sein, dass der Name des christlichen Kirchengebäudes Basilica von den Profanbauten der Markt- und Gerichtsbasiliken entlehnt war.

Freilich ist damit die Frage noch nicht entschieden, woher die Gestalt der althechristlichen Langhaus-Basilika ihren Ursprung hat. Die Fachleute vertreten auch in der Beantwortung dieser Frage verschiedene Ansichten. 1. CHR. K. JOS. V. BUNSEN vertrat und begründete in seiner Schrift: *Die Basiliken des christlichen Rom* 1846 die bereits im 15. Jahrh. von dem Florentiner L. B. ALBERTI verfochtene Ansicht, dass die christliche Basilika eine Nachbildung der alten römischen Gerichts- und Marktbasilika sei. 2. Dem widersprach ZESTERMANN in seiner Schrift *De basilicis* 1847, welcher er in demselben Jahre eine erweiterte deutsche Ausgabe folgen liess: Die antiken und christlichen Basiliken nach ihrer Entstehung, Ausbildung und Beziehung zu einander dargestellt. ZESTERMANN tritt für die Meinung ein, die christliche Basilika sei eine ursprüngliche Schöpfung christlicher Kunst. 3. FR. X. KRAUS schliesst sich der Meinung MARTIGNYS in seinem *Dictionnaire des antiquités chrét.* 1865 an: sie sei eine Komposition aus der antiken Gerichtshalle und der s. g. Katakombenkapelle. 4. LÜBKE: *Grundriss der Kunstgeschichte* ⁸ I, S. 242 meint in der Komposition der antiken Gerichtshalle und des römischen Wohnhauses das Richtige gefunden zu haben, während 5. WEINGÄRTNER: *Ursprung und Entwicklung des christlichen Kirchengebäudes* 1858 sich für die Komposition aus heidnischem Tempel und römischem Wohnhaus

1) D. MAGNI AUSONII BURDIGALENSIS Opera. Ex editione in usum Delphini (Mannheim 1782), p. 335: basilica olim negotiis plena, nunc votis, votisque pro tua salute susceptis.

entscheidet. 6. und 7. sprachen gleichzeitig V. SCHULTZE (Christliches Kunstblatt 1882) und DEHIO (Berichte der Hist. Klasse der königl. bayr. Akademie der Wiss. 1882 II) sich für die Herleitung aus dem antiken Wohnhaus aus, jedoch mit dem Unterschied, dass V. SCHULTZE auf das Peristylum, DEHIO auf das Atrium und Tablinum des antiken Wohnhauses zurückgeht. Dem Resultat der Forschungen v. BUNSENS haben sich angeschlossen unter anderen CL. BROCKHAUS (Art. Baukunst, christliche, in RE² II, S. 135—157), und mit Begründung durch reichen wissenschaftlichen Apparat KONR. LANGE: Haus und Halle 1885. Die Differenzen dieser Forscher, ob vorzugsweise die Gerichts- oder die Marktbasilika die Ausgangsform sei, mögen unerörtert bleiben.

Bei der auch uns wahrscheinlichen Annahme des Ursprungs der kirchlichen Basilika aus der Gerichtsbasilika der Alten ist zweierlei nicht ausser acht zu lassen: 1. es gab verschiedenartige äussere Formen der Basilika schon im alten Rom; für die kirchlichen Zwecke waren nicht alle gleich tauglich; so wurden die passendsten ausgewählt; 2. aber auch diese blieben keineswegs unverändert, sie wurden dem kirchlichen Zweck gemäss umgestaltet; eine diesem entsprechende Form der inneren Einrichtung des Versammlungshauses hatte sich jedoch längst im Anschluss an das Atrium und Tablinum des Wohnhauses der Alten fest gebildet, und diese Form war massgebend auch für die kirchliche Basilika.

Vor der kirchlichen Basilika befand sich gewöhnlich ein Vorhof (Aula, Vestibulum, *πρόναος, πρόναον*), meist von einem Säulengang umgeben, unbedeckt, in dessen Mitte ein Brunnen (*Κάνθαρος, Κρήνη, Φρέαρ, Χέρυβον, Λουτήρ* u. s. w.) zur Reinigung der Hände und des Angesichts. Hier oder in dem sich anschliessenden Portikus war im Morgenland der stete Aufenthalt der Exkommunizierten, *Προσκληστοντες* genannt, im 4. Jahrh. von BASILIUS bezeugt. Von dem Pronaos führten Thüren, deren Zahl meistens nach der Anzahl der Schiffe der Basilika sich richtete, in das Innere hinein. Bisweilen gelangt man durch die Thür in einen entweder architektonisch ausgebildeten oder durch Schranken, bezw. Vorhänge abgetrennten Raum, *Νάρθηξ* = Rohr genannt, nicht mit Beziehung auf die Züchtigung der Pönitenten (SCHNAASE), sondern auf seine Form, vielleicht auch von dem medizinischen Terminus *technicus* = Arzneikasten. Hier war der Ort für die nichtexkommunizierten Pönitenten, für die diesen gleich behandelten Katechumenen, für Pilger und Fremde. Den Narthex durchschreitend gelangt man in die Schiffe der Kirche, deren meistens drei, öfter auch fünf sind, das Mittelschiff an beiden Seiten durch eine gleiche Zahl von Seitenschiffen flankiert, die südlich gelegenen für die männlichen Glieder der Gemeinde, die nördlich gelegenen für die weiblichen. Hervorragend ist der Chor, für den Chorgesang der Priester bestimmt; er befindet sich entweder im Mittelschiff, von einer niedrigen Mauer umgeben (so in Rom),

oder in der Apsis, oder innerhalb der unmittelbar vor der Apsis angebrachten in das Mittelschiff bzw. Querschiff hervortretenden Schranken. Mit dem Chor sind stets ein oder zwei Ambonen (*Ἀμβων* von *ἀναβαίνειν*) oder Kanzeln verbunden, die nördliche für Verlesung des Evangeliums, die südliche für Verlesung der Epistel. Ist nur ein Ambon da, so wird oben das Evangelium, tiefer auf den Stufen die Epistel verlesen. Dem Langhaus liegt nach der Apsis zu in den meisten Fällen ein Querschiff (Trennungsraum zwischen der Priesterschaft und dem Volk) vor, welches entweder über die Fluchtlinien des Langhauses hinaustritt, oder in ihnen verbleibt. Die Apsis nebst den im Querschiff mit derselben verbundenen Teilen ist das Sanctuarium, Tribunal, *Βῆμα*, von der Kirche durch eine Schranke (Cancelli) gesondert; von den Stufen aus wird der Gemeinde das Hl. Mahl gespendet; durch die Thür der Schranken das Sanctuarium zu betreten, ist nur den Priestern gestattet. Hinter den Schranken steht der Altar, an der hinteren Wand der Apsis der Thron des Bischofs, an dessen beiden Seiten die Presbyter ihre Sitze hatten. So lange es üblich war, dass der Bischof von seinem *Θρόνος* aus zur Versammlung redete, war der Altar ein tragbarer hölzerner Tisch; als später der Bischof von den Cancellis aus predigte, ging man zu einem feststehenden gemauerten Altar über, der über dem in einer kleinen Wölbung (Krypta) befindlichen Märtyrergabe sich erhob und oft mit einem von vier Säulen getragenen Baldachin überdacht war; genauer: die Umwandlung des Altars war der Grund, dass der Bischof bei der Predigt seinen *Θρόνος* verliess. Neben der Apsis auch an beiden Seiten in der Verlängerung der Nebenschiffe hatten die Diakonen oft ihre Gemächer (Diaconica) zur Aufbewahrung der Geräte, der Paramente, der Priesterkleidung. Am Ende der Seitenschiffe vor den Stufen des Sanctuariums waren Plätze einerseits für Mönche und vornehme Männer (Senatorium), anderseits für Nonnen und vornehme Frauen (Matronaeum) reserviert. Demnach sehen wir in der Basilika die Stufen der christlichen Würde räumlich dargestellt. Draussen sind die Exkommunizierten, im Narthex die Pönitenten und Katechumenen, im Schiff der Kirche die Gläubigen, im Querschiff südlich das Senatorium für vornehme Christen und Mönche, nördlich das Matroneum für vornehme Christenfrauen und Nonnen, im Sanctuarium die Priester, an der hintersten Wand der Bischof auf seinem Thron.

Bis Mitte des 5. Jahrhunderts war ohne Ausnahme der Eingang (das Antlitz) der Kirche im Osten, die Apsis mit dem Sanctuarium im Westen gelegen; so die ehemalige Basilika S. Peter, ebenso S. Giovanni in Laterano, Sta Maria Maggiore in Rom. Für das gesammte Altertum waren in dieser Beziehung *Στοιχεῖα τοῦ κόσμου*, Naturreligion, Sonnenkultus, massgebend; der Betende wandte sein Antlitz der aufgehenden Sonne zu. Daher waren in den Tempeln des heidnischen Rom die Statuen der Götter an der östlichen Seite aufgestellt, so dass der

vor ihnen Opfernde und Betende nach Osten schaute; daher war das Antlitz des Salomonischen Tempels, des Gebetshauses, nach Analogie des phönizischen Sonnentempels nach Osten gerichtet. Diese auf der Stufe der Naturreligion entstandene Sitte behielten die Christen, weil sie allgemein üblich war, bei; der betende Christ wandte sich stets dem Aufgang der Sonne zu ¹⁾, und deshalb musste auch das christliche Haus des Gebetes sein Antlitz, seinen Eingang, nach Osten haben. Bevor die Christen das Kirchengebäude betraten, verrichteten sie nach Osten gewendet ihre Gebete; in die Kirche eingetreten wandten sie beim Gemeindegebet dem vorbetenden Priester den Rücken zu, und der Priester sprach die Gebete über ihren Rücken nach dem Eingang der Kirche hin.

Noch im 13. Jahrhundert berichtet der Bischof DURANDUS dies als eine Eigentümlichkeit vieler Kirchen, besonders in der Stadt Rom, dass niemals der Priester beim Gottesdienst sich umwende, dass er stets zum Volke gewendet sein Amt verrichte.²⁾ Sehr früh machte sich freilich das Bedürfnis geltend, der heidnisch-christlichen Sitte, nach Osten gewendet zu beten, ein tieferes Motiv unterzulegen; die Orientalen ergetzen sich gern an dem Gedanken, dass ja im Osten das Paradies gelegen habe, und dass der Gebetsrichtung nach Osten das Verlangen nach dem verlorenen Paradiese zu grunde liege;³⁾ die Occidentalen vermuteten im Westen den Teufel und sahen in der Gebetsrichtung nach Osten einen Pakt mit der Sonne der Gerechtigkeit und das Versprechen, ihr zu dienen.⁴⁾

Derartige Deutungen, die, wie leicht verständlich ist, in zahlreichen Variationen vermehrt wurden, begünstigten die Neigung, sich über den naturalistischen Ursprung der Sitte hinwegzutäuschen und sie mit einem christlich-religiösen Nimbus zu umgeben. Dass der betende Christ und die betende Gemeinde nach Osten schauen musste, blieb Grundsatz, auch als aus praktischen und theoretischen Gründen die Richtung der Kirchen verändert wurde. Praktisch wurde es als Misstand empfunden, dass die Gemeinde beim Gebet sich umwendete und der Priester im Rücken

1) TERTULLIAN, Apolog. 16 (p. 91): Denique inde suspicio, quod innouerit nos ad orientis regionem precari. Sed et plerique vestrum adfectione aliquando et caelestia adorandi ad solis ortum labia vibratis. — Ad nationes I 13 (p. 173). — AUGUSTIN, De sermone Domini in monte secundum Matthaeum II 18: Cuius rei significandae gratia cum ad orationem stamus, ad orientem convertimur . . . ut admoveatur animus ad naturam excellentiorem se convertere, i. e. ad Deum (MIGNE, P. L. 34 1229).

2) DURANDUS, Rationale V 2 57 (ed. Venetiis 1609, fol. 145 col. 4): In ecclesiis vero ostia ab oriente habentibus, ut Romae, nulla est in salutatione necessaria conversio, sacerdos in illis celebrans semper ad populum stat conversus.

3) So Const. ap. 2 57 (p. 87). — GREGOR NYSS., De precatione, oratio 5 (ed. G. KRABINGER [1840], p. 102). — BASILIUS M., De Spiritu Sancto 27 (MIGNE, P. Gr. 32 188).

4) HIERONYMUS, Comment. in Amos Cap. 6: In mysteriis primum renuntiamus ei, qui in occidente est, et sic versi in orientem pactum inimus cum sole iustitiae et ei servituros nos esse promittimus (MIGNE, P. L. 25 1068).

der Versammlung funktionirte; theoretisch war nach und nach eine starke Überschätzung des eucharistischen Opfers und des Altares eingetreten, und beiderlei Gründe waren die Veranlassung, dass von der Mitte des 5. Jahrhunderts an die Kirchengebäude orientiert wurden, und der Altar bestimmte die Orientierungslinie —, d. h. dass der Eingang der Kirche in den Westen, der Altar in den Osten verlegt wurde. Die versammelte Gemeinde behielt nun auch während des Gebetes ihre nach Osten gerichtete Stellung bei, aber der Priester, der bei der Anrede an die Gemeinde dem Altare den Rücken zuwendete, wendete wie die Gemeinde beim Gebet sich dem Altare zu, so dass er von der Gemeinde abgewendet das Gebet sprach. So ist es bekanntlich bis heute in der römischen Kirche geblieben, und dieselbe Sitte ist von der römischen Kirche auch in die lutherische Gottesdienstordnung übergegangen. Jene Deutungen, welche die Sitte rechtfertigen sollten, haben freilich bald, besonders entscheidend seit der Einführung der Fronleichnamtsfeier im 13. Jahrhundert, einer andern Rechtfertigung platzgemacht. Es ist der im Sakrament des Altares leiblich gegenwärtige Jesus Christus, dem das Angesicht der betenden Gemeinde und des betenden Priesters sich zuwendet und sachgemäss sich zuwenden muss. Gegen diesen Grund ist in der römischen Kirche der ursprüngliche die Himmelsrichtung hervorhebende Grund gänzlich zurückgetreten; in doppelchörigen Kirchen steht der eine Altar im Westen, der andere im Osten, und an beiden Altären wird Messe gelesen, so dass das Antlitz der Betenden sich das eine Mal nach Osten, das andere Mal nach Westen kehrt. In manchen Kirchen, z. B. im Dom zu Speier, steht ein Doppelaltar am Fusse des Apsis; an der östlichen Seite des Altaars kommunizieren die Priester, an der westlichen Seite die Gemeindeglieder; bei der Messe für die Priester wendet sich der Funktionierende nach Westen zu dem Corpus Christi, bei der Messe für die Gemeindeglieder nach Osten, weil an der westlichen Seite des Doppelaltars die geweihte Hostie sich findet. — Doch zurück zu der baulichen Einrichtung der Basilika.

Die Säulen, welche die Schiffe von einander scheiden, wurden meistens älteren Gebäuden der heidnischen Zeit entnommen. Im 4. Jahrhundert, als das Material dazu in heidnischen Tempeln reichlich vorhanden war, wählte man die zu verwendenden Säulen sorgfältig aus, um eine Einheitlichkeit des Baues herzustellen. Als die heidnischen Tempel seltener, das Bedürfnis nach christlichen Bauten grösser wurde, konnte man nicht mehr wählerisch sein; so wurde der Bau der Kirchen nachlässiger, man nahm Säulen aus verschiedenem Material, mit und ohne Kanneluren in bunter Mischung, zu lange Säulen wurden abgeschnitten oder in den Fussboden eingegraben, zu kurzen schob man eine um so höhere Basis unter. — Das Mittelschiff der Basilika ragt hoch hervor, es ist mehr als doppelt so hoch wie die Seitenschiffe;

aber überall sind schwache Mauern, daher ist es ohne Überwölbung mit gerader Balkenlage überdeckt, zwischen den Balken entweder Tafelwerk, oder auch Öffnungen, so das nach OPTATUS MILEV. De schism. Donat. II, 18 ¹⁾ die Schismatiker das Dach besteigen und mit Schindeln Leute aus der versammelten Gemeinde am Altar töten konnten. In den die Seitenschiffe überragenden Mauern des Mittelschiffes (Obergaden) finden sich grosse mit durchbrochenen Marmorplatten oder Glas gefüllte Fenster; die Mauern ruhen auf den durch Bögen oder gerades Gebälk (Architrav) verbundenen Säulen, welche die Seitenschiffe vom Mittelschiff trennen. Das Mittelschiff schliesst mit zwei Säulen ab, die mit den Ecken der Apsis ein Rechteck, die s. g. Vierung, bilden. An den Wänden des Obergadens (im Mittelschiff und Querschiff), an dem Schwibbogen, der das Altarhaus von der Vierung scheidet und den Eingang in das Sanktuarium bildet (Fronbogen oder Triumphbogen, Arcus triumphalis genannt, weil er mit einer Darstellung des triumphierenden Erlösers geschmückt zu sein pflegt), und in der Apsis selbst ist ein reicher Schmuck von Malerei und Mosaik angebracht, heilige Gestalten und heil. Geschichten auf blauem oder goldenem Grunde. Jenseit des Querschiffes setzen die Seitenschiffe oft in Seitenapsiden sich fort; über den Seitenschiffen sind (jedoch fast nur im Orient) Emporen angebracht, wodurch bedingt ist, dass die Pultdächer der Seitenschiffe höher angelegt werden. Übrigens ist bereits unter KONSTANTIN die Basilika architektonisch völlig ausgebildet worden. In der Zeit des KONSTANTIN wurde die fünfschiffige Peterskirche in Rom, mit geradem Gebälk, mit stark hervortretendem Querschiff und halbrunder Apsis gebaut; sie wurde im 16. Jahrhundert (1507) abgebrochen, um dem Renaissancebau der jetzigen Peterskirche platz zu machen. Auch die Laterankirche wurde in dieser Zeit errichtet, im 10. Jahrhundert durch Papst SERGIUS III. erweitert. Ebenso ist bald nach KONSTANTIN die fünfschiffige Paulskirche erbaut; sie wurde unter THEODOSIUS durch einen grösseren und schöneren Bau ersetzt; es ist dieselbe Kirche, welche 1823 abbrannte und leider wenig stilgemäss nach dem Brande erneuert wurde.

§ 55. Der byzantinische Stil.

Wie die Basilica forensis für die äussere Gestalt der kirchlichen Basilika das Vorbild war, so die zahlreichen römischen Centralbauten für die kirchlichen Rund- und Polygon-Bauten. Diese traten zuerst in kleinen Grabkapellen auf den Gräbern der Märtyrer auf, sodann in Baptisterien (Taufkapellen, gleichnamig mit dem Gemach in den Thermen), mit dem Taufbecken in der Mitte, vielfach von einem Zeltdach überdeckt. Nach demselben Plan

1) MIGNE, P. L. 11 969.

wurden schon zu KONSTANTINS Zeit grössere Kirchen errichtet, so Sta. Costanza an der Via Nomentana vor Rom, S. Georg in Thessalonich, vielleicht auch das Baptisterium der Laterankirche in Rom, Sta. Maria Rotonda zu Nocera bei Neapel und im 5. Jahrhundert S. Stefano Rotondo. Die morgenländische Bauart unterschied sich längere Zeit nicht von der abendländischen. KONSTANTIN selbst baute in Byzanz rechteckig längliche Kirchen (*Δρομικά*), — so die alte Sophienkirche, die Kirche des hl. Agathonikus und des hl. Acacius. Die von 311—322 von PAULINUS erbaute Kirche zu Tyrus war eine Basilika, und neben der Rotunde über dem hl. Grabe in Jerusalem erhob sich eine weiträumige fünfschiffige Basilika mit Emporen; auch die Marienkirche in Bethlehem ist eine Basilika, deren Querschiff mit Apsiden versehen ist. Namentlich auch die reichen Ruinen im mittleren Syrien zeigen den römischen Stil. Die Kirchen sind meist Basiliken, dreischiffig, in einfacher Form.

Den Übergang zum rein byzantinischen Stil bilden die Bauten in Ravenna. In der ersten Hälfte des 5. Jahrhunderts erhebt sich ein Central- und Kuppelbau in dem Baptisterium von S. Giovanni in Fonte, im 6. Jahrhundert (526—547) das von mächtiger Kuppel überwölbte Oktogon der Kirche S. Vitale in Ravenna. S. Vitale hat vielleicht den Grundriss zu dem von KARL D. GR. 796—804 erbauten Münster in Aachen geliefert. Da die reine Rotunde und das reine Polygon für den christlichen Kultus sich nicht eigneten, weil beides nicht auf den Altar hinführte, so wurde der Bau oft mit einem oder mehreren Ausbauten versehen, woraus sich das später vorherrschende griechische Kreuz im Grundriss entwickelte. Die Ausbauten wurden ebenfalls, wie das Hauptgebäude, mit Halb-, später mit Vollkuppeln überdeckt, durch grössere und kleinere Wandnischen vermehrt, und ein ganzes System von Kuppeln entstand. Jede Kuppel wirkt centralisierend, aber eine Menge von Centren war vorhanden, aus denen nur der Chor decentralisierend hervortrat. Im Innern sind die byzantinischen Bauwerke noch reicher als die altchristlichen überladen mit Malereien, Mosaiken und buntem Marmorschmuck. Das prächtigste Bauwerk byzantinischer Architektur ist die Hagia Sophia in Konstantinopel. Sie wurde von JUSTINIAN, nachdem die von KONSTANTIN erbaute Sophienkirche 532 durch Brand zerstört worden war, 532—537 erbaut; bald wurde sie durch Erdbeben teilweise stark beschädigt, aber mit grossem Aufwand von JUSTINIAN wiederhergestellt. Die Türken haben sie durch den Anbau von vier Minarets verunziert, aber die kostbaren Mosaiken im Innern nur bedeckt. Die Hauptkuppel ist durch ihre flache Konstruktion (etwa 33 m im Durchmesser, 54 m Höhe) ein Wunder der Architektur; eine Menge von Halbkuppeln umgiebt das Centrum, aber bei aller Pracht ist der Eindruck nicht einheitlich, er ist verwirrend. Der nachjustinianische byzantinische Kirchenbau zeichnet sich durch die Menge

von Kuppeln und durch den cylindrischen Unterbau derselben (Trommel) aus. Eine Abart ist der russische Stil. Die Kuppeln treten massenhaft auf und nehmen durch tatarische Einflüsse eine gewundene Form an; besonders beliebt ist die Zwiebel-, dann die Herz- und Lindenblattkuppel. Die höchste Ausbildung des russischen Stils mit ungemessener Überladenheit zeigt die Kirche Wassili Blashenni in Moskau.

§ 56. Der romanische Stil.

Der romanische Stil löste im Abendland um die Mitte des 10. Jahrhunderts die (Langhaus-) Basilika ab; er herrschte in Deutschland bis gegen die Mitte des 13. Jahrhunderts. Aus der Basilika hervorgegangen, unterscheidet er sich von ihr in einzelnen hauptsächlich im Chore und in der Vorderseite (Façade). Im Chore sagen wir; denn Chor und Sanktuarium ist im romanischen Stil dasselbe, während die Basilika dem Chore noch keinen bestimmten Platz anwies. Wie bei der Basilika wird auch in der romanischen Kirche das Mittelschiff an beiden Seiten durch je ein oder — jedoch selten — zwei Seitenschiffe flankiert. Die Seitenschiffe haben genau die halbe Breite des Mittelschiffs, und die Pfeiler, welche sie vom Mittelschiff trennen, sind von einander in dem Breitenmass der Seitenschiffe entfernt. Ist also z.B. das Mittelschiff 8 m breit, so sind die Seitenschiffe je 4 m breit, und die die Seitenschiffe vom Mittelschiff trennenden Stützen stehen je 4 m aus einander. In den Kirchen romanischen Stils in Italien sind die Säulen vorherrschend, in Deutschland die Pfeiler; eine Ausnahme bilden die von Hirsau ausgehenden (Säulen) und die sächsischen Bauten (Stützenwechsel). Das Querschiff ist von der romanischen Kirche unabtrennlich; es ragt meistens über die Seitenmauern hinaus. Die Vierung, deren vier mächtige Pfeiler durch Gurtbögen verbunden sind, wird meistens zum Chorraum oder Presbyterium, das sich bis zu 20 und mehr Stufen über dem Estrich erhebt, hinzugezogen, so dass der Aufstieg zum Chore innerhalb des Querschiffes oder diesseit desselben, im Mittelschiff, beginnt. Der Chor selbst ist oft ein-, zwei- oder dreimal so lang, wie die Breite des Mittelschiffs und schliesst meistens mit einem Halbkreis (Concha) ab. Der Grund der Erhöhung des Chorraums ist darin zu suchen, dass die Krypta zu einer geräumigen Grabkapelle für die kirchlichen Würdenträger erweitert ist. Statt der einfachen Schranken errichtete man in Stifts- und Klosterkirchen zwischen Chor und Schiff, anscheinend jedoch nicht vor dem 13. Jahrhundert, quer durch die Kirche oft eine förmliche Emporkirche aus Stein oder Holz, die mehr oder weniger geräumig durch eine oder zwei enge Wendelstiegen vom Chor aus zugänglich und, von offenen Bögen getragen oder mit zwei Durchgängen versehen, gewöhnlich zur Vorlesung des Evangeliums bestimmt war und deshalb Lettner (Lectionarium, Lese-

pult) genannt wurde. Andere Namen, wie Odeum, Doxal, Singechor deuten darauf hin, dass sie zur Aufstellung von Sängerschören dienten, die mit Begleitung einer kleinen Orgel liturgische Gesänge (Doxologien) ausführten. Die Gestalten des Erlösers und der zwölf Apostel dienen öfter als bildnerischer Schmuck.¹⁾

Die Decke des älteren romanischen Baues war von Holzkonstruktion und flach; später wurden zuerst die Seitenschiffe, dann auch das Mittelschiff eingewölbt mit Halbtönen- und Tönen-, später mit Kreuzgewölben auf quadratischer Grundlage. Da das Mittelschiff die doppelte Breite des Seitenschiffes hat, so ist die Zahl der Kreuzgewölbe des Seitenschiffes doppelt so gross, wie die des Mittelschiffes. Über den Seitenschiffen erheben sich mitunter Emporen mit Säulen. In den Seitenmauern befinden sich zwei Reihen von Fenstern; die Fenster der unteren Reihe sind kleiner als die der oberen und erhellen die Seitenschiffe, während die grösseren vom Obergaden aus dem Mittelschiff Licht gewähren. Ein halbkreisförmiger Rundbogen schliesst jedes Fenster nach oben ab.

Die Vorderseite des romanischen Baues ist von der der Basilika am meisten abweichend. Das Atrium der Basilika vor dem Gebäude ist vielfach zur Vorhalle, Paradies genannt, innerhalb des Portals geworden; der Kantharus des Atrium hat sich in ein Weihwasserbecken im Paradiese gewandelt, und die Waschung ist zur Benetzung mit dem Kreuzeszeichen zusammengeschrumpft. Alle romanischen Kirchen sind genau orientiert, so dass der Chor im Osten, das Hauptportal im Westen sich befindet. Eine Ausnahme machen nur die doppelchörigen Kirchen; ein zweiter Chor liegt im Westen dem östlichen gegenüber; ein zweites Querschiff scheidet den westlichen Chor vom Mittelschiff, wie der östliche durch ein Querschiff vom Mittelschiff getrennt ist; westliche Portale sind dadurch unmöglich geworden, die Eingänge sind seitwärts verlegt. Die einschörigen Kirchen haben meist ein im Westen vor dem Mittelschiff liegendes Hauptportal, die Seitenschiffe sind oft ohne besondere Eingänge. Eine Mehrzahl von Türmen schmückt den romanischen Bau, an der Westfront, auf den Vierungen, in den Ecken, welche die Querschiffe mit dem Langhause bilden. Das Hauptportal, weit einsetzend, verengt sich nach der Kirche zu; die Seiten desselben sind oft durch Einschnitte von oben nach unten gezackt, und Säulchen mit Statuetten sind in den Einschnitten angebracht. Der Eingang selbst ist gedrückt und eng, oben durch einen horizontalen Balken überdeckt. Über diesem ist ein s.g. Bogenfeld angebracht, mit einem Reliefbild oder mit farbiger Malerei verziert. Oft findet sich auch eine grosse Rosette zwischen dem Portal und dem Giebel. Der Eindruck eines romanischen Baues ist der einer festen ruhigen Masse; durch die Tönen-

1) H. OTTE a. a. O. 1 50 f.

konstruktion der Gewölbe, welche einen gleichmässigen Seitenschub auf die Seitenmauern bewirken, war es geboten, die Mauern in gleichmässiger Stärke aufzuführen und sie so wenig wie möglich durch eingebrochene Fenster zu schwächen. Da wegen des Druckes der Gewölbe die Seitenmauern, je höher sie sind, auch desto stärker sein müssen, so ist die durch diese Verhältnisse gegebene Tendenz vorhanden, den gewölbten romanischen Bau niedrig aufzuführen. Daher kommt es, dass besonders ältere romanische Kirchen leicht etwas Gedrücktes und Beengendes haben; denn die massenhafte Verwendung des Materials in den Mauern und Gewölben wurde als charakteristisch beibehalten, auch als das Tonnengewölbe dem Kreuzgewölbe gewichen war. — Die hervorragendsten Bauwerke romanischen Stils sind die Dome zu Mainz, Speier, Worms, Osnabrück, Münster, Naumburg, Bamberg u. a.

Von dem eigentlichen romanischen Bau unterscheidet sich der den Übergang zur Gotik bildende spätromanische Bau, welcher in Deutschland den Zeitraum etwa von 1175 bis 1250 umfasst, 1. im allgemeinen dadurch, dass die vertikale Tendenz dem Bau Schlankheit zu verleihen sucht, und die Vorliebe obwaltet, malerisch zu gruppieren, z. B. durch Zusammenstellung von Türmen, durch reiche Anwendung des s. g. Triforium (einer Art Umgang unter den Fenstern des Obergadens) u. s. w.; 2. im besondern dadurch, dass die Rundbögen der romanischen Fenster mit Spitzbögen mehr oder weniger gleichmässig abwechseln, dass die Fenster öfter in dreigliedrigen Gruppen vereinigt sind dass statt des Rundbogens der s. g. Kleeblattbogen die obere Seite der Fenster abschliesst. Spätromanische Kirchen finden sich z. B. in Gelnhausen und allen voran in Limburg a. d. Lahn, dessen Dom, ein höchst merkwürdiges Gebäude, 1235 vollendet wurde.

§ 57. Der gotische Stil.

Der gotische Stil herrschte von etwa 1200 bis zum Eintritt der Renaissanceformen in den verschiedenen Ländern (in Italien im 14., in Deutschland und Frankreich im 16. Jahrhundert). Der Name bezeichnet nicht den lokalen Ursprung des Stils, so dass etwa gotisch = altdeutsch auf die Heimat desselben in Deutschland verwies. Nicht in Deutschland ist der gotische Stil aufgekommen, sondern im nordöstlichen Frankreich, wo zuerst die vertikale Tendenz des spätromanischen Stils zum „Spitzbogenstil“, wie der gotische Stil noch heute in Frankreich heisst, führte. Der Name ist wahrscheinlich ein Spottnamen, mit welchem die übermütige Renaissance den von ihr verachteten Stil bezeichnete. Das Charakteristische des gotischen Stils ist der Spitzbogen, nicht die Verwendung desselben überhaupt, die wir vielmehr bereits im 7. Jahrhundert vor Christo in lycischen Grabfakaden, sodann in den sarazenischen

Bauten besonders in Sicilien, in der deutschen Romanik aber seit etwa Mitte des 12. Jahrhunderts finden. Doch in allen diesen Bauten wird der Spitzbogen mehr dekorativ verwendet, während er in der Gotik das Grundgesetz der Gewölbekonstruktion ist. Aus der durchgeführten Anwendung des Spitzbogens ergibt sich, 1. dass alle Bögen, gleichgültig auf welcher rechteckigen Grundlage, zu beliebiger Höhe hinaufgeführt werden können. Während daher das romanische quadratische Gewölbefeld es bedingte, dass das Seitenschiff die doppelte Zahl der Gewölbe des Mittelschiffs erforderte, hat in der Gotik das Mittelschiff dieselbe Anzahl der Felder wie das Seitenschiff; 2. dass die Gotik gestattet, die Seitenschiffe in beliebiger Höhe und Breite zu konstruieren, während die Romanik an ein bestimmtes Mass, die Hälfte der Breite des Mittelschiffs, gebunden ist; 3. dass der Gewölbedruck nicht wie bei der Romanik ein gleichmässiger Seitenschub ist, sondern vertikalisierend nur durch die Gurtbögen ausgeübt wird. Daraus folgt, dass die gleichmässig starken Mauern der Romanik in Wegfall kommen; nur die Stützpunkte der Gurtbögen haben zu tragen. Daher werden starke Pfeiler in die Seitenmauern eingelassen, und diese Pfeiler werden nach aussen durch mächtige, nach oben terrassenförmig sich verjüngende Strebepfeiler verstärkt. Der Zwischenraum, welcher die Pfeiler trennt, hat nichts zu tragen, er kann demgemäss durch grosse Fenster ausgefüllt werden. Das die Seitenschiffe überragende Mittelschiff muss an den Stützpunkten der Gurtbögen in seinen Seitenmauern ebenfalls gestützt werden. Dies geschieht durch mächtige Strebebögen, welche auf die Pfeiler der Seitenmauern münden und, inwendig hohl, zugleich als Ablaufkanäle für das Regenwasser des Daches verwendet werden, welches sie durch vorstehende mit Tierköpfen geschmückte Röhren vom Kirchengebäude wegschleudern.

Trotz der kurzen Zeit der Herrschaft der Gotik unterscheidet man 1. die Frühgotik; sie erinnert an die Romanik durch die Stumpfheit der Spitzbögen; 2. die Hochgotik, welche die Tendenz hat, die Spitzbögen hinaufzuziehen, und dadurch den Eindruck der Erhabenheit, des Himmelanstrebens, erweckt; 3. die Spätgotik verpflanzte die Tendenz der Hochgotik auf die Seitenschiffe und führte diese gerne zur gleichen Höhe wie das Mittelschiff hinauf; so entstand die Hallenkirche.¹⁾

Der Chor der gotischen Kirche ist ähnlich dem der romanischen Kirche; allein die Apsis ist nicht wie dort rund, sondern bildet den fünf- oder siebenseitigen Abschluss einer acht- oder zwölfseitigen Grundform, so dass die Längsaxe der Kirche stets auf eine Wand (nicht auf eine Ecke) stösst. An gewisse romanische Bauten (Sachsens) er-

1) Die Hallenkirchen gehören fast ausschliesslich Deutschland an. Die ersten Versuche sind in der spätromanischen Periode in Westfalen, wohl kaum vor dem 13. Jahrhundert, gemacht. Das erste gotische Beispiel der Hallenkirche ist die Elisabethkirche in Marburg (1235—1283).

innern die Chorumgänge, welche sich öfter finden; eigentümlich sind die Chorkapellen, welche durch Bogenöffnungen in den Mauern des Chors zugänglich sind. Darin weicht der gotische Chor von dem romanischen wesentlich ab, dass er eine Krypta nicht kennt, demgemäss sich auch nur um wenige Stufen über dem Estrich der Kirche erhebt. Das Querschiff der gotischen Kirche tritt oft über die Seitenmauern heraus, bei fünfschiffigen Bauten wird es nicht selten dreischiffig konstruiert mit Portalen an den Giebelwänden. Die Weite der gotischen Kirche ist viel geringer als die der Basilika und der romanischen Kirche, die Höhe viel bedeutender; während z. B. das Mittelschiff der Basilika S. Paolo in Rom bei einer Breite von etwa 25 m eine Höhe von etwa 32 m hat, erhebt sich das Mittelschiff des Kölner Domes zu etwa 42 m Höhe bei einer Breite von nur 14 m. Nur (eckige) Pfeiler, nicht (runde) Säulen, finden in der gotischen Kirche Verwendung. Die freistehenden Pfeiler bestehen aus einem runden oder rechteckigen Kern; um diesen gruppieren sich normalerweise acht Dienste (halbrunde oder durch Auskehlungen anders profilierte Halbsäulen), unter ihnen vier starke (oder alte) zum Stützen der die Giebelfelder trennenden Gurten, und vier schwache (oder junge) Dienste für die Kreuzrippen. Die Ornamentik ist nicht so mannigfaltig wie bei der Romanik; während hier Motive aus der Pflanzenwelt sich mit Motiven aus der oft abenteuerlichsten Tierfabel verbinden, beschränkt sich die Ornamentik der gotischen Kirche auf das Blatt der Eiche, der Distel, des Epheu, der Rebe, der Rose u. dgl. Die Fenster stehen nicht wie bei der späteren Romanik in Gruppen, sondern ein grosses Fenster trennt die Wandpfeiler von einander; steinerne senkrechte Stäbe teilen das Fenster in Felder. Wandmalereien, wie in der Basilika und dem romanischen Bau, giebt es in der gotischen Kirche nicht, aber die hohen Fenster sind mit teilweise kostbarer Glasmalerei geschmückt, welche das grelle Licht angenehm dämpfen und ein dem Zweck der Kirche entsprechendes Halbdunkel verbreiten. Das Äussere der gotischen Kirche kennzeichnet die Schlankheit ihrer Formen und die charakteristischen massigen Strebepfeiler, welche mit Fialen (filiola, mittelfranzösisch: filliole = Töchterchen scil. der Haupttürme), d. h. Türmchen mit Kreuzblumen, gekrönt sind. Über den Fenstern und Thüren sind Schutzdächer, Wimperge genannt, angebracht (Wimperg = wintbrâ [Wind-Braue] = Wimper). Zwei hohe Türme, pyramidal achteckig mit mächtigen Strebepfeilern sich erhebend, mit schönen, bisweilen durchbrochenen, Helmen emporragend, stehen vor den Seitenschiffen. Das Portal, bzw. die Portale, sind schlank und weit, nicht wie bei den romanischen Kirchen gedrückt, reich gegliedert durch Säulchen und Statuen; ein Bogenfeld mit Reliefbild erhebt sich über dem Portal, wie bei der romanischen Kirche. Die Gefahr der Gotik liegt darin, dass das Einzelne sich leicht vordrängt, und dass darüber der Eindruck des

Ganzen, besonders im Chor, voll Unruhe wird. — In reiner Schönheit erhielt sich die Gotik bis 1350. Hauptbauwerke in Deutschland sind die Liebfrauenkirche in Trier von 1227—1244, die keusche reine Elisabethkirche in Marburg 1235—1283 erbaut; der Kölner Dom 1248—1880 von Meister GERHARD VON RILE nach dem Vorbild der Kathedrale von Amiens entworfen (fünfschiffig, etwa 170 m lang), seine Türme sind die zweithöchsten in Europa; sodann die Münster zu Freiburg und Strassburg, der Dom zu Halberstadt und das fünfschiffige protestantische Münster in Ulm, das der höchste Turm in Europa (161 m) ziert; die Restauration desselben wurde 1890 vollendet.

§ 58. Die Renaissance.

Die Renaissance machte von der zweiten Hälfte des 14. Jahrhunderts an in Italien der Herrschaft der Gotik und ihrem Ansehen ein rasches Ende; in Deutschland und Frankreich verdrängte sie die Gotik erst im 16. Jahrhundert. Der Grund für die Kürze ihrer Blütezeit ist nicht allein darin zu suchen, dass der von Italien ausgehende Humanismus (Renaissance) für die vor allem in Deutschland heimisch gewordene Gotik ein pietätvolles Verständnis nicht besass. Die Gotik selbst reizte dazu, sich nicht an ihr genügen zu lassen. Sie lässt dem schaffenden Geist und der künstlerischen Erfindung und Phantasie zu wenig Spielraum; alle Verhältnisse des gotischen Baues werden nach bestimmten Zahlenverhältnissen geregelt; ist das Grundverhältnis bestimmt, so ergeben sich die übrigen Verhältnisse fast von selbst. Daher die Erscheinung, dass abgesehen von dem Unterschied der Hochgotik und Spätgotik und abgesehen von besonders hervorragenden Einzelbauten, die gotischen Kirchen einander sehr ähnlich sehen; kennt man eine, so kennt man sehr viele andere auch. Wo nun vollends die Degeneration der Spätgotik mit dem himmelstürmenden und hochgesessenen Humanismus zusammentraf, war das Schicksal der Gotik besiegelt; mit Geringschätzung wurde sie beseitigt, und die durch sie allerdings beengend gewordene Fessel traditionellen Stils durchbrochen. Der Stil der Renaissance ist nur im allgemeinen zu definieren; negativ ist er die absolute Befreiung von der Knechtschaft und Gebundenheit jedes bis dahin gebräuchlichen Stils, positiv die Verwertung der unendlichen Fülle von Formen, zuerst in Italien der klassischen Antike, später in andern Ländern der Kombination von antiken Formen mit nationalen Neubildungen, im freisten Walten des Genius nur unter dem Gesichtspunkt der Schönheit und der Harmonie. Motive aus römischen Tempeln und aus der späteren römischen Kaiserzeit, die Vierungskuppel und das Tonnengewölbe als die am mächtigsten wirkenden architektonischen Elemente, — alles war dem genialen Renaissance-Meister brauchbares Mittel zum Zweck. In BRUNELLESCHI'S florentinischer Domkuppel

und in MICHELANGELOS St. Peter in Rom hat die Renaissance ihre grossartigsten Bauten geschaffen; aber wenn auch bei diesen Kirchen die Frage entsteht, ob die Genialität der Renaissance dem kirchlichen Charakter gerecht werde, so dass nicht nur die Künstlerseele befriedigt wird, sondern die gottesdienstlich feiernde Gemeinde durch die Architektur die der Erbauung günstige und sie vorbereitende Stimmung empfängt, wie viel mehr drängt sich die zweifelnde Frage auf bei minderwertigen Bauten, in denen der Genius eine bezwingende Macht nicht entfaltet. Auch die Renaissance erfuhr eine Degeneration; der Genius erlahmte, die nüchterne Prosa begann ihr Regiment. Der Barockstil, welcher nicht nur durch architektonische, sondern auch durch malerische Mittel zu wirken suchte, löst die Renaissance ab. Das Rococco, in Kirchen selten angewendet, bildet den Abschluss der Renaissance- und Barock-Entwicklung. Im Gegensatz dazu entwickelte sich der Kasernen- und kahlste Saalstil, von dem die Kirchenbauten in dem ersten Drittel des 19. Jahrhunderts Zeugnis geben.

II. Der Kultusraum in seinen einzelnen Teilen und heiligen Dingen. ¹⁾

§ 59. Das Wasserbecken.

Es kommen hier zunächst der Kantharus des Atrium und das Wasserbecken der Vorhalle in Betracht. Der symbolische Brauch der Waschung vor dem Nahen zur Gottheit ist allgemein religiöser Natur; die alten Ägypter und die Brahmanen, die arischen Völker, besonders die Germanen, die Griechen und die Römer haben diesen Brauch. Im Pronaos griechischer und römischer Tempel waren Gefässe (*Χείρυνβα*) mit Weihwasser (*Aqua lustralis*) aufgestellt; die Priester besprengten die Eintretenden, oder diese benetzten selbst sich mit dem hl. Wasser. Von den zahlreichen Waschungen und Reinigungen in Alttestamentlicher Religionsübung nach vorhergegangener Verunreinigung und als Vorbereitung zu hl. Handlungen berichten ausführlich die Handbücher über bibl. Archäologie. ²⁾ Bemerkenswert ist, dass die Priester vor ihrer Dienstleistung sich aus einem an dem Altar aufgestellten Wasserbecken Hände und Füsse reinigen mussten (*Ex* 30 17-21). In dem Qorân Sure V, 7 wird dem Muhammedaner geboten, vor jedem Gebet mit Wasser oder Sand

1) Litteratur: VAL. THALHOFER, Handbuch der katholischen Liturgik. 2 Bde. 1883 und 1890. — F. X. KRAUS, RE der christlichen Altertümer. 2 Bde. 1882 und 1886. — H. OTTE, Handbuch der kirchlichen Kunstarchäologie³. 2 Bde. 1883 und 1885. — HERZOG-PLITT-HAUCK, RE der protestantischen Theologie und Kirche². 18 Bde. 1877—1888.

2) Vgl. besonders ED. RIEHM, Handwörterbuch des biblischen Altertums (1884) 2 1274 f.

sich zu reinigen; vor jeder Moschee befindet sich zu dem Zweck ein Wasserbecken. Aus dieser allgemeinen religiösen Übung ist auch die Sitte ins Christentum übergegangen, vor dem Eintritt in die Kirche in dem Atrium der Basilika eine symbolische Waschung oder Besprengung vorzunehmen; dieses Wasser vor der Kirche ist nie geweiht worden, es fehlt sogar nicht an Zeugnissen, welche die symbolische Bedeutung der Waschung zu leugnen und diese nur aus dem Gesichtspunkt des Anstandes zu betrachten scheinen (CYRILL v. JERUS. Catech. mystag. V, 2).

Mit dem Eindringen des Heidentums in die Kirche im 4. Jahrhundert nahmen abergläubische Vorstellungen von der Wundermacht des geweihten Wassers überhand. Sie schlossen sich an das durch Gebet schon früh geweihte Taufwasser an; CYPRIAN schreibt: *Oportet mundari et sanctificari aquam prius a sacerdote, ut possit baptismo suo peccata hominis qui baptizatur abluere*,¹⁾ und das Conc. Carth. v. J. 256 verordnet: *aqua sacerdotis prece sanctificata abluat peccata*. Dem geweihten Wasser wurde die Kraft beigelegt zu heiligen, Dämonen zu vertreiben, dämonische Krankheiten zu heilen und die Gesundheit zu fördern²⁾. In dem heutigen römischen Ritual³⁾ der Benedictio Fontis (Taufstein) werden dem geweihten Taufwasser zauberische Kräfte zugeschrieben: *sit aqua regenerans, unda purificans, ut omnes hoc lavacro salutifero diluendi, operante in eis Spiritu Sancto, perfectae purgationis indulgentiam consequantur etc.* CHRYSOSTOMUS De baptismo Christi⁴⁾ erzählt, dass die Christen um Mitternacht des Epiphaniensfestes, weil Christus da getauft sei und die Natur des Wassers geheiligt habe, Wasser schöpften, um es zu Hause für Gesunde und Kranke zu verwenden; es gehe nie in Fäulnis über. Auch THEODORET und HIERONYMUS⁵⁾ erzählen wunderbare Dinge von der Kraft des geweihten Wassers zur Besiegung dämonischer Gewalten.

Mit der Verdrängung der Basilika durch die romanische Kirche wird der Brunnen des Vorhofs in die Kirche selbst verlegt und zum Weihwasserbecken gewandelt (im 9. Jahrhundert). Nicht unmittelbar an das durch Gebet geweihte Taufwasser, sondern an die seit dem 4. Jahrhundert nachweisbare zu bestimmten Zwecken vorgenommene Wasserweihe schliesst das Weihwasser an. Aus dem achten Buch der Const. ap. erfahren wir, dass vielfach Männer und Frauen Wasser und Öl zum Bischof brachten, um es für ihren häuslichen Bedarf weihen zu lassen; die Formel wird mitgeteilt, unter der die Weihung vom

1) CYPRIAN, Epist. 70 1 (p. 767).

2) EPIPHANIUS, Haeresis 30 4. 10 (ed. G. DINDORF II [1860], p. 94 6 f. 101 3 f.).

3) H. A. DANIEL, Codex liturg. 1 179 f.

4) CHRYSOSTOMUS, Hom. 23 in Epiph. de baptismo Christi (Opera ed. MORELL 1636, Tom. I, 278).

5) THEODORET, Ecclesiast. hist. V 21 (ed. VALESIIUS 1679, p. 226 f.). — HIERONYMUS, Vita S. Hilarionis Eremitae 20 (ed. VALLARSI² [1767] II, 1 20 f.).

Bischof unter Assistenz eines Presbyters und eines Diakonen, oder in Abwesenheit des Bischofs vom Presbyter unter Assistenz eines Diakonen vollzogen werden soll; vier zauberische Wirkungen werden dem geweihten Wasser oder Öl zugeschrieben: *δύναμις ὑγείας ἐμποητική, νόσων ἀπελαστική, δαιμόνων φυγαδευτική, πάσης ἐπιβουλῆς διωκτική*¹⁾ Es lag nahe, um fortwährende Belästigung der Priesterschaft zu vermeiden, dass nach und nach bestimmte Weihetage ausgesondert wurden, an denen die Segnung vorgenommen wurde; von einem Weihetag zum andern wird ein Vorrat geweihten Wassers in den Kirchen aufbewahrt sein, und als im 9. Jahrhundert der *Πρόναος* der Basilika mit seinem *Κένθαρος* dem Paradiese des romanischen Baues wich, da war die Zeit gekommen, Weihwasser als stetige Segensquelle dem gläubigen Volk bereit zu halten.

Seit demselben 9. Jahrhundert ist die Bereitung des Weihwassers vor der Sonntagsmesse verordnet, damit das Volk damit besprengt werde und in Gefässen davon mitnehmen könne, um das Vieh und den Acker, Speise und Trank damit zu besprengen. In der Scholastik vertritt THOMAS v. AQUIN die Ansicht von der Kraft des Weihwassers ex opere operante gegen die diabolischen Versuchungen und die lässlichen Sünden, während DUNS SCOTUS u. a. die übernatürliche und wunderthätige Kraft des Weihwassers ex opere operato betonen. Die heutige römische Kirche hat diese Doppeltheit der Anschauung beibehalten; der ästhetische Katholizismus steht auf seiten des THOMAS, der vulgäre Ultramontanismus auf seiten des SCOTUS. Das römische Ritual²⁾ ist durchaus scotisch und ultramontan: *Diebus Dominicis et quandocunque opus fuerit*, wird von einem Priester Salz und Wasser, jedes für sich, exorcisiert, dann im Namen der Dreieinigkeit gemischt und durch Gebet geweiht; dadurch werden Wasser und Salz der Gewalt des Teufels entzogen und empfangen die Kraft, Krankheiten zu heilen, Seele und Leib gesund zu machen, Menschen und Gebäude gegen dämonische Einflüsse zu schützen und sie des Hl. Geistes zu versichern, weil Gott seine Kraft in die Stoffe eingiesst. Sodann besprengt der Priester den Altar, sich selbst, die Kleriker (an den Sonntagen auch die Gemeinde) mit den Worten Ps 51 9, und die Gläubigen können in ihren Gefässen von dem Wasser mitnehmen zur Besprengung ihrer Kranken, Äcker, ihres Viehs u. s. w. Mit dem Weihwasser wird alles Mögliche besprengt: die Kerzen, Häuser, Neubauten, Ehebetten, Schiffe, Reisende, Kruzifixe, Grundsteine der Kirchen, Leichen und Särge u. s. w. Am St. Antoniustage, dem 17. Jan., wurden zu Rom bis vor kurzem vor der Thür des Klosters S. Antonio die Pferde und anderes Vieh gegen eine Geldabgabe mit Weihwasser besprengt und dadurch vor bösen Einflüssen gefeit, so noch

1) Const. ap. 8 28 (p. 266 f.).

2) H. A. DANIEL, Codex liturg. 1 385 f.

heute in Neapel und in ganz Calabrien. Die evangelische Kirche hat wohlgethan, solchem mehr als heidnischen Aberglauben von vornherein durch Ablehnung alles geweihten Wassers sich zu verschliessen.

§ 60. Kirchtürme und Kirchenglocken.¹⁾

Die enge Zusammengehörigkeit von Turm und Glocken, wie sie unsern Vorstellungen geläufig ist, ist nicht ursprünglich. Man hat die mit den Kirchengebäuden an der Westfront verbundenen Türme von den isoliert neben den Kirchengebäuden stehenden Türmen zu unterscheiden. Jene waren ursprünglich Treppengehäuse (Cochlearia), die namentlich in den morgenländischen Basiliken, die über den Seitenschiffen vielfach mit Emporen versehen waren, auf beiden Seiten des Eingangs angelegt und bis zur Höhe des Mittelschiffs hinaufgeführt wurden. Diese, die einzeln stehenden, waren ursprünglich Warttürme, die in Zeiten der Not als Zufluchtsorte dienten. Ihrem Gebrauchszweck entsprechend waren die Treppengehäuse oftmals eng und schmal, die Warttürme dagegen festungsartig angelegt. In Italien hat sich die Sitte, die Glockentürme isoliert neben der Kirche zu erbauen, erhalten, in Deutschland kommt die Sitte, abgesehen von vereinzelt und zufälligen Beispielen (in Halle a. S., Zerbst, Hersfeld u. a. O.), nur provinziell vor; durchgehends in Ostfriesland, Ostpreussen, Schwaben, Böhmen u. s. w. Irgend ein ideeller Zusammenhang mit den an der Vorderseite des Salomonischen Tempels befindlichen, den phönizischen Sonnensäulen nachgebildeten Säulen Jachin und Boas (I. Kön 7 15. 21) ist um so mehr abzuweisen, als ihre Verbindung mit dem Tempel und ihr architektonischer Zweck völlig im Dunkeln liegt. Nachträglich bemächtigte sich die fromme Symbolik auch der Türme; sie schloss sich wahrscheinlich an HERMAE Pastor Vis. III 3 und Similit. IX 13 an, an welchen beiden Stellen der erbaute Turm als Bild der Kirche, *Turris fortitudinis a facie inimici* (Ps 614), gedeutet wird.²⁾

In den ersten Jahrhunderten wurden die Christen zu ihren gottesdienstlichen Versammlungen durch den *Πυλωρός*, Praeco oder Cursor, der von Haus zu Haus die Stunden ansagte, gerufen;³⁾ in den ägyptischen Klöstern wurde zur Ankündigung der Horen die Trompete, in den palästinischen der *Malleus nocturnus* oder *excitatorius* gebraucht, mit dem an die Thüren der Mönchszellen gepocht ward, während in den Nonnenklöstern ein Hallelujah vor den Zellen gesungen wurde.

1) Litteratur: H. OTTE a. a. O. 1 68 f. 352 f. — F. X. KRAUS, Art. Türme von KIRSCH, 2 864 f. VAL. THALHOFFER a. a. O. 1 830 f.

2) Pastor HERMAE (Patr. Apost. III, 1877) Vis. III 3: *ὁ μὲν πύργος, ὃν βλέπεισ οἰκοδομοῦμενον, ἐγὼ εἰμι ἡ Ἐκκλησία*. Similit. IX, 13: *Ὁ δὲ πύργος, φημι, τίς ἐστίν; Ὁ πύργος, φησὶν, οὗτος [ἡ] ἐκκλησία ἐστίν* (p. 36. 222).

3) Der *Θεοδόμος* in IGNATIUS Ep. ad Polyc. VII, 2 (Patr. Apost. II, 104) ist nicht hierherzuziehen.

Hinsichtlich des Gebrauches von Glocken beruht die alte Nachricht, PAULINUS von Nola in Campanien († 431) habe die Glocke erfunden, auf leicht erkennbarem etymologischen Irrtum; Nola ist Schelle und Campana Glocke; so wurde Nōla auf die Stadt Nola bezogen, und der Ursprung des Wortes Campana von Aes campanum, aus dem der Schellenguss hergestellt wurde (PLINIUS, Hist. nat. 34 s), nicht beachtet.

Auch die Nachrichten sind unbegründet, dass der Papst SABINIANUS, der Nachfolger GREGORS I., den ersten gottesdienstlichen Gebrauch von den Glocken gemacht habe, und dass das Heer CHLOTARS im Jahre 615 durch das Glockengeläute der Stephanskirche in Sens, die der Bischof LUPUS habe läuten lassen, zum Abzug solle bewogen sein.¹⁾ Es ist vielmehr wahrscheinlich, dass die schon bei den alten Römern als Weckklingeln oder auch als öffentliche Versammlungszeichen üblichen Schellen ohne eigentliche Unterbrechung sich aus dem Altertum in die christliche Zeit fortgepflanzt haben. Im 6. Jahrhundert werden die Glocken unter der Bezeichnung Signa erwähnt; wahrscheinlich sind sie durch irische und britische Mönche, in deren Heimat die Glocken schon sehr frühzeitig verbreitet waren, nach Deutschland gekommen und werden zuerst in den Klöstern in Gebrauch genommen sein. Nach Anderen soll BENEDICT V. NURSIA der erste gewesen sein, der die Schellen zum Zusammenrufen der Mönche zum Gottesdienst verwendete.²⁾ Die ersten Glocken sind sehr klein, aus Blech geschmiedet (im Museum zu Köln ist eine solche Blechglocke aufbewahrt); gegen Ende des 8. Jahrhunderts werden Glocken bereits gegossen, und die Kunst des Gusses wird bis ins 15. Jahrhundert stets weiter ausgebildet. Zum Gebrauch der Glocken wurden zuerst besondere Gerüste verwendet, die neben der Kirche ihren Platz hatten; nach und nach erhielten die Kirchengebäude selbst kleinere Aufsätze, eine Art von Dachreiter, bis mit dem Anwachsen der Glocken und der allgemeiner werdenden Verbindung von Türmen mit den Kirchengebäuden die Glocken ihre bleibende Heimat in den Türmen fanden. Die römische Kirche hat bestimmte Vorschriften über die Zahl der Glocken nach der Würde ihrer Kirchengebäude; jede Pfarrkirche soll wenigstens zwei, besser: drei, gut zusammenstimmende Glocken haben, die Stiftskirche drei, die Kathedralkirche sechs oder sieben; den Franziskanern ist untersagt, mehr als eine Glocke zu haben, den Dominikanern ist es gestattet, so viele Glocken zu haben, wie den Ordensoberen gut dünkt. — Die orientalische Kirche ist dem Gebrauch der Glocken nicht geneigt. Obgleich gegen Ende des 9. Jahrhunderts der Herzog URSUS von Venedig dem grie-

1) CAES. BARONIUS, Annales ecclesiast. ad ann. 615 No. 13 (ed. Venetiis 1705 f. VIII, 209). Cf. ANT. PAGI, Critica hist.-chronologica in universos Annales eccles. Baronii (1727) II, 754.

2) So MÜNZ, Art. Glockensurrogate bei F. X. KRAUS, RE 1 624.

chischen Kaiser MICHAEL (oder BASILIUS) zwölf eherne Glocken zum Geschenk machte, für die dieser einen eigenen Glockenturm an der Sophienkirche in Konstantinopel erbauen liess, kehrte die orientalische Kirche, genötigt durch die feindselige Abneigung der Muhammedaner gegen Glockengeläut, doch bald zum Gebrauch des alten *Ἀγιοσίδηρον* und *Σήμαντρον* — einer eisernen oder hölzernen Scheibe, die mit eisernen oder hölzernen Klöpfeln geschlagen wird — zurück. Eine Ausnahme macht die russische Kirche. Sie hat eine grosse Vorliebe für Glockengeläut sich bewahrt; in besonderen Türmen sind die Glocken aufgehängt, oft in grosser Zahl; der Glockenturm „der grosse Johann“ in Moskau enthält nicht weniger als 31 Glocken.

Das erste Beispiel, dass einer Kirchenglocke ein Name gegeben wurde, datiert aus dem 10. Jahrhundert. Papst JOHANN XIII. konsekrierte im Jahre 968 eine Glocke für die Laterankirche auf den Namen Johannes.¹⁾ Seitdem werden die Namen der Glocken teils von den Donatoren, teils von Heiligen, teils von bestimmten Eigenschaften der Glocken oder von ihrer Bestimmung hergenommen. Ebenfalls im 10. Jahrhundert wurde auch das Glockenläuten zum Gebetszeichen für die Gläubigen dreimal des Tages eingeführt.²⁾ Das Mittagsgeläute wurde später die Bet- oder Türkenglocke genannt, da CALIXT III. ihm die Bestimmung zur Abwendung der Türkengefahr gab (1457); die Abendglocke ruft zum Gebet des Ave-Maria.

Die Glockenweihe oder Glockentaufe, die wir bereits im 8. Jahrhundert erwähnt finden, ist ehemals öfter mit der Namengebung verbunden worden;³⁾ gegenwärtig wird zwar die Glocke in der römischen Kirche in honorem eines bestimmten Heiligen geweiht, aber eine förmliche Namengebung findet dabei nicht statt. Das Verbot KARLS DES GROSSEN in seinem Kapitular von 789⁴⁾: *ut cloccae non baptizentur* bezieht sich wahrscheinlich nicht nur auf den Misbrauch der Weihe zu einer förmlichen Taufe mit Untertauchen und Taufformel, wie THALHOFER (1832f.) meint, sondern es verbietet die Weihe selbst, um, wie der Zusatz: *nec chartae per perticas pendeant propter grandinem* zu beweisen scheint, dem damit verbundenen Aberglauben entgegenzutreten. Gleichwohl ist die Bezeichnung „Glockentaufe“, *Baptismus signorum*, durch das Verbot nicht beseitigt, geschweige denn die Weihe selbst, die vielmehr mit reichem religiösen Nimbus umgeben wurde. Nur vom Bischof kann die Glocke geweiht werden; falls dieser die Weihe einem einfachen Priester

1) C. BARONIUS, *Annales eccl. ad ann. 968* No. 93 (X, 695).

2) JOS. HARTZHEIM, *Concilia Germaniae* (1760) IX, 231 (aus dem Jahre 1612): *Ex antiqua et laudabili Ecclesiae consuetudine mane, meridie et vesperi ad innovandam Incarnationis ac Passionis Dominicae, nec non Resurrectionis memoriam campanae maiores pulsu dent signum.*

3) EDM. MARTÈNE, *De antiquis ecclesiae ritibus* (1700f.) II, 21 § 2 (Tom. III, 369).

4) HARTZHEIM I, 286 (Item alia capitula de diversis rebus etc. No. 18).

übertragen will, so kann das nur kraft eines besonderen päpstlichen Privilegs geschehen. Nach der Vorschrift des römischen Pontifikale wäscht der Priester (Bischof) die Glocke von innen und aussen mit dem vom Bischof zu weihenden Glocken Weihwasser, salbt sie mit Krankenöl und Chrisam und spricht unter fünfmaligem Kreuzeszeichen: *Consecratur et sanctificetur, Domine, signum istud in nomine Patris et Filii et Spiritus Sancti*. Durch die Weihe werden der Glocke übernatürliche Kräfte verliehen, die nicht nur ex opere operante, sondern auch ex opere operato wirken; sie ist die Vox Domini, die auf die Seelen derer, die ihren Klang vernehmen, göttliche Einwirkung übt, die Macht der bösen Geister bricht und die Waffen der bösen Geister, Blitz und Hagel, unschädlich macht. Daher wird beim Gewitter unaufhörlich geläutet, nicht nur, wie auch LUTHER empfiehlt,¹⁾ um die Gläubigen zum Gebet zu ermahnen, sondern auch und vornehmlich, um die im Gewitter sich austobenden Dämonen zu bekämpfen.²⁾ Dass dieser mehr als heidnische Aberglaube überall in der evangelischen Kirche völlig ausgerottet sei, lässt sich leider nicht behaupten. — Bis ins 13. Jahrhundert wurden die Glocken nur von Priestern geläutet, es war ein liturgischer, nur im Chorrock zu vollziehender Dienst. Aber schon im späteren Mittelalter wurde der Dienst des Glöckners (Campanarius, Campanator) dem ersten der niederen Ordines, dem Ordo der Ostiarier, übertragen. So ist's noch heute in der römischen Kirche vorschriftsmässig, wenn auch nicht praktisch durchgeführt. In der römischen wie in der evangelischen Kirche schämen sich heutzutage selbst die Küster des der Gemeinde Christi durch das Läuten zu leistenden Dienstes.

1) LUTHER, Unterricht der Visitatoren in Herzogs Heinrich Landen 1528 und 1538 (23 60 f.).

2) Seit dem 11. Jahrhundert wiederholt sich in den Beschlüssen und Aussprachen der Synoden die Hervorhebung der übernatürlichen Wirkung des Glockengeläutes beim Gewitter zur Vertreibung der darin thätigen Dämonen, vgl. HARTZHEIM III, 82 f. (vom Jahre 1025). — J. HARDUIN, Acta conciliorum (1714) VII, 1365 (vom Jahre 1311). — IX, 2016 f. (vom Jahre 1536). — X, S33 (vom Jahre 1576). — HARTZHEIM IX, 10 (vom Jahre 1609). — IX, 543 (vom Jahre 1631). — Am ausführlichsten HARTZHEIM IX, 1070 (vom Jahre 1662). — In dem „Gewitterbüchlein“ von J. SAUREN, Rektor am Marien-Hospital in Köln (2. Aufl. 1886), heisst es S. 16: „Dass nun die Dämonen speciell auch schreckliche Gewitter zum Nachteil der Menschen erregen, folgt aus den Gebeten der Kirche, in welchen wir Gott um Schutz gegen satanische Einwirkungen beim Gewitter anflehen, sowie aus den Benedictionen und Exorcismen, durch welche die Gewalt des Teufels beim Gewitter gebrochen werden soll.“ — S. 23 f. wird empfohlen, eine kleine gesegnete Schelle läutend durch das Haus zu tragen, im Wohnzimmer eine geweihte Kerze anzuzünden, im Ofen geweihte Kräuter zu verbrennen. „Alle diese Gebräuche haben offenbar den Zweck, den Segen der Kirche in der Luft und in der Umgebung zu verbreiten und dadurch die schädlichen Einflüsse der bösen Geister unwirksam zu machen.“

Die Art zu läuten ist eine dreifach verschiedene. Die gewöhnliche Art, mittelst Seilen die in Zapfen hangende und um diese sich bewegende Glocke in Schwingung zu setzen, erzeugt ohne Frage den vollsten Klang, erschüttert jedoch leicht das Mauerwerk des Turms. Das s. g. RITTERsche Wiegesystem verbindet die Zapfen mit je einer Wiege, die in Bewegung gesetzt wird; die Erschütterung des Turmes fällt weg, aber der Klang der Glocke ist weniger stark. Die dritte Art ist die in Russland ausschliesslich gebräuchliche, nach welcher die Glocken unbeweglich sind und die Klöpfel allein in Bewegung gesetzt und an den Mantel geschleudert werden; diese Art hat den Vorzug, dass mehrere Glocken gleichzeitig von einem Glöckner bedient werden können, der Klang ist jedoch bei weitem geringer.

§ 61. Turmuhren und gottesdienstliche Stunden.

Die ältesten für kirchlichen Gebrauch bestimmten Uhren sind Sonnenuhren (Solaria), wie sie sich an älteren Kirchengebäuden, besonders auf den Dörfern, noch heute vielfach finden. Mechanische Uhren, die durch ein Gewicht in Bewegung gesetzt werden, sollen von GERBERT, dem späteren Papst SYLVESTER II. († 1003), erfunden worden sein. Schlaguhren werden zuerst in den um 1120 zusammen getragenen Usages de l'ordre de Citeaux erwähnt. Seit dem 14. Jahrhundert sind Turmuhren, oftmals Werke von hohem mechanischen Kunstwert, allgemein im Gebrauch. Diese kommen hier nur so weit in Betracht, als sie durch Angabe der Horen das religiöse Leben in den Klöstern und ausserhalb derselben regelten. Von der nachträglichen Deutung, welche man den kirchlichen Gebetszeiten (kanonischen Horen) gegeben hat: an allen Orten und zu allen Stunden solle das Dankgebet der Kirche für Gottes Wohlthaten und die Fürbitte der Kirche, wie das gemeinsame Gebet der Kirche und ihrer Kinder zu Gott sich erheben, weil immer und überall Satan sie anzufechten und zu verschlingen drohe, — ist die geschichtliche Herkunft wohl zu unterscheiden. Diese ist in der Synagoge zu suchen, die Ausgestaltung in der vorbildlichen Autorität, welche das Alttestamentliche Priester- und Opferwesen sammt dem Cärimonialgesetz für das christliche Leben seit dem 3. Jahrhundert gewann. Drei Gebetsstunden, doch ohne nähere Angaben, finden wir in Dan 6^{10 13} (vgl. Ps 55¹⁸) erwähnt, in der palästinensischen Urgemeinde als dritte (Act 2¹⁵), sechste (Act 10⁹) und neunte (Act 31) Stunde beobachtet. TERTULLIAN¹⁾ bezeugt uns die Allgemeinheit dieser Sitte zu seiner Zeit. Aber es war sehr naheliegend, dass die Kirche, nachdem einmal bestimmte Gebetsstunden vorgeschrieben waren, diese nicht auf jene drei Stunden während der Tagesarbeit beschränken

1) TERTULLIAN, De oratione 25, De ieiunio 10 (p. 317. 504).
Achelis, Praktische Theologie. I. 2. Aufl.

konnte; sehr bald wurden sie durch die Gebete bei Tagesanbruch (6 Uhr morgens) und Tagesschluss (6 Uhr abends) vermehrt. Allein auch hierbei konnte man nicht stehen bleiben; sollte die Tageszeit von 6 Uhr morgens bis 6 Uhr abends mit regelmässigen Gebetsstunden besetzt sein, während die Nachtzeit von 6 Uhr abends bis 6 Uhr morgens völlig gebetslos blieb? So finden wir bei CYPRIAN ¹⁾ die drei ursprünglichen Gebetsstunden als *statuta et legitima ad precem tempora* erwähnt, aber daneben auch die Morgen- und die Abendstunden und das Gebet um Mitternacht (vgl. Ps 119⁶²; Act 16²⁵), während die Const. ap. ²⁾ vorschreiben: *εὐχὰς ἐπιτελεῖτε ὀρθρου καὶ τρίτῃ ὥρᾳ καὶ ἑκτῇ καὶ ἐννάτῃ καὶ ἑσπέρᾳ καὶ ἀλεξτοροφωρίᾳ* (3 Uhr morgens). Demgemäss hatte die morgenländische und die abendländische Kirche sechs Gebetsstunden, doch mit dem Unterschiede, dass im Morgenlande der Hahnenschrei, im Abendlande die Mitternachtsstunde bevorzugt wurde; HIERONYMUS schliesst sich für seine Klöster der abendländischen Sitte an.³⁾ Allein bereits bei ATHANASIUS ⁴⁾ finden wir unter Berufung auf Ps 119¹⁶⁴: *Siebenmal des Tages lobe ich dich um der Rechte willen deiner Gerechtigkeit* für die griechischen Mönche eine Kombination der griechischen und der lateinischen Horen in siebenmaliger Gebetszeit: morgens 3, 6, 9 Uhr, mittags 12 Uhr, nachmittags 3 und 6 Uhr und nachts 12 Uhr (*τὸ μεσονύχτιον*). Dasselbe empfahlen GREGOR NAZ. und CHRYSOSTOMUS. Diese Sitte der siebenfachen Gebetsstunde ging sehr bald auch in die lateinischen Klöster über; sie erfuhr jedoch durch BENEDICT VON NURSIA ⁵⁾ dadurch eine Änderung, dass dieser das Completurium um 9 Uhr abends hinzufügte und die Siebenzahl auf die Laudes in die bezog, ausserdem aber das *Μεσονύχτιον* beibehielt (*et nocte surgamus ad confitendum ei*). Demnach führte BENEDICT acht Horen ein, mit der Zwischenzeit von je drei Stunden. CHRODEGANG von Metz (etwa 762) nahm die Regel BENEDICTS in seine Regel auf, welche dann 817 zu Aachen erneuert und im ganzen Frankenreiche, später in der ganzen römischen Kirche, verbreitet wurde.⁶⁾

1) CYPRIAN, De dominica orat. 34—36 (p. 292 f.).

2) Const. ap. 833 (p. 270). — Schon hier werden die Stunden geistlich gedeutet: Die dritte Stunde: Pilatus verkündet das Todesurteil über Jesus; die sechste Stunde: die Kreuzigung; die neunte Stunde: Finsternis und Erdbeben. Die Gebete in der Frühe, am Abend und um den Hahnenschrei beziehen sich auf des Tages Licht und die Ruhe von der Arbeit.

3) HIERONYMUS, Epist. 107 ad Lactam, 108 ad Eustochium, 130 ad Demetriadem (ed VALLARSI ² [1766] I 677 f. 690 f. 975 f.).

4) ATHANASIUS, De virginitate sive de asceti 12—20 (MIGNE P. Gr. 28 269—276)

5) BENEDICTI Regula Monachorum cap. 16 (ed. Ed. WOELFFLIN [1895], S. 27 f.).

6) CHRODEGANG, Regula Canonicorum 16—22 (MIGNE, P. L. 89 1066 f.). — Conventus Aquisgranensis 817 (HARDUIN IV (1714), p. 1226 f.; HARTZHEIM II (1760), p. 3 f.). — Über den heutigen Brauch in der orientalischen Kirche vgl. F. KATTEBUSCH, Lehrbuch der vergleichenden Confessionskunde I (1892), S. 482 f.

Ursprünglich waren diese sechs- bzw. siebenfachen Gebetsstunden lediglich den Klosterleuten vorgeschrieben; erst von den Klöstern aus gingen sie als ein Teil der *Vita canonica* auf die Dom- und Kollegiatstifter über, daher *Horae canonicae* genannt. Das schliesst nicht aus, dass bereits im 3. Jahrhundert auch Laien die vollzählige Gebetsübung mitmachten; doch sah sich bereits die Synode von Elvira (can. 35) genötigt, das Verbot zu erlassen: *Placuit prohiberi ne foeminae in coemeterio pervigilent, eo quod saepe sub obtentu orationis latenter scelera committunt.*¹⁾ Die Ordnung der *Horae canonicae* führte die Bezeichnung *Septenarium officium* oder *Septenarius* (selten *Octonarius*); von 6 Uhr morgens bis 9 Uhr abends währt das *officium diurnum* (*Horae diurnae*), während das *Officium nocturnum* die *Matutina* (Mette) oder *Laudes* (Ps 63) bzw. die *Vigilie* umfasst.

Die vorgeschriebenen Gebete für die *Horae canonicae* sind meist den Psalmen entnommen, welche durch kurze aufmunternde Gebete, Kollekten, unterbrochen und durch Antiphonien belebt werden. Sie sind in der römischen Kirche in dem *Breviarium* (Brevier), das übrigens von GREGOR I. bis URBAN VIII. (1631) mannigfaltigsten Veränderungen unterworfen wurde, in der orientalischen Kirche in dem *Ψρολόγιον* zusammengefasst. Seit Anfang des 5. Jahrhunderts ist jeder Geistliche *superioris ordinis* verpflichtet, das Brevier zu den angegebenen Stunden entweder im *Officium divinum publicum* oder im *Officium privatum* zu beten. Von der Einrichtung der Domkapitel und Stifter aus, die statutenmässig einen Chor- und Horendienst vorschreiben, ist dieser auch in die evangelische Kirche übergegangen und von dort aus in manchen Gegenden verbreitet worden.²⁾ Besonders die Mette und die Vesper wurden bevorzugt, in neuerer Zeit sucht man die evangelischen Gemeinden für Wiedereinführung der alten Ordnungen zu erwärmen (hierüber später). Nach römischem Muster will man gar ein evangelisches Brevier (DIEFFENBACH und MÜLLER 1869, LEONHARDI, *Dominus vobiscum*. *Rituale und Breviere u. s. w.* 1890) für die Pfarrer einführen.

Die gottesdienstlichen Stunden der evangelischen Kirche hängen übrigens mit den *Horae canonicae* insofern zusammen, als durch Zusammenlegung der *Vigilie*, *Matutine* und *Prima* die Frühmette um 6 Uhr morgens, aus der Zusammenlegung der *Tertia* und *Sexta* die Hauptpredigt um 9 Uhr (bzw. auch Mittagspredigt um 12 Uhr), aus der Zusammenlegung der *Nona* und *Vesper* der Nachmittagsgottesdienst um 3 Uhr, bzw. der Abendgottesdienst um 6 Uhr hervorging.³⁾ Die

1) Conc. Eliberit. can. 35 (BRUNS 2 6).

2) Ausführliche geschichtliche Mitteilungen über das Brevier bei V. THALHOFFER a. a. O. 2 358 f.

3) Vgl. auch M. HEROLD, Art. Brevier in RE² 2 623 f.

Nachmittagspredigt um 2 Uhr und die Abendpredigt um 5 Uhr haben die Tradition nicht für sich.

§ 62. Kanzel und Kirchenstühle.

Die erste Erwähnung einer Kanzel (Predigtstuhl) ist Neh 84 bei Gelegenheit der Lehrvorträge des ESRA. Mit der Predigt (דְּרָשָׁה) ist auch der Predigtstuhl (מִגְדָּל, βήμα) in den christlichen Gottesdienst übernommen. So lange in der Basilika der Altar aus einer Mensa portabilis bestand, war der Predigtstuhl der *Θρόνος* (Cathedra) des Bischofs hinter dem Altar, wo derselbe sitzend die Predigt hielt.¹⁾ War diese wegen der Grösse des Kirchengebäudes für die Gemeinde unverständlich, so wurde ein Pult (Faldistorium) vor dem Altar als Predigtstuhl aufgestellt. Vertrat der Presbyter in der Predigt den Bischof, so hatte er von dem Ambon (Pulpitum, Suggestus) aus, jenem durch Stufen erhöhten Platz vor dem Sanctuarium, innerhalb der das Sanctuarium vom Schiff der Kirche trennenden Schranken (Cancelli, *Κιγκλίδες*), an denen sich während des Gottesdienstes die niedere Geistlichkeit vom Subdiakon abwärts, besonders die Sänger und Vorleser, aufhielten, zu predigen; vom Ambon aus hatte auch der Diakon im Vertretungsfalle eine Predigt vorzulesen. Erst AUGUSTIN und CHRYSOSTOMUS verliessen den *Θρόνος* und predigten vom Ambon an den Cancellis aus.²⁾ Erst im 13. Jahrhundert, als nicht zum Klerus gehörende Mönche, denen deshalb das Betreten des Ambon (bezw. Lettners) untersagt war, umherziehend dem Volke predigten, wurde ein besonderer Predigtstuhl an einem der Steinpfeiler des Mittelschiffs errichtet, der nun von den Cancellis, an denen der Ambon stand, den Namen Kanzel erhielt. In der orientalischen Kirche haben nur die Kathedralen eine Kanzel, weil nur den Bischöfen zu predigen gestattet ist. Teils zur Unterscheidung der Kanzel von einer profanen Rednerbühne, teils und vornehmlich der Akustik wegen ist die Kanzel gewöhnlich mit einem Schalldeckel versehen.

1) Über die Bestimmung des *Θρόνος* äussert sich AUGUSTIN: Nam ideo altior locus positus est episcopis, ut ipsi superintendant, et tamquam custodiant populum. Nam et graece quod dicitur episcopus, hoc latine superintensor interpretatur, qui superintendit, quia desuper videt . . . Tamquam vobis pastores sumus, sed sub illo pastore vobiscum oves sumus. Tamquam vobis ex hoc loco doctores sumus, sed sub illo Magistro in hac schola vobiscum condiscipuli sumus (Enarratio in Ps 126 bei MIGNE P. L. 37 1669).

2) Von CHRYSOSTOMUS berichtet SOCRATES, h. e. VI, 5 (ed. VALESIIUS [1677], p. 304), er habe vom Ambon aus gepredigt, damit er desto leichter verstanden würde; ähnlich SOZOMENUS, h. e. VIII, 5 (ed. VALESIIUS, p. 764): er habe das *Βήμα τῶν ἀναγνοστῶν* wegen der Menge seiner Hörer gewählt. Beide Schriftsteller bemerken übrigens, dass CHRYSOSTOMUS sitzend gepredigt habe. — AUGUSTIN dagegen predigte von dem Ambon (Exedra) aus stehend (De civit. Dei XXII, 8 (ed. P. DOMBART II [1892], p. 581).

Mit der Kanzel stehen die Kirchenstühle in nahem Zusammenhang. So lange der Prediger sitzend die Predigt hielt, fehlte es in der Kirche meistens an Gestühl; nach TERTULLIAN kniete die Gemeinde während der Wochentage beim Gebet, stehend betete sie des Sonntags, stehend verharrete sie während der Lektionen, des Psalmen- und Hymnengesanges, stehend auch während der Predigt. Von AUGUSTIN und CHRYSOSTOMUS an, als der Prediger begann stehend zu reden, wird die Einrichtung für Sitzplätze der Gemeinde allgemein eingeführt.¹⁾ Wo daher nicht gepredigt wird, wie in der orientalischen Kirche (mit Ausnahme der Kathedralen) und in den romanischen Ländern römisch-katholischer Konfession, sind auch Sitzplätze — abgesehen von Bänken an den Wänden für Schwache und Gebrechliche — nicht vorhanden. Übrigens ist es von der Synagoge her durchweg in der christlichen Kirche üblich, dass Männer und Frauen gesonderte Plätze einnehmen. In der alten Kirche hatten die Männer an der südlichen Seite, die Frauen an der nördlichen ihren Stand; durch hölzerne Gitterwände waren beide von einander getrennt. Seitdem Emporen in der Kirche angebracht sind, ist es im Abendlande üblich, in der römischen Kirche sogar geboten, dass nur männliche Gemeindeglieder darauf platznehmen; in der orientalischen Kirche, welche übrigens von Frauen wenig besucht wird, haben eigentümlicherweise die Frauen auf den Emporen ihren Platz. — In der evangelischen Kirche, weil in ihrem Gottesdienst die Predigt den Hauptbestandteil ausmacht, wird auf die Verwertung alles Raumes durch Anbringung von Sitzplätzen wohl allzu viel Gewicht gelegt; die dadurch geförderte Neigung zur Bequemlichkeit übt in manchen Gegenden auf die Haltung der Gemeinde selbst bei der Liturgie einen den kirchlichen Anstand schädigenden Einfluss aus. Der unwürdigste Auswuchs dieser Richtung ist in dem hoffentlich aussterbenden Gebrauch, die Sitzplätze zu vermieten, zu erkennen; das religiöse Bedürfnis und zugleich die Bequemlichkeit wird zu gunsten der Kirchenkasse ausgebeutet und dadurch das evangelische Gemeinbewusstsein in Setzung eines bösen Unterschiedes gestört.

§ 63. Der Altarraum.²⁾

Das N. T. kennt für den Kultus der Urgemeinde nicht die Bezeichnung eines Gerätes als „Altar“. Allerdings kommt ausser den Erwähnungen Alttest. Altäre an einer Stelle das Wort *Θυσιαστήριον* vor in christlicher Bedeutung; Hebr 13¹⁰ wird das Kreuz Christi so genannt. Mit Recht; denn zum Begriff des Altars gehört der Be-

1) Schon JUSTIN M. Apol. I, 67 (I, 270 lin. 6) sagt übrigens: *ἔπειτα* (nach der Rede des *Προεστώτος*) *ἀνιστάμεθα κοινῇ πάντες καὶ εὐχὰς πέμπομεν*, die Gemeinde hat also während der Rede gegessen.

2) Vgl. NIK. MÜLLER, Art. Altar in RE³ 1 391 f.

griff des Priesters — und Christus ist der Ἀρχιερεύς — und der Begriff des Opfers — und Christus ist die Θυσία. Der Abendmahlstisch der feiernden Gemeinde konnte nicht Altar genannt werden; denn der Gemeinde des N. T. ist die Vorstellung völlig fremd, dass beim Hl. Abendmahl ein Priester fungiere, und dass dort ein Opfer dargebracht werde. Der Abendmahlstisch heisst *Τράπεζα κυρίου* (I. Kor 10²¹ vgl. Le 22³⁰). Obgleich in der nachapostolischen und zu Anfang der altkatholischen Zeit die aus Cerealien und Viktualien bestehenden Oblationes der Gemeinde auf den Abendmahlstisch niedergelegt wurden, also von der Bezeichnung Oblationes aus die Benennung des Tisches als Altar nahe gelegen hätte, wurde doch die Bezeichnung *Θυσιαστήριον*, Ara, Altare durchaus vermieden; der Tisch hiess wie im N. T. *Τράπεζα κυρίου*, *Τράπεζα*, Mensa Domini und war nichts Anderes als ein gewöhnlicher hölzerner Tisch mit vier Beinen. Erst als sich die Oblationes der Gemeinde zu der Oblatio des Priesters beim Hl. Mahl misgebildet hatten, kam die Bezeichnung *Θυσιαστήριον*, Ara, Altare für den Abendmahlstisch auf. TERTULLIAN ist es, der, allerdings selten, von der Ara Dei und in Verbindung damit von der Participatio sacrificii redet; ¹⁾ bezeichnender ist es, dass CYPRIAN die christlich gemeinten Worte Altare, Sacrificia, Sacerdotes in ausdrücklicher Parallele mit der Levitica tribus gebraucht. ²⁾ Die griechischen Väter reden von GREGOR NYSS. ³⁾ an neben *Τράπεζα* (ἁγία, μυστική, ἱερὰ, θεία etc.) von *Θυσιαστήριον*, unter Vermeidung des Ausdrucks *Βωμός*. Erst im Zeitalter AUGUSTINS jedoch hat sich der neue judaisierende und ethnisierende Sprachgebrauch eingebürgert. Auch die Form des Tisches wurde verändert. Die orientalische Kirche zieht bis zum heutigen Tage die Tischform vor; aber in der abendländischen Kirche macht sich im 5. Jahrhundert die Sitte geltend, Kapellen und Kirchen auf den Gräbern der Märtyrer zu erbauen oder die Gebeine der Märtyrer in den Kirchen zu deponieren. Die Märtyrergebeine wurden den Katakomben entnommen; der Altar der Kirche nahm die Form des Grabhügels an und wurde aufgemauert, selbst der Name Martyrium, Confessio, Testimonium, Memoria wurde ihm beigelegt. So musste wie noch heute in der römischen Kirche jedes Kirchengebäude Reliquien eines Märtyrers in sich bergen, welche gewöhnlich in einer auf der Kelchseite des Altars (Cornu epistolae) in die Platte eingelassenen Kapsel, die mit einem Stein verschlossen ist (Sepulcrum), sich aufbewahrt finden. Schon AMBROSIVS ⁴⁾

1) TERTULLIAN, z. B. De oratione 19 (p. 313).

2) CYPRIAN, Epist. 1 (p. 465 f.). Übrigens spricht CYPRIAN auch an andern Orten öfter vom Altare. Ad Demetrianum 12 (p. 360), Ep. 43 5. 45 2. 65 1. 67 1. 70 2. 72 2. 73 2. (p. 594. 600. 722. 735. 768. 776. 780).

3) Gegen NIK. MÜLLERS Bemerkung, dass bereits IGNATIUS, Ad Eph. 5, ad Magnes. 7, ad Philad. 4 das Wort *Θυσιαστήριον* für den Abendmahlstisch verwende, vgl. TH. ZAHN zu IGNATIUS, Ad Eph. 52 (Patr. apost. II, 9).

4) AMBROSIVS, Epist. 22 1 ad Marcell. sor. (ed. Maur. V, 1 [1781], p. 65).

verweigerte die Weihung einer Kirche, wenn sie nicht im Besitz von Reliquien der Heiligen sei. In jede Altarplatte sind fünf kleine schräg liegende Kreuze eingehauen, vier auf den Ecken, eins in der Mitte, in denen, nachdem sie zuvor mit Weihwasser und Salböl bezeichnet sind, der Bischof bei der Weihe des Altars mittelst kreuzweis hineingelegter Wachskerzenfäden fünf Weihrauchkörner verbrennt.¹⁾ Das Pontificale Rom. schreibt bei der Einweihung einer Kirche die Formel vor: *Ego N. Episcopus N. consecravi Ecclesiam et altare hoc in honorem sancti N. et Reliquias Sanctorum Martyrum N. et N. in eo inclusi etc.*²⁾ Es ist übrigens zu bemerken, dass es noch im 12. und 13. Jahrhundert nicht an Zeugnissen fehlt, dass Kirchen und Altäre ohne Reliquien geweiht wurden.

Die reformierte Kirche ist konsequent ihrem Prinzip auf den ursprünglichen Namen Tisch des Herrn oder Abendmahlstisch zurückgegangen und verwirft den Namen Altar; ebenso legt sie Wert darauf, gleich der orientalischen Kirche, die Form des Grabhügels zu vermeiden und die eines Tisches zu gebrauchen, der sogar in den Kirchen strengerer Observanz nur an Kommunion-Sonntagen hingesetzt wird. LUTHER lässt Form und Namen frei und erhofft von der Kraft evangelischer Anschauung die Beseitigung des Inadäquaten.³⁾ So ist die römische Form und der römische Name in der lutherischen Kirche geblieben; aber diese hat es bis heute erfahren, dass Name und Form Veranlassung zu romanisierenden Anschauungen geben und für die Vorstellungen des Volkes keineswegs gleichgültig sind. Die zahlreichen Hessischen K.O. kennen nur die Bezeichnung Tisch des Herrn mit alleiniger Ausnahme der K.O. 1574, welche Tisch des Herrn und Altar promiscue gebraucht; auf die Form legen sie keinerlei Wert.

Im 4. Jahrhundert wird zuerst eine Gitterwand (*Καγκέλλοι, Κε-
κλιδες*) erwähnt, welche den ganzen Altarraum (Sanctuarium, *Πρεσβυ-
τεριον*) von dem Schiff der Kirche trennt. Von ATHANASIUS werden *Βῆλα* (vela, Vorhänge) erwähnt, welche die Gitterwand verhüllen. Diese Vorhänge werden von etwa 400 an mit Bildern geschmückt, und daraus ist die *Εικονόστασις* der orientalischen Kirche entstanden, welche überreich mit verschiedenen Figuren bedeckt stets an der rechten Seite das Bild Christi, an der linken das der Maria zeigt. Bis ins 9. Jahr-
hundert war mit geringer Ausnahme weiss die einzige Kirchenfarbe; seit der Zeit ist in der römischen, teilweise auch in der lutherischen Kirche der Altar mit farbigen Decken bekleidet, welche je nach der Kirchen-
zeit gewechselt werden. Die vorgeschriebenen Farben (liturgische F.)

1) H. OTTE a. a. O. 1 183.

2) H. A. DANIEL l. c. 1 356.

3) LUTHER, Deutsche Messe (1526) 22 237. — Bekenntniss vom Abendmahl Christi (1528) 30 372.

sind weiss, schwarz, violett, rot, grün. Die weisse Farbe ist Farbe festlicher und reiner Freude; vom Beginn des Weihnachtsfestes (24. Dezember) bis zur Oktave der Epiphanien (13. Januar), während der Quinquagesimalzeit von Ostersonntag bis Sonnabend vor Pfingsten, am Trinitatisfest, am Johannistag (24. Juni) und an den Marienfesten schmückt sie den Altar. Die schwarze Farbe ist die Farbe tiefster Trauer; nur am Karfreitag und bei den Totenmessen wird der Altar damit ausgestattet. Violett ist die Farbe der Halbtrauer; sie wird in den Fastenzeiten verwendet, vom 1. Advent bis zum 24. Dezember, vom Sonntag Septuagesimae bis Gründonnerstag und in den Quatemberfasten. Die rote Farbe ist die des Bekenntnisses; in der Pfingstwoche und an den Märtyrertagen wird sie gebraucht. Die grüne Farbe ist die des Lebens; von der Oktave der Epiphanien bis zum Sonntag Septuagesimae, vom Trinitatisfest bis 1. Advent schmückt sie den Altar. — Seitdem steinerne Altäre gebaut wurden, und die Basilika mit ihrem *Θρόνος* des Bischofs hinter dem Altar dem romanischen Bau wich, begann man in verschiedenster Weise eine Hinterwand am Altare aufzurichten, welche bald mit Skulpturen und Bildern geschmückt wurde. — SOZOMENUS ¹⁾ ist der erste Schriftsteller (ca. 440), welcher die Aufstellung eines Kreuzes im Sanctuarium erwähnt. Von da an finden wir Kreuze über dem Altar oder vom Triumphbogen herab (*Crux triumphalis*) aufgehängt, oder auf, neben, hinter dem Altar aufgestellt. Dass ein Kruzifix auf dem Altare steht, bürgert sich im Abendlande erst seit dem 9. Jahrhundert ein, und ist auf das Abendland beschränkt geblieben. Die orientalische Kirche kennt auf ihren Altären keine Kruzifixe; ein einfaches Kreuz findet sich darauf, aber nicht gestellt, sondern platt hingelegt. Der Gebrauch, den Altar mit einem Kruzifix zu schmücken, ist von der römischen Kirche in die lutherische übergegangen. (Über die Berechtigung des Brauches siehe später.)

Dass beim Gottesdienst, insonderheit bei der Abendmahlsfeier Lichter (*Luminaria*) angezündet wurden, lässt sich aus dem 4. Jahrhundert, namentlich aus der Streitschrift des HIERONYMUS gegen VIGILANTIUS, belegen. ²⁾ Hängeleuchter, s. g. Kronleuchter, eiserne und silberne,

1) SOZOMENUS, h. e. II, 3 (ed. VALESIIUS p. 446). — SOKRATES, h. e. VI, 8 (ed. VALESIIUS p. 313) berichtet, dass CHRYSOSTOMUS zu den nächtlichen Bittgängen, bei denen homousianische Hymnen gegen die Arianer gesungen wurden, *σαντοι ἀοργοι φέροντες φῶτα ἐκ τῶν κηρίων λαμπάδων* verwendet habe.

2) HIERONYMUS, *Contra VIGILANTIUM* Cap. 7: Nam et absque martyrum reliquiis per totas Orientis ecclesias, quando legendum est evangelium, accenduntur luminaria iam sole rutilante non utique ad fugandas tenebras, sed ad signum laetitiae demonstrandum (MIGNE, P. L. 23 346); die Einwürfe des VIGILANTIUS, es sei sinnlos und heidnisch, am hellen Tage Lichter und Kerzen anzuzünden, werden von HIERONYMUS in Epist. 109 ad RIPARIUM presbyterum (MIGNE, P. L. 22 906 f.) zurückgewiesen. — Das Conc. Eliber. (305) verbietet can. 37 (BRUNS, 27), dass, qui ab immundis spiritibus vexantur, lucernas publice accendant, wenn sie vor dem

auf denen teils Lampen, teils Kerzen gebrannt wurden, werden unter dem Namen Phari, Pharicanthari, Coronae seit SYLVESTER I. (314—335) oft erwähnt. HADRIAN I. (772—795) stiftete einen Pharus in Kreuzform in die Peterskirche, auf dem 1370 Kerzen (Candelae) leuchteten. Hervorzuheben sind der oft vorkommende siebenarmige Leuchter nach dem Vorbild des Leuchters im Tempel zu Jerusalem, und der dreieckige Tenebraeleuchter mit 13 oder 15 Kerzen, die, den Herrn und seine Apostel bez. die drei Marien darstellend, in der Karwoche bei den Tenebrae (am Karfreitag) eine nach der andern ausgelöscht werden, bis nur die oberste weisse brennen bleibt. — Das älteste bekannte Beispiel der später vorschriftsmässigen auf der Mensa des Altars stehenden Altarleuchter gehört dem letzten Drittel des 12. Jahrhunderts an. Im späteren Mittelalter kommen nie mehr als zwei Leuchter auf dem Altare vor: *inter duo candelabra crux in altari media collocatur, quoniam inter duos populos Christus in ecclesia mediator existit.*¹⁾ Was die ursprüngliche Bedeutung der Verwendung von Lampen und Wachskerzen auch bei hellstrahlendem Tageslicht sei, ist ungewiss. Dass es eine Erinnerung an die Abendversammlungen oder an die Zeit der Verfolgungen sei, in welcher die Christen zur Nachtzeit sich zu versammeln pflegten, hat einen guten Sinn; die Versinnbildlichung Christi dagegen als des Lichtes der Welt und das Signum laetitiae des HIERONYMUS fällt beim Schein des Tageslichtes sehr ärmlich aus. Der Gebrauch von Lampen und Kerzen bei Begräbnissen ist zum Vergleich nicht herbeizuziehen; dieser entstammt den Katakomben und hat abgesehen von der Notwendigkeit der Beleuchtung dort die Bestimmung, die Dämonen von den Gräbern fern zu halten. Die Deutung: wie der Abendmahlstisch der christianisierte Schaubrottisch des Alttestamentlichen Heiligtums, so sei das Kerzenlicht der christianisierte siebenarmige Leuchter des Alttestamentlichen Heiligtums, beides aber Symbol des Lichtes und des Lebens, ist erst neuesten Datums, und jedenfalls in Beziehung auf den Schaubrottisch verfehlt. Die Wachskerzen der römischen Kirche werden (siehe unten) am Festum purificationis Mariae oder Mariä Lichtmess geweiht. — Die reformierte Kirche hat die Verwendung von Kerzenlicht am Tage einfach abgelehnt und für das Symbol der Lampe und Kerze keinen Sinn gezeigt. Die lutherische Kirche verwendet bei der Feier des Hl. Abendmahls zwei Kerzen; reicher ist die Verwendung in der römischen Kirche, welche besonders an den Märtyrertagen im Lichtmeer schwimmt; am reichsten aber in der orientalischen Kirche. Ständig befinden sich vor dem Eingang Kaufbuden, in welchen bunte Wachskerzen von verschie-

Tode die Kommunion empfangen. Mit dem Gebrauch von Lampen beim Gottesdienst hat dies nichts zu thun (Gegen ORTE 1 156), da dies Anzünden von Lampen augenscheinlich zum Schutz vor den Dämonen stattfand.

1) DURANDUS, Rationale divin. offic. I, 3 81 (Venetiis 1609, Blatt 11).

denen Grösse den Kirchgängern feil geboten werden; vor dem Bilde seines Heiligen, den er betend verehren will, zündet der orientalische Christ eine Wachskerze an.

In der orientalischen und römischen Kirche ist von grösster Wichtigkeit das Tabernakel (Sakramentshäuschen, Herrgottshäuschen) zur Aufbewahrung der geweihten Hostien.

Seit KONSTANTIN wurden die Hostien, die bis dahin von Priestern und Laien mit nach Hause genommen waren, in dem Kirchengebäude, und zwar im Sanktuarium, aufbewahrt. Das Gefäss, in dem sie bewahrt wurden, hiess je nach der Form Pyxis (cylindrische Büchse), Turris (Turriculum), Columba (Peristerium) u. s. w. Da alle diese Gefässe über dem Altar aufgehängt zu werden pflegten, so hatte sich die allgemeine Bezeichnung *Suspensio* gebildet; der Name des Altarbaldachins, von dem sie herabhingen, *Ciborium*, wurde ebenfalls auf die Gefässe übertragen und hat sich bis heute fortgepflanzt. Nach der Einführung des Fronleichnamfestes und infolge der dadurch gesteigerten Verehrung der Eucharistie wurde die *Suspensio* zur Monstranz, einem tragbaren Tabernakel, in Form eines Tafelaufsatzes, in der Zeit der Gotik oftmals zu reichen Kunstwerken ausgebildet. Die Kostbarkeit der Monstranzen führte dann zur Errichtung von s. g. Sakramentshäuschen, im besonderen Sinne Tabernakel genannt, die stets an der Nordseite des hohen Chors (Brotseite des Altars) ihren Platz fanden, als Wand-schränke (seit dem 13. Jahrhundert), oder freistehend in Form eines Turmes (Ende des 14., besonders im 15. und 16. Jahrhundert), oder als Turm, der an einer Seite mit der Wand verbunden ist (15. und 16. Jahrhundert). Auch an diesen Tabernakeln hat die Pietät im Verein mit der Kunst den kostbarsten Schmuck angebracht. In der nachgotischen Zeit wurde das Tabernakel mit der Monstranz in den Altaraufsatz selbst verlegt.

Wo in evangelischen Kirchen Tabernakel sich finden, sind sie selbstverständlich ausser Gebrauch und dienen lediglich als archäologischer Schmuck. Während aber die römische Kirche, besonders in Deutschland, den äusseren Wert der Tabernakel vorzugsweise in dem Kunstwert sieht, legt die orientalische, besonders die russische, Kirche den Nachdruck auf verschwenderische Verwendung kostbaren Metalls. So besitzt die Auferstehungskirche in Moskau ein aus Dukatengold gefertigtes Tabernakel; es stellt den Sinai vor, auf dessen Spitze Mose mit den Gesetzestafeln steht; im Innern des Berges befindet sich ein goldener Sarg, welcher die Hostien birgt. — Endlich liegt in der römischen Kirche auf der Platte des Altars das römische Rituale und das Lectionarium, in der griechischen Kirche das oft auf das kostbarste ausgestattete Evangelienbuch, in der evangelischen Kirche die grosse Altarbibel.

Ausser dem Hauptaltar (Fronaltar, *Altare maius, summum, principale*), welcher dem Schutzheiligen der Kirche geweiht ist, giebt es in

allen grösseren unevangelischen Kirchen eine Anzahl Nebenaltäre (*Altaria minora*), auch Seiten-, Votiv- und Messaltäre genannt; die Peterskirche in Rom hat deren 25, die Nikolaikirche in Jüterbogk und die Frauenkirche in München je 30, die Marienkirche in Frankfurt a. O. 36, die in Stralsund 44, der Dom zu Magdeburg gar 48. Der vornehmste dieser Nebenaltäre ist der in der grössern Kirche unter dem Scheidbogen zwischen Chor und Schiff errichtete Altar, der regelmässig dem heiligen Kreuz geweiht und für die Laiengemeinde bestimmt ist, daher auch den Namen *Altare sanctae crucis* bezw. *Altare laicorum* führt. Die Nebenaltäre haben ihren Ursprung von GREGOR I., der eine grosse Menge von Märtyrergebeinen den Katakomben entnahm und in den Kirchen unterbringen liess. Sie haben ihren Platz keineswegs nur an der östlichen Wand etwa des Querschiffs, sondern sie sind an allen Wänden desselben, an beiden Wänden des Langschiffs, oft auch an Pfeilern angebracht. Jeder dieser Altäre ist in der römischen Kirche natürlich einem Heiligen geweiht und birgt irgend welche angebliche Reliquien desselben. Die evangelische Kirche hat von vornherein nicht nur die Nebenaltäre, sondern mit ihnen auch das gesammte Reliquienwesen der römischen Kirche prinzipiell verworfen. Nicht, als ob sie keinen Sinn für wirkliche Reliquien hätte; das *Pretium affectionis* der Hinterlassenschaft geehrter und geliebter Menschen beruht auf den tiefsten Motiven der Pietät; die vom Vater oder Grossvater fleissig gebrauchte Bibel bleibt ein kostbares Erbstück des Hauses, und auch die nüchternsten Eltern lassen es sich nicht nehmen, von ihren gestorbenen Kindern ein Erinnerungszeichen sich zu bewahren. Eben diese so natürlich menschliche Pietät auf das religiöse Gebiet übertragen, bildet die ungeheure Macht des Unwesens, das in der römischen Kirche mit den Reliquien getrieben wird. Das Reliquienwesen beginnt in den Schranken der Berechtigung schon früh; bereits die Gemeinde von Smyrna spricht in dem Martyrium POLYCARPI es aus: *ἡμεῖς ὕστερον ἀνελόμενοι τὰ τιμιώτερα λίθων πολυτελῶν καὶ δοκιμώτερα ὑπὲρ χρυσίου ὅσα αὐτοῦ ἀπεθήμεθα ὅπου καὶ ἀκόλουθον ἦν.*¹⁾ Aber bald wurden diese Grenzen überschritten; der Besitz des Leichnams eines Märtyrers oder eines Theils desselben galt als Bürgschaft der Gemeinschaft mit dem Märtyrer selbst; daher die Sitte, an den Gräbern der Märtyrer das Hl. Mahl zu feiern, daher der Wunsch, in der Nähe der Märtyrer begraben zu werden. Die Const. ap.²⁾ empfehlen die Verwahrung der *λείψανα* der Heiligen mit Berufung auf die Heiligkeit derselben nach II. Kön 13 6; Gen 50 1. 25. EUSEBIUS zeigt,³⁾ wie die Reliquienverehrung besonders in Ägypten

1) Martyr. POLYCARPI 18 1 (Patr. Apost. II [1876], p. 160).

2) Const. ap. 6 30 (p. 194 f.).

3) EUSEBIUS, Hist. eccl. 6 9; 7 19 (p. 251. 316).

einen empfänglichen Boden fand. Die griechischen Kirchenlehrer, die beiden GREGORE, BASILIUS, CHRYSOSTOMUS, THEODORET empfehlen eifrigst diesen Kultus, AMBROSIUS schützt ihn mit seiner Autorität im Abendlande, und Hieronymus und Paulinus von Nola sind eifrige Beförderer desselben. Allein schon vom 4. Jahrhundert an¹⁾ erhebt sich vielfacher Widerspruch dagegen; AUGUSTIN berichtet von vagierenden Mönchen und Landstreichern, welche die Gräber plündern und dem leichtgläubigen Volk irgend welche Knochen als Gebeine von Märtyrern verkaufen; die Klage wiederholt sich bei Sulpicius Severus, Gregor I.²⁾ u. a. Der Kaiser Theodosius erliess gesetzliche Bestimmungen zum Schutz der Märtyrerleichen: *humanum corpus nemo ad alterum locum transferat, nemo martyrem distrahat*. Gregor I. empfiehlt Tücher mit den Gräbern in Berührung zu bringen und diese Tücher als Reliquien zu verwerten. Ausserdem werden Blumen von den Altären, Wachskerzen vom Grabe, Stückchen von Kleidern der Heiligen, Erde aus Jerusalem u. dgl. als Reliquien verehrt. Allein seit dem 9. Jahrhundert werden wieder Heiligenleiber und Gebeine derselben allgemein in den Kirchen, zumal da die 7. ökumenische Synode von Nicäa 787 die Praxis des Ambrosius zum kirchlichen Gesetz erhob und für jede Kirche den Besitz von Reliquien vorschrieb.³⁾ Den Aberglauben, dass göttliche Machtwirkungen von den Reliquien ausgehen, hat die römische Kirche im Conc. Trid. sess. 25 kanonisiert; auf grund hiervon fordert sie für dieselben Veneratio et Honor. Welch ein Unfug mit solchen Dingen offiziell getrieben wird, davon liefert noch die neueste Zeit die betrübendsten Beweise. — In naher Verbindung mit den Reliquien stehen endlich die Weihgeschenke, besonders die *Ἐκτυπώματα*, die Zeichen von Heilungen, welche in Kraft der Reliquien erlangt sind, von den Krücken des geheilten Lahmen bis zu silbernen Nachbildungen der geheilten Gliedmassen, bis hin zu den 12 Pfund Gold, welche Kaiser Karl IV. aus Dank für die glückliche Geburt seines 12 Pfund schweren Sohnes Wenzel der Mutter Gottes zu Aachen verehrte. Auch die evangelische Kirche kennt Weihgeschenke; aber sie bestehen in Bibeln, hl. Gefässen, Altardecken u. dgl. zur Verwendung im Kultus.

1) cf. Augustin, De oper. Monach. 28 (Migne, P. L. 40 576).

2) Sulpicius Severus, De B. Martini vita cap. 8 (Sacra Biblioth. Sct. Patrum ed. de la Bigne) 1576 f. (II 304). — Gregor I., Epist. IV, 30 (Migne, P. L. 77 701).

3) Conc. II Nicaen. (787) can. 7: Episcopus autem posthac templum consecrans sine sanctis reliquiis deponatur, ut qui ecclesiasticas traditiones transgressus sit (Mansi 13 751).

III. Das evangelische Kirchengebäude.

§ 64. Das evangelische Kirchengebäude.¹⁾

Im Rückblick auf die geschichtliche Entwicklung des christlichen Kirchenbaus im Ganzen und in seinen einzelnen Teilen tritt ein dreifacher Gesichtspunkt als massgebend für die Anlage und Einrichtung des Kirchengebäudes hervor. Der ursprüngliche Gesichtspunkt ist der des gottesdienstlichen Bedürfnisses. Zu keiner Zeit ist dieser Gesichtspunkt vernachlässigt worden; wir sehen ihn so mächtig sich geltend machen, dass auch die am festesten gefugten kirchlichen Traditionen von ihm durchbrochen wurden. Als im 12. und 13. Jahrhundert die Romanik ihren Höhepunkt erreicht hatte, und die erhabene Gotik ihre Flügel regte, wählten sich nicht nur die Albigenser, sondern in gleicher Weise auch die Dominikaner den einfachsten Saalbau zu ihren gottesdienstlichen Versammlungen, weil das praktische Bedürfnis sie auf die Predigtkirche hinwies.²⁾ Ein zweiter Gesichtspunkt machte sich geltend, als die Kreuzform des Kirchengebäudes aufkam, das symbolische Motiv. Einem baulichen und gottesdienstlichen Zweck hat das Querschiff der Basilika, des romanischen und gotischen Kirchengebäudes nie gedient, und die beliebte Zwölfzahl der Grundsteine und der Säulen des Kirchenschiffes ist lediglich aus diesem symbolischen Motiv zu verstehen. Im Mittelalter wurde das Symbolische je mehr und mehr gepflegt, und alles, was dem gottesdienstlichen Bedürfnis diente, wurde fortan symbolisch gedeutet, als ob das Symbolische das Ursprüngliche gewesen wäre, und das kirchliche Bedürfnis sich nach dem Symbolischen gestaltet hätte. Die vollendetste symbolische Deutung des Gebäudes und aller Einrichtungen im Innern, aller Geräte und ihrer Anordnung u. s. w. giebt uns DURANDUS in seinem *Rationale divinatorum officiorum*, worin er allerdings nicht selten in klein-

1) Litteratur: Regulativ für evangelischen Kirchenbau, aufgestellt von der Deutschen evangelischen Kirchenkonferenz zu Eisenach 1861 (Protokoll S. 25—27. 128—150. 157—160). — Preussisches Ministerial-Reskript vom 10. Juni 1862 (abgedruckt bei FR. AD. BRAMESFELD, Kirchen-Ordnung für die evangelischen Gemeinden der Provinz Westphalen und der Rheinprovinz am 5. März 1835 [Gütersloh 1865], Anlagen S. 32 f. — Ferner: Die Litteraturangaben bei HAGENBACH-REISCHLE 559. — G. SULZE, Die evangelische Gemeinde 1891, S. 209—237. — FR. SPITTA, Zur Reform des evangelischen Kultus 1891, S. 91 f. — Der Kirchenbau des Protestantismus von der Reformation bis zur Gegenwart. Herausgeg. von der Vereinigung Berliner Architekten 1893. — O. MARCH, Unsere Kirchen und gruppiertes Bau bei Kirchen 1896. — SIMONS, Der evangelische Kirchenbau 1897. — G. FRANCK, Unsere Kirchen und gruppiertes Bau bei Kirchen (SPITTA und SMEND, Monatschrift für Gottesdienst und kirchliche Kunst 1897 [Aprilheft], S. 11 f.).

2) CORN. GURLITT, Kunst und Künstler am Vorabend der Reformation 1890, S. 64 f.

licher und spielender Weise, aber in sinniger und für die Kirche und ihre Heilstümer begeisterter Frömmigkeit für alles eine tiefe und heilige Bedeutung sucht und gewinnt. Wie hoch steht DURANDUS über jener modernen Deutelei, wovon uns OTTE (1111) Kunde giebt; das Kirchengebäude soll den gekreuzigten nach Westen schauenden Heiland darstellen, der bisweilen nach Norden abweichende Chor sein nach rechts geneigtes Haupt, die beiden Westtürme die Kreuzigungsnägel der Füße, die öfter vorkommenden Türme auf den Kreuzarmen die Nägel in den Händen Jesu.

Der dritte Gesichtspunkt, der mitunter das Bedürfnis und die Symbolik zu höherer Einheit zu verbinden sucht, ist die Auffassung des Christentums, der Kirche, der Hierarchie, des Gottesdienstes, die in der Anlage des Kirchengebäudes und seiner inneren Einrichtung sich einen sprechenden Ausdruck giebt. Es ist eine unausweichliche Forderung des religiösen Geistes, die darin sich erfüllt, eine Forderung, die vor allem auch für das evangelische Kirchengebäude zu Recht besteht, und die erfüllt werden muss, falls überhaupt von einem evangelischen Kirchenbaustil geredet werden soll. Es ist ein anderer Geist, eine andere christliche Anschauung bzw. Interessenssphäre, die in der Basilika, eine andere, die in der Romanik, eine andere, die in der Gotik ihr Genüge fand. In geschichtlicher Aufeinanderfolge sind die drei Stilarten entstanden und kultiviert worden, und keine von ihnen hat gleichzeitig mit einer der beiden andern der Christenheit gedient. In der Basilika von dem Cantharus des Atrium an bis zu der Wand der Apsis tritt uns die geistliche Stufenreihe der Kirche und ihrer Hierarchie hervor, wie sie vom dritten bis sechsten oder siebenten Jahrhundert einerseits im Proselytenkatechumenat, anderseits in der ausgebildeten Bussdisziplin ihren Ursprung und zugleich ihre Bethätigung hatte. Die Kirche ist das grosse Pädagogium, das durch viele Klassen seine Zöglinge führt in Strafe und Erziehung. Draussen sind die Exkommunizierten, innerhalb der Kirche stehen am weitesten von der Höhe ab die Pönitenten und Katechumenen, es folgen die Gemeinde, die Mönche und Nonnen, in dem Sanktuarium die Diakonen und Priester, und die Kathedra des Bischofs am Endpunkte der Apsis beschliesst die hierarchische Gliederung. Die romanische Kirche vom neunten bis zum dreizehnten Jahrhundert mit ihren massigen Verhältnissen ist das Bild der festen Burg, die allen feindlichen Gewalten Trotz und allen Elenden Zuflucht bietet. Hoch über der Gemeinde der Laien erhebt sich der Chor mit seinen heiligen Geheimnissen und seiner auf die Reliquien der Märtyrer gestützten und nach der Überwindung des staatlichen Widerstreites und damit des Heidentums alles beherrschenden Priesterkirche. Die Gotik ist der Stil des Triumphs, der triumphierenden geistlichen Weltmacht unter einem INNOCENZ III., in ihrer himmelanstrebenden Erhabenheit, die wie spielend das nach unten ziehende Gesetz

der Schwere überwindet und alles Sinnliche, Materielle und Widerstrebende zum Dienst des Geistes zwingt. Sie schafft zugleich den Palast des Ewigen, der seine Gottesherrlichkeit in der Kirche manifestiert; je riesiger und erhabener daher die Gotteshäuser, desto mehr hat das mittelalterliche religiöse Gemüt seine Befriedigung gefunden.

Unter diesen Umständen muss es befremden, wenn von autoritativer Seite her zum evangelischen Kirchenbau die Stilarten vergangener Epochen: die Basilika, der romanische und gotische Stil gleichzeitig empfohlen werden. Geschichtlich war die Basilika abgethan, als die Romanik auftrat, und als die Gotik an die Reihe kam, wurde nicht mehr romanisch gebaut; und nun sollen die Stilarten, die verschiedene Epochen in der Entwicklung des christlichen Geistes repräsentieren, gleichzeitig tauglich sein, dem evangelischen Geist einen baulichen Ausdruck zu geben? Was hat denn der evangelische Protestantismus mit architektonischen Gebilden zu thun, in denen der Proselytenkatechumenat und die Bussdisziplin, in denen die festungsartige Widerstandskraft und die unterdrückende Erhabenheit der Hierarchie, in denen die Idee des weltlichen Triumphes, des weltlichen Sacerdotium, über das weltliche Imperium sich manifestierte?

Die ästhetische Freude und der geschichtliche Sinn sollen ihr ungeschmälertes Recht behalten gegenüber den Bauwerken der Basilika, der Romanik und Gotik; aber man scheide aus diesen Bauwerken alles aus, was den vergangenen Epochen angehört und was das Gepräge spezifisch römisch-katholischen Geistes trägt, und was wird bleiben, um dem evangelisch-protestantischen Geiste Ausdruck zu verleihen? Es ist ungeschichtliche und ästhetische Schwärmerei, wenn ein neuerer Theologe¹⁾ den gotischen Stil den spezifisch germanischen Stil in seiner schönsten Ausbildung, den spezifisch deutschen Stil nennt und die evangelische Kirche ermahnt, sich des Bekenntnisses zu dem nationalen Gefäß nicht zu schämen, zumal da der himmelanstrebende Idealismus und Individualismus der Gotik ein Stück in dem Charakterbild deutscher und auch evangelischer Frömmigkeit sei; oder wenn er es fast providentiell findet, dass in den Städten und Bürgerschaften, die am frühesten dem Evangelium eine Herberge bereiteten, in Nürnberg, Magdeburg, Ulm, Reutlingen, Kirchen in gotischem Stil dem Evangelium sich öffneten. Dem gegenüber sind die Mahnungen und Warnungen eines andern neueren Theologen²⁾ gegen die Sucht, in Prachtbauten es der katholischen Kirche gleich zu thun und auf Kosten des praktischen Bedürfnisses ästhetische Liebhabereien und Glanzstücke durchzuführen,

1) H. SCHMIDT, Die Kunst im Gottesdienst (Zeitschrift für kirchliche Wiss. und kirchliches Leben 1887, S. 258 f.).

2) R. KÜBEL, Christliche Bedenken über modern christliches Wesen⁴ (1892), S. 83 f.

wohl zu beherzigen. Gleicher Beherzigung ist es wert, wenn CORNELIUS GURLITT¹⁾ vor jenem stilmässigen und alles gleichmachenden Restaurieren alter Kirchen warnt, wodurch die stilwidrigen Anbauten und Einbauten, in denen unsere Väter das ursprünglich römisch-katholische Gebäude ihrem evangelischen Sinn und Geist entsprechend zu ihren Gottesdiensten hergerichtet haben, beseitigt werden.

Mit unzulänglichen Mitteln ist oft in den Umbauten und Anbauten ursprünglich römischer Kirchen dem protestantischen Geist Ausdruck gegeben. Aber es fehlt auch keineswegs von der Reformation an bei kirchlichen Neubauten an einem protestantischen Kirchbaustil. Als Vorläufer ist der Dom zu Toulouse anzusehen, den der Führer der Albigenser RAIMUND VI. in den Jahren 1195 — 1222²⁾ erbaute; in der Reformationszeit ist die Schlosskapelle zu Stuttgart 1560, dann die Kapelle der Wilhelmsburg in Schmalkalden 1590, aus dem Ende des 17. Jahrhunderts die reformierte Kirche zu Elberfeld, die Parochialkirche in Berlin, und vor allem die Frauenkirche in Dresden, von dem genialen GEORG BÄHR erbaut, zu nennen. Nur wenigstens notieren wir von dem reichen Stoff, den das prächtige Werk *Der Kirchenbau des Protestantismus* in grosser Fülle darbietet. Ein sehr reiches Können im Verein mit begeisterungsvoller Liebe zur Sache hat in den letzten Jahrzehnten besonders in der Reichshauptstadt monumentale Kirchengebäude geschaffen. Wir verzichten auf ein Urteil darüber, inwiefern der evangelisch-protestantische Geist in seiner spezifischen Art darin zur Darstellung gekommen ist. Uns erübrigt die Aufgabe, die Forderungen zu fixieren, die an Neubauten zu stellen sind, wenn sie das Gepräge evangelischen Christentums tragen sollen. Von jenen drei Gesichtspunkten, die für den Bau vorreformatorischer Kirchen massgebend waren, dem des kirchlichen Bedürfnisses, der Symbolik und des Verständnisses des Christentums und der Kirche, ist der mittlere, der Gesichtspunkt der Symbolik, ein für allemal zu beseitigen, da er nur verwirrend wirken kann und zu den thörichtesten Willkürlichkeiten verführt. Das erste Gesetz aller Kunst, die Wahrhaftigkeit, gestaltet sich für die Baukunst zur obersten Forderung der Zweckmässigkeit.³⁾ Mit der Zweckmässigkeit, also mit dem Gesichtspunkt des kirchlichen Bedürfnisses, hat sich auf das innigste die Forderung zu verbinden, dass das Kirchengebäude der evangelischen Anschauung einen baulichen Ausdruck zu geben hat, wodurch die Zweckmässigkeit über den nackten Utilitarismus erhoben und der Kunst im Dienste der Idee das Feld eröffnet wird. Vor allem soll das evangelische Kirchengebäude das Gemeindehaus sein, in dem die Gemeinde Christi um Wort und Sakrament sich sammelt.

1) CORNELIUS GURLITT, „Restaurieren!“ (FR. SPITTA und JUL. SMEND, Monatschrift für Gottesdienst und kirchliche Kunst 1896, S. 15 f.).

2) SULZE 218 f.

3) MARCH 4.

Von dieser Zweckbestimmung wird zwar nicht die bauliche Auszeichnung des Altars und des Altarraumes zu beanstanden sein, wohl aber jede Auszeichnung, die dem römisch-katholischen Gegensatz von Gemeinde und Priesterschaft oder der Unnahbarkeit des Sanktuariums einen Ausdruck giebt. Das Sakrament, das am Altar gespendet wird, gehört der Gemeinde; der Liturg fungiert nicht als Beauftragter Gottes für das Volk, sondern als Beauftragter der Kirche, der Gemeinde, namens der Gemeinde, der die Gabe Gottes zur Verwaltung anvertraut ist. Der Altar ist nicht die Stätte des Gebetes; die Gemeinde ist das Subjekt des Gebets, und der Liturg fungiert als Mund der Gemeinde. Daher hat der Altar nicht fern von der Gemeinde, nicht getrennt von der Gemeinde zu stehen, er hat seinen Ort inmitten der Gemeinde. Ähnlicher Weise darf die Kanzel nicht als einen Ort sich darstellen, von dem aus vom Himmel herab den niedrigen Erdgeborenen Offenbarungen zuteil werden; das gepredigte Wort Gottes ist vielmehr der Gemeinde von Gott gegeben, und der Prediger verkündet das Wort Gottes, das die Gemeinde bereits hat, er fungiert namens der Gemeinde an der Gemeinde und vollzieht publice in ecclesia, was jeder Christ in dem ihm von Gott angewiesenen Kreise zu vollziehen die Pflicht und das Recht hat. Es ist damit nicht ohne Einschränkung die Forderung von E. SULZE gut geheissen, der statt der Kanzel ein nur um wenig erhöhtes Rednerpult einführen will; die Höhe der Kanzel wird sich nach dem Raume zu richten haben, aber zu vermeiden wird jede Höhe sein, die einen Gegensatz des Predigers zu der Gemeinde zum Ausdruck bringt. — Weil ferner im evangelischen Gottesdienst die Predigt des Wortes der Mittelpunkt und die Hauptsache ist, so ist unbedingtes Erfordernis, dass die Kanzel in der Hauptaxe des Kirchengebäudes ihren Ort hat, und dass kein Platz in der Kirche sich findet, von dem aus nicht der Prediger gehört und, da die s. g. körperliche Beredsamkeit zum Aufmerken und Verstehen wesentlich ist, gesehen werden kann. Also gute Akustik und gute Horastik werden erfordert. Beides verbietet zwar nicht steinerne Gewölbe und die Verwendung von Säulen und Pfeilern, aber es stellt die Bedingung, dass weder die gute Akustik der Kirche durch die Gewölbe beeinträchtigt wird, noch die Pfeiler oder Säulen den Prediger vor den Augen der Hörer verdecken. Ebenso wird die Grösse der Kirche und die Höhe ihrer Schiffe darauf hin zu bemessen sein, dass beides den Prediger nicht zur Vergewaltigung seiner Stimme nötigt und die Gemeinde nicht des Gemeinschaftsgefühls zu gunsten des Massengefühls beraubt. Die Orgel endlich wird aus ihrer unnatürlichen und zweckwidrigen Stellung im Rücken der Gemeinde zu befreien und mit der Kanzel und dem Altar zu einer Gruppe zu vereinigen sein.

Dementsprechend wird es stets zweckmässig sein, in grösseren Gemeinden, an denen mehrere Prediger fungieren, mehrere kleinere Kirchenräume einem zu grossen vorzuziehen. Handelt es sich um den Neubau

eines einzeln stehenden Kirchengebäudes, so wird im allgemeinen der Polygonbau und der Saalbau des Barockstils den Vorzug vor dem Langhausbau verdienen, wenn nicht, wie FR. SPITTA empfiehlt, das breite griechische Kreuz dem Grundriss die Form giebt. Auf den Grundriss wird stets das Hauptgewicht zu legen sein. In der Ausführung des Kirchengebäudes mag die Kunst des Baumeisters Motive verwenden, die der Romanik, der Gotik, der Renaissance u. s. w. entnommen sind, je nach seinem Können und den zur Verfügung stehenden Mitteln, damit das Schöne sich mit dem Zweck mässigen verbinde. In der Aufführung tritt die Forderung des spezifisch evangelisch-protestantischen Gepräges zurück, und die Kunst hat freie Hand, ihre Macht und Schönheit zu entfalten. In neuerer Zeit hat sich das Interesse nach Vorgang der Dreikönigskirche in Neustadt-Dresden ¹⁾ dem „gruppierten Bau“ in steigendem Masse zugewandt. Von dem Gedanken aus, dass das kirchliche Gebäude die Konzentration der kirchlichen Einrichtungen der Gemeinde zu bilden habe, geht man dazu über, nicht nur die Wohnungen des Pfarrers und der Gemeindehelfer (Diakonen und Diakonissen), sondern auch den Konfirmandensaal, das Kirchenvorstandszimmer, die Gemeindebibliothek, den Saal für Gemeindeversammlungen u. s. w. mit dem gottesdienstlichen Raum zu einem Ganzen zu verbinden. Die reformierte Kirche in Osnabrück, die Marienkirche in Duisburg sind nach diesen Gesichtspunkten errichtet, bezw. umgebaut; was MARCH in der angeführten Schrift über den „gruppierten Bau“ dargelegt hat, ist nicht nur der Beweis baulicher Ausführbarkeit, es ist auch als Wegweiser für den Kirchenbau des Protestantismus in der Zukunft zu begrüssen.

2. Kapitel.

Die Kultuszeit.

I. Der Sonntag. ²⁾

§ 65. Die Sonntagsfeier in den drei ersten Jahrhunderten.

Die bei den orientalischen Völkern, besonders bei den Babyloniern, von uran nachweisbare Einteilung der Tage nach Hebdomaden hat ihren Ursprung in der Erscheinung des Mondes; daraus entstand der Mondmonat zu 29 Tagen, und das Mondviertel bedingte die Feststellung der Woche. Zur Zeit Christi hatten die Griechen und Römer

1) SULZE 231 f.

2, Aus der unübersehbaren Litteratur sind besonders hervorzuheben: E. W. HENGSTENBERG, Über den Tag des Herrn 1852. — G. UHLHORN, Über die Sonntagsfrage in ihrer sozialen Bedeutung 1870. — E. HAUPT, Der Sonntag und die Bibel

längst die Einteilung der Zeit in sieben Wochentage angenommen, die sie nach den vermeintlichen Planeten Sonne, Mond, Mars, Merkur, Jupiter, Venus, Saturn benannten. Aber das gesamte Heidentum kannte keinen wöchentlich wiederkehrenden Ruhe- und Feiertag. In Israel wurde dieselbe Einteilung als die uranfängliche, in dem Schöpfungswerk Gottes vorgebildete Schöpfungsordnung Gottes verstanden; der siebente Tag der Woche als Abbild der Ruhe Gottes von seinen Werken wurde als Ruhetag für Menschen und Vieh gewertet und als ein Jahwe gehörendes Eigentum zur Heilighaltung in völliger Enthaltung von jeder Arbeit gesetzlich festgestellt. Im Christentum ist die natürliche Schöpfungsordnung Gottes in sechs Tagen Arbeit und dem einen Ruhetage von dem Kultustage, die Sonntagsruhe von der Sonntagsheiligung zu unterscheiden. Die Frage um die Sonntagsruhe repräsentiert die soziale Bedeutung des Sonntags, nicht hoch genug zu schätzen für unser Volksleben. Das Bedürfnis eines Ruhetags nach sechs Arbeitstagen ist eine göttliche Naturordnung, wie das Bedürfnis des nächtlichen Schlafes nach der Tagesarbeit eine göttliche Naturordnung ist. Von einem statutarischen Gebot Gottes kann keine Rede sein; dem Einzelnen ist es überlassen, in wie weit diese göttliche Naturordnung auf ihn anwendbar ist, wie es in der völligen Freiheit des Einzelnen steht, in wie weit er die Nachtruhe sich verkürzen kann und will. Aber es ist eine unbedingte Pflicht der Nächstenliebe, dass jedem arbeitenden Menschen ein wöchentlicher Ruhetag ermöglicht werde, und dass jeder Zwang in widernatürlicher Entziehung dieser Ruhe aufhöre. Wie die Kirche Christi um ihres Hauptes und um ihres Lebens willen für diese Forderung der Nächstenliebe mit allen ihr zu gebote stehenden Mitteln einzutreten hat, so liegt es in ihrem eigensten Interesse, dass dieser Ruhetag mit dem Kultustag der Kirche, mit dem Sonntag, zusammenfalle, weil sie erst dann in dem Ruhetag die Bürgschaft ihrer Segnungen und die religiöse und sittliche Erfüllung jener Ruhe zu schauen vermag. Die Sonntagsruhe wird erst dann die verheissungsvolle soziale Bedeutung gewinnen, wenn sie zur Sonntagsheiligung wird.

Worauf gründet sich nun die Forderung der Sonntagsheiligung? Welches ist die kirchliche Bedeutung des Sonntags? In welchem Verhältnis steht der christliche Sonntag zum Alttestamentlichen Sabbath und zum Sabbathgebot des Dekalogs? Nur auf geschichtlichem Wege sind diese Fragen zu beantworten.

1878. — O. HENKE, Beiträge zur Geschichte der Lehre von der Sonntagsfeier, ursprünglich ein Programm des Stendaler Gymnasiums 1873, dann in erneuter Gestalt St. Kr. 1886, S. 597 f., endlich mit einer biblisch-theologischen Erörterung versehen unter dem Titel: „Der Sabbatismus. Eine judaistische Reliquie in der christlichen Kirche. 3. Aufl. Barmen“ s. a. (1892) in Buchform erschienen. — Vor allem: TH. ZAHN, Geschichte des Sonntags vornehmlich in der alten Kirche (1878; erneute Bearbeitung in „Skizzen aus dem Leben der alten Kirche“ 1894, S. 196 f.).

Von grundlegender Wichtigkeit ist die Stellung, welche Christus selbst zum Sabbathgebot des Alten Testaments einnimmt. *Als die Erfüllung der Zeit kam, sandte Gott seinen Sohn, geboren von einem Weibe, unter das Gesetz gethan, damit er die unter dem Gesetz loskaufe, damit wir die Sohnschaft empfangen*, sagt PAULUS (Gal 44). Jesus war ein Glied des jüdischen Volkes, und die Ordnungen des dem Volke gegebenen Gesetzes hat er willig auf sich genommen. Ausdrücklich tritt er der Meinung entgegen, als ob er Gesetz und Propheten auflösen wolle; nicht auflösen will er die durch das mosaische Gesetz aufgestellten Lebensordnungen seines Volkes, sondern sie mit wahren Inhalt erfüllen und als Gebote Gottes, der Geist ist, zur Geltung bringen. So besucht er „nach seiner Gewohnheit“ die Gottesdienste der Synagoge am Sabbath (Lc 4) und benutzt die dem besuchenden Rabbi gewährte Freiheit, die Erfüllung der Weissagungen der Propheten zu verkünden. Dagegen die gesetzliche Ängstlichkeit der Pharisäer ist ihm fremd; das Ährenraufen seiner Jünger am Sabbath (Mt 12), das jene als Bruch des Gesetzes charakterisieren, nimmt er in Schutz, um aus dem Gesetz ihnen zu beweisen, dass der Gesetzgeber höhere Zwecke kenne, als die cärimoniale Heiligung des Sabbaths; wie das Gesetz selbst Priester und Laien anweise, das Sabbathgebot zu brechen, so kenne die Hl. Schrift keinen Tadel, dass auch gefeierte Helden des Volks über Bestimmungen des Gesetzes sich hinweggesetzt haben. Krankenheilungen vollbringt Jesus vorzugsweise am Sabbath und tritt dem Vorwurf, das Gebot zu verletzen, mit dem Nachweis aus der Schrift entgegen, dass Sabbathruhe Nachahmung der Ruhe Gottes bedeute, demnach nicht im Nichtsthun bestehe, sondern in einem höheren Thun, wie Gott in seinem ewigen Sabbath weiterhaltend wirke (Joh 5 17). Als fromme Israeliten unterlassen Jesus und seine Jünger am Sabbath die Alltagsarbeit, sie heiligen eben den Sabbath durch Gutesthun. In dem Wort: *Der Sabbath ist um des Menschen willen da, nicht der Mensch um des Sabbaths willen* (Mc 2 27) deckt der Herr die ursprüngliche Meinung des Sabbathgebotes auf: der Sabbath ist eine Wohlthat für den Menschen, er ist ein Zeugnis der Freiheit vom Sklavendienst (Dt 5), er ist ein Mittel, das dem Menschen und seinen Zwecken dient. In dem Zusatz: *mithin ist der Sohn des Menschen Herr auch über den Sabbath* (Mc 2 28) eröffnet Jesus die Aussicht auf eine weitere Entwicklung. Man sollte erwarten: „mithin ist der Mensch Herr auch über den Sabbath“; aber nicht hat jeder Mensch willkürlich darüber zu verfügen, ob er den Sabbath halten wolle oder nicht, sondern nur des Menschen Sohn, der in sich die Idee des Menschen als eines Herrn über alles Geschaffene und Vergängliche, also auch über die Zeit und ihre Ordnung erfüllt. Er hat die Macht, auch geheiligte Ordnungen umzustossen, wenn sie nicht mehr geeignet sind, dem Lebenszweck seiner Gemeinde zu dienen. Für sich selbst macht er davon keinen andern Gebrauch, als dass er das Sabbathgebot

nach dem Geist und dem wahren Sinn seines Buchstabens erfüllt; seinen Jüngern macht er's zur Pflicht, die kleinsten wie die grössten Satzungen des Alten Testaments zu ehren, aber nur so lange, bis ihr Zweck erfüllt ist, und nicht Menschenwillkür, sondern Gottes Weltregierung sie ausser Kraft gesetzt hat (Mt 5 17—20).

Auf diesem von Jesus angegebenen Wege gingen die Apostel in Jerusalem und ihre judenchristlichen Gemeinden in Palästina einher. Sie legten nach wie vor Wert darauf, Juden zu sein, und hatten nicht aufgehört, es zu sein, als sie Christen wurden. Sie besuchten den Tempel in den Betstunden, liessen Opfer für sich bringen und hielten den jüdischen Sabbath bis zur Zerstörung des Tempels. Was sie an neuen Lebensordnungen befolgten, war nicht der Art, dass es sie daran hinderte, nach dem Gesetz sich als echte Israeliten zu erweisen. Als aber das Evangelium die Grenzen Palästinas überschritt, als sich heidenchristliche Gemeinden in Asien und Europa bildeten, da war die Lehre und das Beispiel Jesu nicht mehr ohne weiteres anwendbar. PAULUS ist es, der im Geiste Christi den grossen Grundsatz aufstellt und verfiicht, dass nur der Glaube an Jesus Christus den Menschen zum Christen und zum Gliede der Christengemeinde macht, und dass die Pflichten der Christen gegen ihren Herrn, gegen die Brüder und gegen alle Menschen nicht aus dem Gesetz Moses oder den zehn Geboten abzuleiten seien, dass sie vielmehr aus dem Glauben an Christus und aus der Natur der Dinge sich unmittelbar ergeben.¹⁾ Er selbst, um Griechen zu gewinnen, hörte in vielen Dingen auf, Jude zu sein, und wurde Grieche, und in den Gemeinden, in denen sein Einfluss mächtig war, wusste er durch die Wahrheit seiner Sache und die Macht seiner Persönlichkeit auch die jüdischen Gemeindeglieder zu gleicher Anschauung und gleicher Lebenspraxis zu überwinden. Es ist freilich bekannt, wie der grosse Apostel dadurch in einen Kampf gegen das Judenchristentum besonders in Palästina verwickelt wurde, der einen grossen Teil seines apostolischen Lebens ausfüllte und viel Kraft verzehrte. Allein der schwerste Kampf konnte ihn nicht in seiner Freiheit wankend machen, und, was noch grösser ist, vermochte ihn nicht zum Widersacher derjenigen Christen zu machen, die um des Gewissens willen dem jüdischen Gesetz unterthänig bleiben wollten. Die Judenchristen, welche den Sabbath hielten, tadelt er deshalb nicht; Rm 14 5f. stellt er die Bevorzugung einzelner Tage durchaus frei. Er ist kein Doktrinär; unter Umständen kann er selbst jüdischen Sitten sich anschliessen, weil keine cärimonielle Ordnung Hindernis, aber auch keine Bedingung der Seligkeit ist. Nur dagegen lehnt er entschieden sich auf, dass die Judenchristen aus der Sabbathfeier ein die Christen überhaupt, insonderheit die Heidenchristen, bindendes Gesetz machen. Gal 4 9—11 und Kol 2 16, 17 nennt er

1) Vgl. TH. ZAHN 207.

es ein ἐπιστρέφειν ἐπὶ τὰ ἄσθενῆ καὶ πτωχὰ στοιχεῖα, und sieht eine Verleugnung des Evangeliums und seiner Freiheit darin. Die Heidenchristen an das mosaische Gesetz in irgend einer Weise zu binden, hat PAULUS mit durchschlagendem Erfolg zu verhindern gewusst. Selbst auf dem s. g. Apostelkonzil Act 15 wird im Interesse der Geistesinheit zwischen Heidenchristen und Judenchristen jenen wohl auferlegt, vom Götzenopfer, von Blut, Ersticktem und Hurerei sich zu enthalten; ihnen wird die schwere Zumutung gemacht, cärimonielle jüdische Satzungen und moralische Vorschriften als gleichwertig um des Friedens willen zu behandeln; aber von einer Verpflichtung der Heidenchristen, den Sabbath zu halten, ist kein Wort zu lesen.

Die Ordnung des gottesdienstlichen Lebens bei den Heidenchristen wird der nach dem Bedürfnis frei sich gestaltenden Sitte überlassen. Und diese frei sich gestaltende kirchliche Sitte wählt schon zu der Apostel Zeit den ersten Tag der Woche, den Sonntag, als Gedächtnistag der Auferstehung Christi zum Tage der gottesdienstlichen Versammlung der Gemeinde. Κατὰ μίαν σαββάτον soll die Gemeinde zu Korinth (I. Kor 16₁ f.) eine Kollekte veranstalten, die dem Apostel, wann er komme, zu übergeben sei; ἐν τῇ μίᾳ τῶν σαββάτων versammelt sich (Act 20₇) die Gemeinde zu Troas, das Brot zu brechen; ἐν τῇ κυριακῇ ἡμέρᾳ empfing JOHANNES die Offenbarung des Herrn (Apc 1₁₀). Wie der Ursprung der Sonntagsfeier in der apostolischen Zeit zu suchen ist, so ist sie vom 2. Jahrhundert an allgemeine Sitte; die Epistel des PLINIUS an TRAJAN¹) spricht von *stato die*, an dem die Christen sich versammeln, BARNABAS²) schreibt: διὸ καὶ ἄγομεν τὴν ἡμέραν τὴν ὀγδόην εἰς εὐφροσύνην, ἐν ᾗ καὶ ὁ Ἰησοῦς ἀνέστη ἐκ νεκρῶν καὶ φανερωθεὶς ἀνέβη εἰς οὐρανοῦς. Ebenso bezeugen uns IGNATIUS, JUSTIN D. MÄRT., TERTULLIAN³) u. v. a. die Feier des Sonntags; sein Name ist Herrntag, der erste, der achte Tag, der Tag der Sonne.⁴) Gewiss gab es Berührungen des christlichen Kultus mit dem jüdischen Sabbath; sie bestehen 1. darin, dass Juden und Christen den Sonnabend als letzten Tag der Woche ansehen und mit dem Sonntag die neue Woche

1) PLINIUS, Epist. X, 96 (vom Jahr 111 oder 112). Abgedruckt z. B. bei H. HERING, Hilfsbuch zur Einführung in das liturgische Studium (1888), S. 3 f.

2) BARNABAE Epist. 15₉ (Patr. apost. opera I 2² p. 66).

3) IGNATIUS, Ad Magnes. 9; Ad Eph 13 (Patr. ap. 2³⁶. 18). JUSTIN, Apol. I, 67 (1²⁶⁸ f.). TERTULLIAN, Apolog. 16; De cor. mil. 3 (p. 91. 227).

4) TERTULLIAN hat den Ausdruck Dies solis, den heidnisch-römischen Namen, nur in den an Heiden gerichteten Schriften: Apolog. 16; Ad nationes 1₁₃ (p. 91. 173). Vgl. JUSTIN, Apol. I, 67: τῇ τοῦ ἡλίου λεγομένη ἡμέρᾳ. Dagegen nicht De cor. mil. 3; De fuga 14 (p. 227. 266). IRENAEUS, CYPRIAN und die anderen lateinischen Väter haben nie den Ausdruck Dies solis. Die Wochentage nennen die Christen Feriae (secunda bis sexta), denn jeder Tag ist den Christen ein Feiertag, ein Festtag.

beginnen, während die heidnischen Astrologen die Woche am Sonnabend anfangen; 2. darin, dass auch bei den Christen der Freitag den Namen *Παρασκευή*, der Sonnabend den Namen Sabbath führte; 3. darin, dass die Wochentage nicht die heidnische Benennung der Planeten trugen, sondern numeriert wurden; aber was bei allen Berührungen die Christen von den Juden, die Kirche von der Synagoge unterschied, war der sonntägliche Gottesdienst. Während der ersten drei Jahrhunderte ist der Sonntag niemals als christianisierter Sabbath angesehen, niemals Sabbath genannt, niemals in Beziehung zum Sabbathgebot gesetzt worden. Ostern und Pfingsten lehnen sich der Zeit nach an jüdische Festfeiern an und empfangen ihre Namen von diesen (Passah, Pentekoste); aber der Sonntag wird nicht dem jüdischen Ritus entlehnt, er ist spezifisch christliche Schöpfung, er ist der Tag des Herrn, den die Juden verfluchen, der Tag seiner Auferstehung, das wöchentliche Osterfest, der Tag der Freude, und an diesem Tage werden zum Ausdruck der Freude die Gebete stehend verrichtet.¹⁾ Im zweiten Jahrhundert beginnen der Freitag (Todestag Christi) und der Mittwoch (Beschluss des Hohenrats, Jesum zu verhaften) als Busstage gefeiert zu werden,²⁾ aber den Sonntag als Busstag und Fasttag zu feiern, wird für Sünde erachtet; im vierten Jahrhundert wird dies sogar gesetzlich; Conc. Gangrense (363) can. 18 schreibt vor: *εἰ τις διὰ νομιζομένην ἄσκησιν ἐν τῇ κυριακῇ νηστεύει, ἀνάθεμα ἔστω*; das s. g. 4. Conc. Carth. (398) can. 64: *Qui dominico die studioso ieiunat, non credatur catholicus*; das 1. Conc. Bracarense (563) can. 4: *si quis . . . honorare se simulat ieiunans in eodem die (natali Christi) et in dominico, anathema sit*.³⁾ Das Hl. Mahl des Herrn wird am Tage des Herrn gefeiert, die Signatur der Freude bleibt ihm aufgeprägt, und selbst der finster-ernste TERTULLIAN⁴⁾ empfiehlt Ruhe von den Tagesgeschäften am Sonntag nur aus dem Gesichtspunkt, weil der gemeinsame Gottesdienst der Zweck des Sonntags sei, und eine Überschätzung der irdischen Arbeit den himmlischen Beruf des Christen verletze. Das Konzil von Laodicea (372) can. 29,⁵⁾ nennt es ein *λοιδάζειν*, am Sabbath nicht zu arbeiten,

1) TERTULLIAN, De cor. mil. 3 (p. 227). — Const. ap. 259 (p. 90). — Conc. Nic. can. 20 (BRUNS 1 20). — ISIDORUS HISP., De ecclesiast. off. 1 24: Unde etiam Dominico die stantes oramus, quod est signum futurae resurrectionis; hoc agit universa ecclesia, quae in peregrinatione mortalitatis inventa est, exspectans in finem saeculi, quod in Domini Jesu Christi corpore praemonstratum est, qui est primogenitus a mortuis (MIGNE, P. L. 83 760). Vgl. jedoch AUGUSTIN, Ep. 55 Ad inquisitiones Januarii cap. 17: ut autem stantes in illis diebus et omnibus dominicis oremus, utrum utique servetur ignoro (MIGNE, P. L. 33 200 f.).

2) Belege bei ZACAGNI, Collectanea monum. vet. eccl. Gr. et Lat. (1698), tom. I Praef. p. 77 f.

3) BRUNS 1 109. 147; 2 31.

4) TERTULLIAN, De orat. 23 (p. 316).

5) BRUNS 1 76.

es gebietet die Arbeit, fügt jedoch hinzu: *τὴν δὲ κυριακὴν προτιμῶν-τες εἶγε δύναιτο σχολάζειν ὡς χριστιανοί.*

Die Skrupel, dass durch solche freie Stellung die göttliche Würde des mosaischen Gesetzes verletzt werde, waren in den drei ersten Jahrhunderten unbekannt. Das mosaische Gesetz als solches wurde nicht als verbindlich angesehen; das Doppelgebot der Liebe (Mt 22) war allein massgebend, und das mosaische Gesetz nur insofern, als es das allgemeine Liebesgebot spezialisierte. Gewiss liege jedem Gebot des Alten Testaments ein ewiger Gotteswille zu grunde, der im Christentum seine Erfüllung finde; aber die Erfüllung des Sabbathgebotes war nicht etwa die christliche Sonntagsfeier, sondern dass statt des einen Tages der Woche jeder Tag ein Tag des Herrn sei;¹⁾ die Christen feiern an jedem Tage Sonntag, an jedem Tage Ostern und Pfingsten;²⁾ daher werden alle Tage der Woche *Feriae* genannt, *Dies militiae Christi*, denn an jedem Tage solle der Christ feiern von allen bösen Werken und auf die Vollendung im ewigen Sabbath Gottes hoffen.³⁾ Dem völlig entsprechend können mehrere Jahrhunderte lang jüdische Christengemeinden wöchentlich den jüdischen Sabbath und den christlichen Sonntag feiern,⁴⁾ ein deutlicher Beweis, dass die Sonntagsfeier nicht als Erfüllung des Sabbathgebotes galt. Gegen Ende des vierten Jahrhunderts kommt in der orientalischen Kirche die bis heute festgehaltene Sitte auf, neben dem Sonntag auch den Sonnabend mit christlichem Gottesdienst zu feiern, doch mit dem ausdrücklichen Gebot, am Sabbath zu arbeiten (Conc. Laod. [372] can. 29, siehe oben).

§ 66. Die Sonntagsfeier bis zur Reformation.

Im 4. Jahrhundert beginnt, jedoch ohne alle Beziehung auf das mosaische Sabbathgebot, die Sonntagsfeier gesetzlich zu werden. Das Conc. Eliber. (Elvira) v. J. 305, can 21⁵⁾ gebietet: *Si quis in civitate positus tres dominicas ad ecclesiam non accesserit, pauco tempore abstinence, ut correptus esse videatur.* Aber bis ins 5. Jahrhundert fehlte es nicht an Protesten gegen diese Gleichstellung der Heilsordnung mit der Kirchenordnung; nur durch die Gemeinschaft des Glaubens, durch die

1) JUSTINUS, *Dialogus cum Tryphone* 12 (II, 44). — IRENAEUS, *Adversus haer.* IV, 16 1 (ed. STIEREN I [1853] 604). — CLEMENS ALEX., *Strom.* IV, 8. VI, 1 (II, 319. III, 122).

2) HIERONYMUS, *Ad Gal.* 4 10 (ed. alt. VALLARS I [1766] lib. II, 4, tom. VII, 1 456 f.). Er bezieht sich ohne Namensnennung auf ORIGENES, *Contra Celsum* 8 22 f. (ed. LOMMATZSCH 20 139 f.), der denselben Gedanken ausspricht.

3) Denselben schönen Gedanken verwertet der Heidelberger Katechismus Frage 103.

4) Belege bei ZACAGNI I. c.

5) BRUNS 2 5.

darin dem Christen vermittelten Segnungen war bis dahin die Sonntagsfeier selbst unter den härtesten Verfolgungen aufrecht erhalten. Das erste staatliche Gesetz über die Sonntagsfeier erliess KONSTANTIN am 7. März 321; am ehrwürdigen Tag der Sonne solle allgemeiner Ruhetag sein, keine militärischen Übungen, keine Gerichtsverhandlungen mit Ausnahme solcher, welche die Freilassung von Sklaven betreffen, dürften stattfinden, dagegen Feldarbeit solle gestattet sein. Die weiteren staatlichen Verordnungen des 4. und 5. Jahrhunderts beschränken sich auf den Schutz des Gottesdienstes wider äussere Störungen. Aber auf kirchlicher Seite gewann eine andere Praxis die Oberhand.

In der orientalischen Kirche taucht zuerst die Übertragung des Alttestamentlichen Sabbathgebotes auf den christlichen Sonntag auf. In einer geistlichen Rede, die vielleicht der Bischof EUSEBIUS von Emesa (340—359) zum Verfasser hat,¹⁾ wird die Sonntagsfeier als christliches Äquivalent der jüdischen Sabbathfeier bezeichnet; wie diese auf Mose, so wird jene auf Christus als den Gesetzgeber des Neuen Bundes zurückgeführt, und Sabbath wie Sonntag werden auf die allgemeine bereits in der Schöpfung angezeigte und vor Mose gültige göttliche Idee eines allwöchentlichen Ruhetages für die Menschen gegründet, und die Einführung des Sonntages wird als Neugestaltung des Sabbathgebotes aufgefasst. Allein so wenig vermochte diese Anschauung zunächst durchzudringen, dass noch HESYCHIUS in Jerusalem — entweder der Patriarch, der Zeitgenosse GREGOR's I., oder nach neuerer Ansicht wahrscheinlicher ein Presbyter, der um 420 lebte — in seinem Commentar in Levit. lib. VII die Lehre vortragen konnte: *Decem mandatorum litera clara est, digna ad custodiendum atque operandum. Nec contrarium est sabbati mandatum, quia etsi decem mandatis insertum est, non tamen ex eis est. Si ergo mandatum speciale ponamus: Ego sum Dominus Deus tuus qui eduxi te e terra Aegypti, de domo servitutis, perfectum decem mandatorum numerum invenimus.*²⁾ Im Abendland schien von derselben Zeit an für die christianisierten unbändigen germanischen Völker eine harte Gesetzgebung notwendig zu sein; Unterlassung jeglicher Arbeit am Sonntag ward geboten, die Übertretung des Gebotes bei Freien mit Verlust der Freiheit, bei Slaven durch Abhauen der rechten Hand geahndet.³⁾ Zwar verbietet noch das 3. Conc. Aurelianense (Orleans) vom Jahre 538 can. 28⁴⁾ nur das *Opus rurale* mit der Begründung: *quo facilius ad ecclesiam venientes orationis gratiae vacent*, es widerspricht aber dem Verbot des Fahrens,

1) TH. ZAHN, Eine altkirchliche Rede über die Sonntagsruhe nebst Untersuchungen über ihren Verfasser (Zeitschrift für kirchl. Wiss. und kirchliches Leben 1884, S. 516 f.). Auch in TH. ZAHN, Skizzen 278 f. mitgeteilt.

2) cf. G. J. VOSSIUS opera VI, 451 (Amsterdam 1701).

3) TH. ZAHN, Skizzen 231.

4) BRUNS 2 200.

Kochens, des Reinigens und Schmückens *domus vel hominis* als einer *res quae ad Iudaicam magis quam ad Christianam observantiam pertinere probatur*. Allein im 2. Conc. Matisconense (Mâcon) vom Jahre 585 can. 1 ¹⁾ tritt die harte Entrüstung über Sabbathschändung um so stärker hervor. Es gebietet völlige Enthaltung von aller Arbeit am Sonntag, *non quia hoc dominus noster a nobis expetit, ut corporali abstinentia diem dominicam celebremus, sed quacrit obedientiam, per quam nos calcatis terrenis actibus ad coelum usque misericorditer provochat*. Es droht schwere göttliche Strafe den Übertretern, nicht minder kirchliche Strafen: *si causidicus fuerit, imparabiliter causam omittat, si rusticus aut servus, gravioribus fustium ictibus verberabitur, si clericus aut monachus, mensibus sex a consortio suspendetur fratrum*.

Damit ist die Bahn betreten, dass der Alttestamentliche Sabbath auf den christlichen Sonntag übertragen wurde. Es fehlt zwar noch im 8. Jahrhundert nicht an Stimmen, welche die alte kirchliche Anschauung festhalten, doch sie vermögen die judaisierende Auffassung nicht aufzuhalten, die im Morgenland wie im Abendland entscheidenden Sieg gewann. Bereits im 6. Jahrhundert finden wir den Satz ²⁾: *Ac ideo Sancti doctores Ecclesiae decreverunt omnem gloriam iudaici sabbatismi in illum (sc. diem dominicam) transferre . . . observemus ergo diem dominicam. . . et sanctificemus illam sicut antiquis praeceptum est de sabbato*. Das bleibt römisch-katholische Lehre. THOMAS V. AQUIN schreibt: *Sabbatum autem, quod significabat primam creationem, mutatur in diem dominicum, in quo commemoratur nova creatura inchoata in resurrectione Christi. Dicendum, quod observantia diei dominicae in nova lege succedit observantiae sabbati, non ex vi praecepti legis, sed ex constitutione ecclesiae et consuetudine populi christiani* ³⁾ — und eben dies ist die offizielle, durch den Catechismus romanus ⁴⁾ in eingehender Weise fixierte Auffassung der römisch-katholischen Kirche geblieben. ROB. BELLARMIN erkennt es mit wünschenswerter Offenheit an, dass die Kirche die Feste eingesetzt habe, allein eben deshalb seien sie *divino iure* eingesetzt: *Festa Christianorum non solum ratione ordinis, sed etiam ratione mysterii celebrantur suntque dies festi vere aliis sanctiores, suaviorum et pars quaedam divini cultus*. ⁵⁾ Ausdrücklich aber wird später anerkannt, dass die *Opera liberalia, ut docere, canere, studere, legere, scribere, vel communia, ut iter agere, venari, piscari, ludere, festis diebus prohibita*

1) BRUNS 249.

2) PS. AUGUSTIN, Sermones 280 (al. 251) de tempore (ed. Benedict. Antwerp. 1700, tom. V appendix col. 330).

3) THOMAS V. AQUIN, Summa theol. I, 2 qu. 103 art. 3 (III, 488). II, 2 qu. 122 art. 4 (V, 173).

4) Catech. rom. III, 4 qu. 1—28.

5) Nach O. HENKE 34.

non sunt, quia ecclesia non prohibet nisi opera servilia. ¹⁾ Also kein anderer Grund der Unterscheidung gilt, als die Festsetzungen der Kirche.

§ 67. Die Sonntagsfeier seit der Reformation.

Mit vollster Einmütigkeit stellt die evangelische Kirche von vornherein sich auf den Standpunkt der Apostel und der ältesten Kirche. Die Augustana²⁾ sagt einfach: *Scriptura abrogavit sabbatum, quae docet omnes ceremonias post revelatum evangelium omitti posse. Et tamen quia opus erat constituere certum diem, ut sciret populus, quando convenire deberet, apparet ecclesiam ei rei destinasse diem dominicum, qui ob hanc quoque causam videtur magis placuisse, ut haberent homines exemplum christianae libertatis, et scirent nec sabbati nec alterius diei observationem necessariam esse.* Der Sonntag ist somit nicht der christianisierte Sabbath, er ist nicht Heilsordnung, sondern kirchliche Ordnung, um der Zweckmässigkeit willen eingesetzt; die Disputationen darüber, inwiefern man arbeiten dürfe am Feiertag, seien nichts als Laquei conscientiarum. Die Aussagen LUTHERS von 1516 an bis 1544 hat O. HENKE, Der Sabbatismus 41 f. zusammengestellt; überall, besonders in beiden Katechismen, hebt LUTHER den Segen des Ruhetages für die schwer arbeitenden Leute hervor; überall wehrt er jegliche Übertragung des Sabbaths auf den Sonntag und jede Verbindlichkeit des Sabbathgebots ab,³⁾ betont aber auch überall, dass der Sonntag die einzige Gelegenheit biete, Gottes Wort zu hören; die Verachtung des göttlichen Wortes werde Gott strafen, aus der Heilighaltung des Göttlichen Wortes fliesse die Heiligung des Sonntags und Feiertags. CALVIN stimmt vollständig mit LUTHER überein; in der Instit. chr. rel. von 1536 Cap. 1 De Lege ad Mand. IV⁴⁾ schreibt er: *In summa: non religione aliqua discernimus inter diem et diem, sed communis politicae causa. Quosdam enim dies praescriptos habemus, non quibus simpliciter feriemur, quasi nostra cessatione colatur aut delectetur Deus, sed quia aliquo die ecclesiam convenire oportet . . . Ita evanescent nugae sophistarum, qui iudaica opinione orbem imbuerunt: abrogatum esse quod caeremoniale erat in hoc mandato (id autem vocant, sua lingua, diei septimae taxationem), remanere autem quod*

1) HONORAT TOURNELY (Jesuit des 16. Jahrhunderts), Praelectionum theol. continuatio, sive Tractatus de universa theologia moralis. Tom. III (Venetiis 1755), p. 346. 350.

2) Augustana 28 59-61 (MÜLLER 67 f.).

3) Eine Ausnahme macht die Predigt in Dessau „Von der Summa des christlichen Lebens“ (19 296 f.) vom Jahr 1532. Es heisst da S. 298: „Darum hat er (Gott) auch einen sonderlichen Tag in der Wochen dazu geordnet . . . sonderlich ausgemaleet und strenge geboten zu halten“ u. s. w.

4) Corp. Ref. 29 37.

morale est, nempe unius diei observationem in hebdomade. Atqui id nihil aliud est, quam Iudeorum contumeliam diem mutare, diei observationem retinere.

In den Ausgaben der Institutio von 1539—1554 ¹⁾ fasst CALVIN seine Ansicht dahin zusammen — die Angaben HENKES sind hier sehr ungenau —: *Summa sit: ut sub figura Iudaeis tradebatur veritas, ita nobis sine umbris commendatur: primum, ut perpetuum tota vita sabbatismum meditemur a nostris operibus, quo Dominus in nobis per suum spiritum operetur; deinde ut (Zusatz seit 1545: pia operum Dei recognitione privatim se quisque, quoties vacat, diligenter exerceat; tum etiam, ut omnes simul) legitimum ecclesiae ordinem, ad verbum audiendum, ad sacramentorum administrationem, ad publicas orationes constitutum, observemus; tertio ne nobis subditos inhumaniter premamus.* Vorher geht die Bemerkung: *neque sic tamen septenarium numerum moror, ut eius servituti ecclesiam astringam; neque enim ecclesias damnavero, quae alios conventibus suis solennes dies habeant, modo a superstitione absint.* ²⁾ Es folgen die Sätze aus der ed. 1536: *Ita evanescent nugae etc.* mit lediglich redaktionellen Änderungen. Die ed. 1559 ³⁾ fügt als Schlusssatz zu der gleichlautenden Darlegung hinzu: *Caeterum generalis doctrina praecipue tenenda est: ne religio inter nos vel concedat vel languescat, diligenter colendos esse sacros coetus, et externis subsidiis, quae ad fovendum Dei cultum valeant, operam dandam esse.*

Sämtliche reformierten Symbole, allen voran die Conf. Helv. posterior Art. 24 und der Heidelberger Katechismus mit seiner schönen Erklärung des 4. Gebotes in Fr. 103 ⁴⁾, stehen durchweg auf demselben apostolischen und reformatorischen Standpunkt; nicht weniger sämtliche lutherischen K.O. des 16. Jahrhunderts. ⁵⁾

Allein sowohl auf lutherischer als auf reformierter Seite begegnet uns bald der Rückfall in *iudaicas opiniones*. In der reformierten Kirche sehen wir ab von gelegentlicher, nicht lehrhafter, Identifizierung von Sabbath und Sonntag, die infolge römischer Tradition im Sprachgebrauch sich findet (z. B. Züricher Prädikantenordnung 1532: *Dessglych das ein jeder die Sinen zu dem Kiltchengang ermane, das doch der Sabbath gehalten, vnd Gottes Wort nit so gar verachtet werde*) ⁶⁾. Wohl der erste, der ausdrücklich zu jüdischer Auffassung sich neigte, war PETRUS

1) Corp. Ref. 29 401. 406.

2) Dieselbe Anschauung, dass es der Gemeinde frei stehe, irgend einen anderen Tag der Woche zum Feiertag statt des Sonntags zu machen, spricht auch LUTHER aus im Grossen Katechismus (I, 3 85 bei MÜLLER 401 f.) und in der Predigt zur Einweihung der Schlosskirche in Torgau 1544 (17 242).

3) Corp. Ref. 30 291 f.

4) NIEMEYER 526. 418.

5) Vgl. RICHTER 1 44. 53. 71. 113. 126. 163. 168. 257. 259. 267. 275. 364; 2 17. 122. 139. 497.

6) RICHTER 1 170.

MARTYR;¹⁾ er lehrte: *einer von den sieben Wochentagen müsse dem Gottesdienst geweiht sein*; HIERON. ZANCHIUS: *es sei morale mandatum, den je siebenten Tag zu feiern*; BUTZER ebenso, *ausserdem sei es heilsam, ausserhalb des Gottesdienstes an dem Tage alle Arbeit zu unterlassen*. In Frankreich aber behauptete GALLASIUS († 1564), *der Sonntag sei vom III. Geist durch die Apostel an die Stelle des Sabbaths gesetzt*, und BEZA (Nov. Test. 1598) lehrte *ad Apc 1 10: der Sonntag sei apostolischer und wahrhaft göttlicher Tradition*. In England wurde diese Lehre durch die Puritaner im 17. Jahrhundert weiter ausgebildet; MILTONS Buch: *Dies dominica sive succincta narratio ex S. Scripturarum et venerandae antiquitatis patrum testimoniis concinnata* vom Jahre 1639 ist epochemachend. Der Sonntag ist ihm von Christus durch die Apostel eingesetzt und seine Geltung göttliches Gebot. Die s.g. Westminster-Konfession (1643—48) stellte für England die falsche Lehre symbolisch fest;²⁾ sie galt zuerst nur in der schottischen Kirche, aber die bischöfliche Kirche Englands hat sich nach einigem Sträuben ihr angeschlossen. Von England aus drang die Lehre nach Holland ein; die Dortrechter Synode suchte (Sessio 164) zwar einen Mittelweg festzuhalten in Unterscheidung von Praeceptum ceremoniale und morale, kam aber auf dasselbe hinaus, was CALVIN schon 1536 als *Nugae sophistarum* gebrandmarkt hatte. Es entbrannte ein heftiger Streit zwischen GOMARUS, AMESIUS, HOORNBECK, ALTING als Verteidigern der judaistischen Ansicht und den Vertretern apostolischer und reformatorischer Anschauung: RIVET, COCCEJUS, HEIDANUS, FR. BURMANN. Dem Einfluss TURRETINS in Genf ist es zuzuschreiben, dass die Form. consensus Helvetica vom Jahre 1675 die judaistische Ansicht symbolisierte.

Während der Rückfall der reformierten Kirche *in iudaicas opiniones* aus der ausgeprägten Neigung zu Alttestamentlicher Gesetzhaltigkeit, vielleicht auch aus der so oft bemerkbaren Anlehnung an die orientalische Kirche zu erklären ist, dürfte die gleiche und gleichzeitige Erscheinung in der lutherischen Kirche ganz anderen Einflüssen zuzuschreiben sein. Ausdrücklich sei es jedoch hervorgehoben, dass schwere Misstände in den Gemeinden, welche, um mit LUTHER zu reden, die Freiheit des Evangeliums fein meisterlich zu misbrauchen verstanden, in beiden Kirchengemeinschaften zur Umgestaltung der Lehre vom Sonntag den unmittelbar praktischen Impuls gegeben haben. Die Abweichung von der ursprünglichen evangelischen Auffassung in der lutherischen Kirche ist m. E. von ERASMUS und seinem Einfluss auf MELANTHON herzuleiten. ERASMUS gab 1533 sein Werk *Symbolum sive Catechismus* heraus, in welchem er schreibt³⁾: *Dixi, quasdam caeremonias abrogatas, non omnes*.

1) Das Folgende nach O. HENKE, Der Sabbatismus 73 f.

2) NIEMEYER, Appendix 31. 73. 105.

3) DESID. ERASMUS, Opera Lugduni Batavorum 1704, tom. V, 1190.

Neque enim abrogatum est flexis genibus orare Deum, neque ieiunium aut conciones: quasdam immutatas et ad Evangelicam pietatem accommodatas, quarum de numero est Sabbati observatio. Allerdings hat Christus den jüdischen Sabbath (septimum diem) durch seine Grabesruhe abrogiert, aber *dum octavi dici diluculo resurgit immortalis, Sabbatum evangelicum nobis commendavit.* Die Einwirkung des ERASMUS auf MELANTHON lässt sich ziemlich genau verfolgen. In der prima aetas seiner Loci theologici (1521—25) lehrt MELANTHON noch echt evangelisch ¹⁾: *Primum (praecceptum) exigit fidem, secundum laudem nominis dei. Tertium tolerantiam operum dei in nobis . . . Populus novi testamenti, cum habeat perpetuum sabbatum, is est cuius caro assiduo mortificatur, spiritus vivificatur.* In Abweichung von der Augustana 28, dass der Sabbath abrogiert sei, und dass alle Festtage nicht der Heilsordnung, sondern der Kirchenordnung ihren Ursprung verdanken, also nicht divini, sondern humani iuris sind, lehrt MELANTHON in der secunda aetas seiner Loci theologici (1535—1541) ²⁾: *Tertium praecceptum (concionatur) de caeremoniis, quae ut dixi traditae sunt cum ut per eas confiteamur fidem, tum ut prosint ad conservandum ministerium verbi.* Die praecipua caeremonia sei der Sabbath, und diese umfasse alle übrigen. Er lobt die, welche sagen, *hoc tertium praecceptum partim morale esse, partim ceremoniale. Est enim ceremoniale, quatenus de Iudaica observatione certi diei septimi praecipit . . . Sed morale in hac lege est, quod significat ceremonias divinitus datas propter ministerium verbi conservandas esse, et aliqua tempora exercendis illis ceremoniis et auliendo verbo Dei impertienda esse.* Diese selbe Anschauung hat MELANTHON auch in der tertia aetas seiner Loci theologici (1543 f.) festgehalten, ³⁾ und er ist von dem Vorwurf nicht freizusprechen, dass durch ihn die Verdrängung der reformatorischen und echt evangelischen Auffassung wenn nicht angebahnt, so doch in der lutherischen Kirche sanktioniert ist.

Bereits 1539 trägt ERASMUS SARCERIUS in seinem Catechismus Bl. C 2 die Lehre vor, *dass die wahre Heiligung des Sabbaths für den Christen darin bestehe, dass er aus Lust zu Gottes Wort den ganzen Tag göttlichen Dingen bestimme und alle externa opera unterlasse.* Nach HERMANN EMSINKHOVE Bericht vnd Bedencken Warumb die Hochzeiten, Gastereien . . . auff die Sonntage vnd hohen Festtage nicht sollen gelegt oder gehalten werden ¹⁾ hat derselbe ERASMUS SARCERIUS in seinem Pastorale 1559 fol. 339 f. es bereits für nötig befunden, über die *verbesserung des 28. Artickels, mangels vnd fehls* sich auszulassen; er fordert obrigkeitlichen Zwang und

1) Corp. Ref. 21 122.

2) Corp. Ref. 21 394.

3) Corp. Ref. 21 700.

4) Bei FELIX BIDEMBACH, Conciliorum Theologicorum Decades VIII, 2. Aufl. 1612, S. 59 f.

Strafe, dass man die verordneten Sonntage und andere Feiertage feiere, Gottes Wort, die rechten Sacramente und Gottesdienst zu ehren. Er entschuldigt den Herrn Christus, dass er elliche Male auf den Sabbath die Leute gesund gemacht habe; so lasse sich zur Zeit der Not und um christlicher Liebe willen der Sabbath oder Feiertag brechen und ohne Sünde, doch der Gestalt, dass hierdurch heilige Dinge, so man schuldig ist auf den Sabbath oder Feiertag zu üben, nicht verhindert werden; überdies müsse es mit Erlaubnis des Pastors eines jeden Ortes geschehen. Es ist nur ein weiterer Schritt, wenn JOH. WIGAND, Bischof von Pomesanien († 1587), in seiner Postille zum 17. Sonntag nach Trinitatis predigt: Wenn sie ein Ehebruch oder Todtschlag begangen haben, So erschrecken sie mehr für solchen Sünden, denn wenn sie nicht in die Kirche zur Predigt kommen. Aber Gottes Wort nicht hören, da du es kanst vnd solt es thun, ist weit ein grösser Sünde vnnnd Schande für Gott. Ursache, denn es ist ein Seelen-Mord.“

Im 16. Jahrhundert hatte sich die judaisierende Auffassung des Sonntags in der lutherischen Kirche Deutschlands unabhängig von dem parallelen Vorgang in der reformierten Kirche entwickelt. Im 17. Jahrhundert tritt die Einwirkung des englischen Puritanismus in der Lehre von der Sonntagsfeier auf das deutsche Luthertum bei THEOPHIL GROSSGEBAUER ¹⁾ hervor, der aus des Engländers BAILY Schrift *Praxis pietatis* die puritanische Sabbathlehre in aller Schroffheit nach Deutschland überträgt. Die göttliche Stiftung des Sonntags wird, wie bereits von EUSEBIUS von Emesa geschehen, auf Ps 118 ²⁴ gegründet: *Dies ist der Tag, den der Herr gemacht hat; denn der Psalm handle von Christi Auferstehungstage, folglich vom Sonntag; der neue Bund fordere „viel einen besseren und völligeren Gehorsam von uns, als von den Leuten des Alten Testaments“, und der christliche Sonntag sei eine Potenzierung des Alttestamentlichen Sabbath.*

Diese puritanische Lehre blieb auch im späteren Pietismus massgebend. Der Lehrer SPENERS, der Strassburger J. C. DANNHAUER, trägt zwar in seinem *Collegium decalogicum* (1669), p. 546 f. im wesentlichen die Lehre MELANTHONS vor, die er durch weiltäufigen Schriftbeweis zu stützen sucht; er übertrifft aber MELANTHON durch den Schlusssatz seiner Ausführungen p. 552: *Denique quod devotionem abtinet, id etiam quæritur, an simus obligati ad sanctificandum integrum diem, num sufficiat diei aliqua pars? Respondemus, obligari nos ad integrum diem, quia vox clara est, hæjōm.* PH. J. SPENER dagegen wandelt vollständig in den Fussstapfen der Puritaner und GROSSGEBAUERS einher, wenn auch die Schroffheit nicht so stark hervortritt.²⁾ In bewusstem Widerspruch gegen die

1) THEOPHIL GROSSGEBAUER, Wächterstimme. Auss dem verwüsteten Zion, 1661, 13. Kapitel: Von der falschen Freyheit dess Sabbaths, als der zehenden Ursache dess ungöttlichen Wesens, S. 272 f.

2) Belege bei O. HENKE 96 f.

Augustana behauptet er, *dass der Sabbath, d. i. die Feier eines siebenten Tages, im Neuen Testament nicht abgeschafft sei, die Verbindlichkeit, alle Arbeit zu unterlassen, sei für den Sonntag grösser als für den Sabbath.* Allerdings tritt er für die Verbreitung der strengen Sonntagsfeier durch den Rat ein, dass man die Leute ihre Segnungen erfahren lasse, ja er gestattet denen, die im Geistlichen so geübt seien, dass Arbeit sie in der geistlichen Übung nicht hindere, auch am Sonntag mässig zu arbeiten, doch nie in Gegenwart von Leuten, die solche Freiheit nicht fassen können oder sie misbrauchen würden.

Von der Mitte des 17. Jahrhunderts an treten die Landesobrigkeiten durch scharfe Polizeiverordnungen für die Sonntagsfeier ein, und es begreift sich, dass die Verordnungen das Alttestamentliche Sabbathgebot auf den Sonntag einfach übertragen werden, um die menschliche Autorität durch die göttliche zu stützen. Es fehlte freilich nicht an entschiedenem Widerspruch bekenntnistreuer Theologen, welche die reformatorische und evangelische Sonntagsfeier verteidigten. Allein bei dem unverkennbaren Segen, den eine straffe polizeiliche Zucht unter den Verwüstungen christlicher Sitte und Ordnung, die der dreissigjährige Krieg hinterlassen hatte, verbreitete, und bei der Wirkungslosigkeit aller anderen autoritativen Mächte, hatte der Widerspruch, so berechtigt er war, einen schweren Stand. So verstummte er nach und nach, und mit Ausnahme einiger hervorragender Theologen, wie VAL. LÖSCHER, BEN. CARPZOV, auch L. v. MOSHEIM, und vor allem des Grafen ZINZENDORF und seiner Brüdergemeinde, die unbeweglich an der evangelischen Lehre festhielten, stellte alles sich auf den unevangelischen Boden puritanischer Gesetzlichkeit. Aber während jenseit des Kanals und des Ozeans der Puritanismus einen entschiedenen massgebenden Einfluss auf die Volkssitte gewann und in den Landesgesetzen seinen Alttestamentlichen Sabbatismus zur Geltung brachte, blieb in Deutschland die puritanische Auffassung, obgleich (oder weil?) die Staatsgewalt sich mit ihr verband, ohne durchgreifende Wirkung. Im Laufe des 18. und 19. Jahrhunderts kam es zu fortschreitend grösserer Enttheiligung des Sonntags, zu tiefster Schädigung des religiösen und sittlichen Lebens, vor allem zu unchristlicher Bedrängung der armen Leute und der abhängigen Volksschichten. Gegen die allgemeine Verwüstung des Sonntags begann nun um die Mitte unseres Jahrhunderts eine energische Reaktion, leider unter Führung puritanischer Anschauungen. Das Äusserste an unevangelischem Wesen leistete die Preisschrift LIEBETRUTS *Die Sonntagsfeier, das Wochenfest des Volkes Gottes im Neuen Bunde* (1857).¹⁾ *Auf das Neue Testament und die Geschichte der Sonntagsfeier habe man sich nicht zu berufen; die Kirche müsse darauf bedacht sein, sich den Segen ihrer heiligen Tage durch heilsame Anordnungen zu wahren, und*

1) Ich citiere nach O. HENKE 106 f.

solche kirchliche Anordnungen seien bindend fürs Gewissen (vgl. dagegen Kol 2 16, 17). — Briefe nur religiösen Inhalts dürfe man am Sonntag schreiben; das Stricken sei zwar der Idee des Tages nicht schlechthin widersprechend, aber Festmahle und Spiele seien streng zu untersagen; spazierengehen dürfe man nur in kleinen Städten und auf dem Lande, nicht in grossen Städten, weltliche Lieder dürfe man durchaus nicht singen, und tanzen dürfe man nur dann, „wenn man durch den Tanz die Thatsachen der Schöpfung, Erlösung und Ausgiessung des Heiligen Geistes darstelle“. E. W. HENGSTENBERG in Berlin trat 1852 in seiner Schrift *Über den Tag des Herrn* sehr entschieden für die evangelische und reformatorische Lehre ein; dem Wort: *ohne ordentliche Sonntagsheiligung kann die Kirche nicht wieder aufgebaut und gereinigt werden*, setzte er das andere Wort entgegen: *ohne Aufbau und Reinigung der Kirche kann keine ordentliche Sonntagsheiligung stattfinden*; durch das Innere zum Äusseren sei der Weg des Neuen Bundes. Er hat Nachfolger gefunden in den trefflichen Schriften von E. HAUPT, TH. ZAHN, J. A. DORNER (Denkschrift des evangelischen Oberkirchenrats, betr. die Sonntagsfrage 1877) u. v. a., wenn auch die Behauptung DORNERs, dass die Lehre vom Sonntag in der Reformationszeit unvollendet geblieben sei, eine unbeweisbare Behauptung und wohl nur eine Konzession an die judaistischen Eiferer ist. Die sehr notwendigen und heilsamen Vereinsbestrebungen für Sonntagsheiligung haben sich seit Mitte der 70er Jahre zu dem *Internationalen Kongress für Beobachtung der Sonntagsruhe* zusammengeschlossen, dessen schweizerisches Zweigorgan: *Bulletin dominical* leider judaistisch gefärbt ist; auf deutscher Seite vertreten der Kongress für Innere Mission (1875), die „*Fliegenden Blätter*“ des Rauhen Hauses und die *Monatschrift für Innere Mission und Diakonie* von TH. SCHÄFER den evangelischen Standpunkt.

In neuester Zeit nehmen sich erfreulicherweise die Parlamente und Regierungen der Sonntagsruhe an; ¹⁾ die evangelische Kirche hat mit heiliger Energie in die Bestrebungen einzutreten; aber sie hat ihren Schild rein zu bewahren und nicht mit unevangelischen Mitteln die gute Sache fördern zu wollen. Göttliches Gebot hinsichtlich der Sonntagsfeier ist das Eine, dass das Wort Gottes geehrt und die Gemeinde Christi geliebt werde; dadurch wird der Tag des Herrn, der Tag der Auferstehung Christi, zum Tag heiliger Freude, und die Wochenarbeit wird dadurch gesegnet. Sonntagsgesetze gelten auf evangelischem Boden nur, wenn sie den Schutz der Gemeinde Christi wider die Störung ihrer Gottesdienste bezwecken und den abhängigen Leuten die

1) Am 1. Juli 1892 trat die Novelle zur Preussischen Gewerbeordnung über die Sonntagsruhe in Kraft, durch die alle geschäftliche Sonntagsarbeit auf 5 Stunden so beschränkt wird, dass die Zeit des öffentlichen Gottesdienstes von jeder Verpflichtung zur Arbeit frei bleiben muss.

Ruhe von der Arbeit sichern. Göttliches Gebot hinsichtlich der Sonntagsruhe ist das Eine, das Gebot der Nächstenliebe.

II. Das Kirchenjahr oder der Cyklus der kirchlichen Feste.¹⁾

A. Die Entstehung der Hauptfeste des Kirchenjahrs.

§ 68. Fasttage. Christusfeste. Oster-Pfingstzeit.

In der Woche finden wir neben dem Sonntage sehr früh auch die FERIA quarta und sexta gefeiert, und zwar als Fasttage unter dem Namen Dies stationum; den Freitag zum Gedächtnis des Kreuzestodes Jesu, den Mittwoch nach verschiedener Deutung, meist als Tag des Beschlusses des Hohenrats, Jesus zu töten. Im Orient kommt die Sitte zuerst auf; die Didache (81), ein frühes Zeugnis aus der syrischen bzw. palästinensischen Kirche, gebietet zwar nicht das wöchentliche Fasten selbst, wohl aber, dass, wenn gefastet wird, am Mittwoch und Freitag (*τετράς καὶ παρασκευή*) gefastet werde, im Gegensatz zu den *Ἰουδαίοις*, den Juden, die am Montag und Donnerstag fasten (Lc 18¹²).²⁾ CLEMENS ALEX. setzt bereits die genannten Fasttage als allgemein üblich voraus;³⁾ die Sitte wird sich demnach im Orient rasch verbreitet und fixiert haben. — Erst später setzten sich die Stationstage auch im Abendland durch. Im Hirten des HERMAS⁴⁾ wird ein Fasttag erwähnt (*στατίωνα ἔχω . . . νηστεύω*); aber er ist nicht kirchlich festgesetzt, sondern dem individuellen Bedürfnis entsprungen. Auch TERTULLIAN kennt die ganzen und die halben Fasttage (ieiunium und Statio) in seinen ältern Schriften nur als individuelle Übungen, die je nach Be-

1) Der Ausdruck „Kirchenjahr“ begegnet uns zuerst in dem Adventsliede von JOH. OLEARIUS (1611—1684): „Nun kommt das neue Kirchenjahr“, zuerst veröffentlicht im Jahre 1671. Die nächstfolgende Erwähnung des Wortes findet sich bei STEINBACH: Vollständiges Deutsches Wörter-Buch (Breslau 1734) I, 807 in der Notiz: „Kirchenjahr, annus ecclesiasticus“ und bei J. L. FRISCH: Deutsch-Lateinisches Wörter-Buch (Berlin 1741) I, 516^a, welcher schreibt: „Kirchen-Jahr, annus ecclesiasticus, so sich den ersten Advent anfangt, wornach die Evangelia und Episteln und andere Gebräuche eingerichtet sind.“ Daraus geht hervor, dass zu Anfang des 18. Jahrhunderts das Wort „Kirchenjahr“ bereits in den deutschen Sprachschatz rezipiert war.

2) Vgl. jedoch E. SCHÜRER, Die Geschichte des Volkes Israel im Zeitalter Jesu Christi 2 (1886), 411, wo übrigens die weitverbreitete Meinung zurückgewiesen wird, dass alle Pharisäer die beiden Fasttage regelmässig beobachtet hätten. — Die Worte der Didache werden fast buchstäblich wiederholt in Const. ap. 7²³ (p. 207); vgl. 5^{15. 20} (p. 145. 155) und EPIPHANIUS (ed. FR. OEHLER 1859 f.), haer. 16; 75⁶ (I, 1 p. 85; II, 1 p. 187).

3) CLEMENS ALEX., Strom. 7⁷⁵ (II, 316 f.). Andere Belegstellen bei TH. ZAHN, Skizzen 318.

4) HERMAE Pastor, Similit. 51 (Patr. ap. 3142).

dürfnis auch auf den Sonntag verlegt wurden.¹⁾ Als er jedoch später seine montanistische Schrift *De ieiunio adversus Psychicos* herausgab, waren Mittwoch und Freitag als ständige Stationstage auch von den Katholikern bereits anerkannt.²⁾ Der Unterschied zwischen Ieiunium und Statio, Ganzfasten und Halbfasten, ist zur Zeit AUGUSTINS verschwunden.³⁾

Wurde durch die regelmässigen wöchentlichen Fasttage die Erinnerung an die Passion des Herrn in jeder Woche des Jahres belebt, so wiederholten die Quatemberfasten in jedem Vierteljahr die Passionswoche.⁴⁾ Die Quatemberfasten haben die wöchentlichen Fasttage bald verdrängt. Sie sind ein spezifisch römisches Institut. Wir finden sie zuerst bei LEO I. (440—461), der in mehreren seiner Sermonen davon redet, aber sie allerdings als bestehende Ordnung beschreibt, indem er sie auf apostolische Einrichtung zurückführt. Sie sollen in der Quadragesima, in der Pfingstwoche (um die Sünden des Festes durch Enthaltensamkeit abzubüssen und die Herzen zum Tempel des Hl. Geistes wieder zu reinigen), im Monat September (mit Beziehung auf den Jom Kippur des Alten Testaments) und im Dezember (Joel 2^{15—19} und Erntedank) stattfinden und jedesmal am Mittwoch und Freitag, sowie durch eine Vigilie am Sonnabend, bei welcher Gelegenheit um Mitternacht die Ordination der Priester stattfand, gefeiert werden. Insonderheit fordert LEO die Gemeinde auf, die Ketzer in ihrer Mitte, namentlich die Manichäer, zur Anzeige zu bringen, damit sie in Kirchenstrafe genommen würden; das gehöre zur richtigen Busse, sich von solchen Leuten zu reinigen. — Durch das Konzil zu Mainz (813) wurden die Quatemberfasten in die fränkische Kirche, durch URBAN II. (1088—1099) für die ganze römische Kirche eingeführt. Nach einigen Schwankungen wurden sie zu den gegenwärtig innerhalb der römischen Kirche festgesetzten Zeiten bestimmt; in der Woche nach dem Sonntag Invocavit, in der Pfingstwoche, in der dritten Woche des September und in der Woche nach dem dritten Advent.

In der lutherischen Kirche führte die Wittenberger K.O. 1533⁵⁾ die Quatemberfeier ein; in den ersten zwei Wochen des Advents, in den ersten zwei Wochen der Fastenzeit, in den zwei Wochen vor Pfingsten, und in zwei Wochen vom Sonntag vor BARTHOLOMAEI (24. August) an solle an je vier Tagen jeder Woche, also alle Viertel-

1) TERTULLIAN, *De orat.* 18. 19. *Ad uxorem* 24 (p. 312 f. 382). *De fuga in persecutione* 1 (p. 249).

2) TERTULLIAN, *De ieiunio* 10. 14 (p. 503 f. 509).

3) AUGUSTIN, *Epist.* 36 30. *Casulano Presbytero* (MIGNE, P. L. 33 150).

4) Vgl. BINTERIM V, 2 133 f. — KLIEFOTH 6 45. 108 f.; 7 413 f. — MART. CHEMNITZ, *Examen Conc. Trid.* IV, 181 ed. PREUSS (1860), p. 906 f.

5) RICHTER 1 221.

jahr in acht Predigten, der Katechismus dem Volk erklärt werden. Zahlreiche andere K.O. schlossen sich den Bestimmungen der Wittenberger K.O., jedoch mit Modifikationen, an. Nach und nach hat die Quatemberfeier in der lutherischen Kirche aufgehört; nur in einzelnen Gebieten (z. B. im Schmalkaldischen alle Vierteljahr am Mittwoch nach dem Neumond) werden die Quatembertage als Buss- und Bettage noch gefeiert.

Die ältesten Jahresfeste sind Ostern (Pascha), deren erste Spuren wir bereits I. Kor 5 7 f. vor Augen haben, und Pfingsten, zuerst nachweisbar bei TERTULLIAN.¹⁾ Um diese Hauptfeste bildeten sich sachgemäss Gruppen von Sonntagen, die zu den Festen in Beziehung gesetzt wurden; die vorhergehenden bereiteten auf das Fest vor, die folgenden suchten die Wirkung des Festes zu bewahren, und beides kam in den Schriftlekturen der sonntäglichen Gottesdienste zum Ausdruck. Die Feste waren Christusfeste, es wurden Thatfachen der durch Christus vollbrachten Erlösung darin gefeiert, nicht irgend welche Dogmen. Vom 11. Jahrhundert an trat jedoch das Dogma für die Festfeier bestimmend hervor. Die Synode von Konstanz 1094 verordnete, dass die Festfeier der Ostern und Pfingsten auf drei Tage (mit Bezug auf die Trinität) beschränkt würde.²⁾ Die Anbahnung zur Verteilung der drei Hauptfeste: Weihnacht, Ostern, Pfingsten auf die drei Personen der Trinität finden wir bei PETR. ABÄLARD, der davon redet, dass der Hl. Geist zum Gedächtnis an sein Herabkommen ein eigenes Fest habe, nämlich Pfingsten, so gut wie der Sohn das Fest seiner Geburt.³⁾ Der naheliegende Gedanke jedoch, dass von derartiger Verteilung der Personen der Trinität auf die drei Hauptfeste aus die Kirche zu einer Zusammenfassung dieser Hauptfeste in ein Trinitatisfest fortgeschritten sei, findet an dem geschichtlichen Befund keine Bestätigung. In der fränkischen Kirche wird seit dem Jahr 700 in verschiedenen Diözesen ein Trinitatisfest, meistens am Sonntage nach Pfingsten, an andern Orten am letzten Sonntage vor dem Advent gefeiert.⁴⁾ Ein Zusammenhang mit der Verteilung der Personen der Trinität auf die drei Hauptfeste ist jedoch in keiner Weise ersichtlich; der Eifer, kirchliche Dogmen zu verherrlichen, scheint allein massgebend gewesen zu sein. Deutlich geht dies aus dem Brief hervor, den ein gewisser CATHWUPHUS an KARL DEN GROSSEN richtete: *Ergo, mi rex, si*

1) TERTULLIAN, De idolol. 14. De baptismo 19 (p. 47. 352).

2) Conc. Constantiense 1094: Item statuit ut tam in hebdomada Pentecostes, quam in hebdomada Paschali tres tantum dies festivi celebrarentur (HARDUIN VI, 2 col. 1707).

3) PETR. ABÄLARD, Historia calamitatum (wahrscheinlich 1132 verfasst) bei P. BAUMGÄRTNER, Briefwechsel zwischen Abälard und Heloise 1895, S. 57 f.

4) Vgl. EDM. MARTÈNE, De antiquis Ecclesiae ritibus tom. III, complectens tractatum de antiqua Ecclesiae disciplina. Ed. II. 1737, p. 547 f.

robis placeat hoc consilium pro his omnibus pro te et pro exercitu christianorum, ut unum diem post ieiunium in anno in honore S. Trinitatis et Unitatis et Angelorum et omnium Sanctorum celebrem constituas super regnum tuum cum consilio Synodi Francorum. Der römische Stuhl weigerte sich lange Zeit, dem Drängen, das Trinitatisfest zu einem allgemeinen Kirchenfest zu erheben, nachzugeben; Papst ALEXANDER II. (1061—1073) wies das Ansinnen in einem Dekretale entschieden ab mit den Worten: *Festivitas SS. Trinitatis secundum consuetudines diversarum regionum a quibusdam consuevit in Octavis Pentecostes, ab aliis Dominica prima ante adventum Domini celebrari. Ecclesia siquidem Romana in usu non habet, quod in aliquo tempore huius modi celebret specialiter festivitatem, cum singulis diebus Gloria Patri et Filio et Spiritui Sancto, et cetera similia dicantur ad laudem pertinentia Trinitatis.* Noch DURANDUS († 1270) berichtet,¹⁾ dass das Trinitatisfest nur plerisque locis, nicht allgemein gefeiert werde; so weit wir sehen, ist er der erste, der das Trinitatisfest dadurch vornehmlich begründet, dass Festivitas Patris in Nativitate, Festum Filii in Pascha, Festum Spiritus Sancti im Pfingstfest gefeiert werde, daher sei es in der Ordnung, dass das Trinitatisfest in der Oktave der Pfingsten begangen werde, *ut ostendatur, quod tres personae sunt unus Deus.* Nachdem aber 1260 die Franziskaner in einem Generalkapitel,²⁾ in demselben Jahre die Synode von Arles,³⁾ 1287 die Synode von Lüttich⁴⁾ das Trinitatisfest eingeführt hatten, wurde es 1334 durch den Papst JOHANN XXII. als allgemeines Kirchenfest proklamiert. Es ist wahrscheinlich, dass mittlerweile, etwa zwischen 1100 und 1300 die Verteilung der Personen der Trinität auf die Hauptfeste sich allgemein verbreitet hatte.

Allein schon beim Osterfeste, diesem ältesten und allgemeinsten aller Christusfeste, wird es deutlich, wie wenig man in dem Werden der kirchlichen Sitte an Gleichmässigkeit und Gleichzeitigkeit denken darf. Die Passahstreitigkeiten (zuerst zwischen POLYCARP von Smyrna und ANICET von Rom 155; dann um 170 unter den Kleinasiaten selbst und besonders heftig 192—194 zwischen VICTOR von Rom und POLYCRATES von Ephesus) zeigen tiefste Differenzen. Die Kleinasiaten schliessen sich eng an das jüdische Passahmahl an und feiern das Osterfest durch Fasten und abendliche Feier des Herrnmahles (*σωτήριον πάσχα*) am 14. Nisan, auf welchen Wochentag dies Datum auch falle (daher der Name Quartodezimaner, später Tesserakaidekatiten). Sie

1) DURANDUS, Rationale divinorum officiorum lib. VI cap. 114 (Venedig 1609, Fol. 267 f.).

2) EDM. MARTÈNE l. c.

3) Conc. Arelatense 1260, can. 6 (HARDUIN 7 513).

4) Statuta synodalia Joannis Episcopi Leodiensis 1287 Cap. XI, 5 (HARTZHELM 3 699).

berufen sich für solche Feier des Osterfestes auf eine auf den Apostel JOHANNES zurückreichende Tradition: am 14. Nisan habe Christus mit seinen Jüngern Ostern gefeiert, so auch die Christengemeinde. Sie unterscheiden also den Auferstehungstag des Herrn vom Osterfest, eine Unterscheidung, die nicht nur von den asiatischen Montanisten, den Pepuziten (SOZOMENUS, Hist. eccl. 7 18 (p. 733); EPIPHANIUS, Haer. 41 14), sondern auch von manchen Gemeinden der Katholiker bis ins 5. Jahrhundert festgehalten wurde. Ausser Kleinasien verwarf die ganze übrige Kirche das *τηρεῖν* (Beobachten) des 14. Nisan, der meistens als Todestag Jesu angesehen wurde, und schon aus dieser frühen Zeit stammt die Vernachlässigung des Karfreitags in der Kirche. Es wurde bestimmt: 1. dass das Osterfest und das Passahmahl am Sonntage, wie wöchentlich, so jährlich gefeiert werden solle, und 2. dass das dem Passahfeste vorhergehende Fasten (das christliche Passahopfer) erst am Passahsonntage zu beenden sei.¹⁾ So bekam das Fasten eine Beziehung auf die der Auferstehung Christi vorhergehende Leidenszeit; daher die Deutung des Wortes *Πάσχα* von *πάσχειν*, daher auch die Bezeichnung des Todestages und des Auferstehungstages als Pascha bei TERTULLIAN.²⁾ Das Passahfasten war von verschiedener Ausdehnung; IRENÄUS³⁾ berichtet, diese (die Quartodezimaner?) hätten einen Tag, jene zwei, jene mehrere Tage, jene endlich 40 Stunden gefastet; TERTULLIAN⁴⁾ spricht vom Fasten am Freitag und Sonnabend als den *Dies, in quibus ablatus est sponsus*. Nach römischer Praxis wird die Fastenzeit zuerst auf die 40 Stunden der Grabesruhe des Herrn ausgedehnt, später auf 40 Tage, doch so, dass das strenge Fasten auf die Stationstage beschränkt wird.⁵⁾ — VICTOR von Rom forderte die vornehmsten Bischöfe des Abend- und des Morgenlandes zur Entscheidung der Streitfrage auf; viele Synoden wurden zu dem Zweck gehalten. Alle, mit Ausnahme der Kleinasiaten, entschieden sich für Rom, und VICTOR, vielleicht weil auch die Montanisten die kleinasiatische Praxis angenommen hatten, ging in seinem Eifer so weit, dass er den Kleinasiaten die Kirchengemeinschaft aufkündigte. Zum Austrag kam der unter der Asche fortglimmende Streit auf dem Conc. Nicaenum (325), wiederum zu gunsten Roms. Vom Todestage Christi war auch hier nicht die Rede, aber auch nicht vom Tage des Passah-

1) Const. ap. 5 19 (p. 150).

2) TERTULLIAN, De orat. 18. De bapt. 19 (p. 313. 352). — Die Bezeichnung *Πάσχα σταυρώσιμον* und *Π. ἀναστάσιμον* ist jedoch weit jüngeren Datums. Sie findet sich zuerst bei G. J. VOSSIUS († 1649), De vitiis sermonis et glossematis latino-barbaris (Opera 1645 tom. III lib. I cap. 6). Vgl. E. SCHÜRER, Die Passastreitigkeiten des 2. Jahrhunderts in Zeitschrift für die hist. Theol. 1870, S. 281.

3) EUSEBIUS, Hist. eccl. V, 24 12 (p. 232).

4) TERTULLIAN, De ieiunio adv. Psych. 2 (p. 495). — Dieselbe Vorschrift mit Beziehung auf Mt. 9 15 in Const. ap. 5 18 (p. 149 f.).

5) Vgl. W. MÜLLER, Lehrbuch der Kirchengeschichte 1 (1889), S. 287 f.

mahles Jesu, sondern vom Auferstehungstage; dieser soll fortan am 1. Sonntage nach dem Frühlingsvollmonde, d. h. nach dem Vollmond, welcher mit oder nach Frühlingsanfang erscheint, gefeiert werden, und so ist's bis heute in der ganzen Kirche geblieben. Fällt demgemäss der Vollmond mit Frühlingsanfang (21. März) zusammen und fällt beides auf einen Sonabend, so ist Ostern am 22. März; fällt dagegen Vollmond auf den 20. März und ist dieser 20. März ein Sonabend, so fällt der erste Vollmond nach Frühlingsanfang (21. März) auf Sonntag, den 19. April, also das Osterfest auf den 26. April. Somit sind die Daten des 22. März und des 26. April die beiden Pole, zwischen denen sich die Feier des Osterfestes bewegt. Da nun in Ägypten, insonderheit in Alexandria, die Erbweisheit der alten Ägypter, die Astronomie, fortblühte, so wurde der Bischof von Alexandria beauftragt, den Eintritt des Frühlingsvollmonds jährlich zu berechnen und am Epiphaniensfeste das Resultat dieser Berechnung, also auch das Datum des Osterfestes, brieflich den Bischöfen mitzuteilen. Den Liber paschalis benutzte er gewöhnlich zur Besprechung einer kirchlichen Zeitfrage; dies die Entstehung des Osterprogramms, dessen Erlass sich bis heute an höheren Schulen erhalten hat. Allein völlige Einigkeit war dennoch nicht erzielt; abgesehen von lokalen Besonderheiten, wie z. B. dass die alte gallische Kirche bis um die Mitte des 6. Jahrhunderts Ostern stets am 25. März feierte,¹⁾ hielt Rom die Berechnung des julianischen Kalenders fest, nach welchem der Frühlingsanfang nicht am 21. März, sondern am 18. März stattfindet. Erst im 6. Jahrhundert wurde in Rom der 21. März als Frühlingsanfang angesehen, und erst im 8. Jahrhundert war der Beschluss des Nicänischen Konzils zur einheitlichen Osterfeier durchgesetzt.

Von TERTULLIAN²⁾ an werden Ostern und Pfingsten im Abendland wie im Morgenland³⁾ als die Taufzeit der Proselyten bezeichnet, so jedoch, dass der Vigilie der Ostern der Vorzug gegeben wird: TERTULLIAN mit Bezug auf Lc 22 10, seit LACTANZ⁴⁾, weil die Wiederkunft Christi in der Osternacht erwartet wurde; die Neugetauften sollten in weissen Kleidern der Unschuld und Wiedergeburt den Herrn empfangen. Im Morgenland⁵⁾ aber auch in Sizilien⁶⁾, in der afrikanischen und

1) C. P. CASPARI, MARTINS VON BRACARA Schrift: De correctione rusticorum (Christiania 1883), S. XLVIII f.

2) TERTULLIAN, De bapt. 19 (p. 352).

3) Const. ap. 5 19 (p. 156). — CHRYSOSTOMUS, Epist. 1 ad Innocentium vom Jahr 404 (ed. MONTFAUCON III, 515 f.).

4) LACTANZ, Institut. div. 7 19 (ed. FRID. FRITZSCHE II [1844], p. 100).

5) GREGOR NAZ., Oratio 40 de baptismo (ed. MORELL [1690] I, 637 f.).

6) LEO I., Epist. 16 (MIGNE, P. L. 54 695 f.) nennt die Epiphantaufe in Sizilien irrationabilis novitas, da die Anbetung Christi seitens der Magier doch keine schickliche Taufzeit sei; Epiphania als Tauffest Christi ist LEO I. ganz unbekannt.

fränkischen Kirche wurde ausserdem das Epiphanienvest als Taufzeit verwertet, in England wurde im 7. Jahrhundert das Weihnachtsfest bevorzugt, in Jerusalem¹⁾ wurde ausschliesslich am Osterfest getauft.

Schon bald nach IRENAEUS²⁾ wurde zuerst im Morgenland dem Osterfest eine Quadragesimalzeit (τεσσαρακοστή) von nominell vierzig Fasttagen vorgelegt, die nach und nach allgemeiner Brauch wurde. Die erste Nachricht davon giebt ORIGENES;³⁾ das Conc. Nic. (325) spricht davon als der feststehenden Zeit einer der Jahressynoden,⁴⁾ am Ende des vierten Jahrhunderts giebt uns CHRYSOSTOMUS⁵⁾ Kunde davon, aber noch im fünften Jahrhundert war das Fasten vor Ostern nicht allgemein; denn es zählen SOCRATES und SOZOMENUS die Kirchengebiete auf, in denen während der vierzig Tage vor Ostern gefastet wurde.⁶⁾ In der abendländischen Kirche giebt AMBROSIUS⁷⁾ die erste Nachricht von dem Quadragesimalfasten. Zur Begründung wurden in verschiedener Weise das vierzigtägige Fasten Jesu in der Wüste, das vierzigtägige Verweilen des Mose auf dem Berge Sinai, die vierzigjährige Wüstenwanderung Israels herangezogen.⁸⁾ Der Beginn der Fastenzeit fällt mit dem Beginn des Photizomenates der Proselyten zusammen, wie überhaupt der ganze Kultus in dieser Zeit durch die Vorbereitung der Täuflinge auf die Ostertaufe orientiert ist. Der Beginn der Quadragesimalfasten ist seit alter Zeit verschieden in der abendländischen und in der morgenländischen Kirche; im Abendland beginnen sie, da am Sonntag nicht gefastet wird, früher mit dem Sonntag Quadragesimae (Invocavit), später mit dem s. g. Dies cinerum, Aschermittwoch, zwischen den Sonntagen Estomihi und Invocavit;⁹⁾ im Morgenland, das auch ein Fasten am Sonnabend (mit Ausnahme des Sabbatum magnum) nicht kennt, im 5. Jahrhundert teils sechs, teils sieben Wochen vor Ostern, so dass in Wirklichkeit nur 31 bzw. 36 Tage gefastet wurde; heute hebt die orientalische Kirche die Quadragesima mit dem Sonntag Sexagesimae an.¹⁰⁾ Der Schluss der Fastenzeit geschieht in der Hebdomas magna, deren Feria quinta (Gründonnerstag) dadurch lange Zeit (mindestens bis

1) SOCRATES, Hist. eccl. 5 22 (ed. VALESIIUS p. 287).

2) EUSEBIUS, Hist. eccl. 5 24 (p. 232 f.).

3) ORIGENES, Homil. 10 in Levit. (MIGNE, P. Gr. 12 528): habemus enim quadragesimae dies ieiunii consecratos.

4) Conc. Nic. can. 5 (BRUNS 115). Vgl. Conc. Laodic. (372) can. 49—52 (BRUNS 178).

5) CHRYSOSTOMUS, Contra Iudaeos III, 4 (ed. MONTFAUCON I, 611).

6) SOCRATES, Hist. eccl. 5 22: Illyrien, Hellas, Alexandria (ed. VALESIIUS p. 286). SOZOMENUS, Hist. eccl. 7 19: Illyrien, die Orientalen, ganz Afrika, Ägypten und Palästina (ed. VALESIIUS p. 735).

7) AMBROSIUS, De virginibus III, 17 (ed. Maur. V, 40).

8) cf. GREGOR I., Hom. 16 in Evangelia (MIGNE, P. L. 76 1137).

9) Vgl. unten § 71.

10) TH. KLIEFOTH, Lit. Abhandlungen 5 90 f.

ins 8. Jahrhundert) ausgezeichnet wurde, dass zum Gedächtnis an die Stiftung des Hl. Mahles ausnahmsweise am Abend eine Herrnmahlsfeier stattfand. Der Karfreitag (*Ημέρα τοῦ σταυροῦ*) wird nachweislich bis ins siebente Jahrhundert im Abendlande meist nur als *Feria sexta* gewertet, nicht festlicher ausgezeichnet, als die drei ersten Tage der *Hebdomas magna*; die Geringschätzung des Tages war im siebenten Jahrhundert an manchen Orten so gross, dass das 4. Conc. Toletanum (633) seinen can. 7¹⁾ mit der Klage beginnen muss: *Comperimus, quod per nonnullas ecclesias in die sextae feriae passionis domini clausis basilicarum foribus nec celebretur officium nec passio domini populis praedicetur*. Auch in der orientalischen Kirche war die Bevorzugung des *Sabbatum magnum* vor dem Karfreitag und den übrigen Tagen der Woche so vorherrschend, dass CHRYSOSTOMUS²⁾ den Satz aufstellt: *wie die grosse Woche das Haupt sei aller übrigen Wochen, so sei das Haupt dieser Woche der grosse Sabbath, und was am Körper das Haupt, das sei in jener Woche der Sabbath*. Daher ist auch die sonst wohl unerklärliche Erscheinung zu verstehen, dass so viel wir sehen alle alten Symbole bis zum lateinischen Apostolicum hin auf das gelitten bzw. gekreuzigt, mit Übergehung des gestorben ohne weiteres das begraben folgen lassen. Das *Sabbatum magnum* dagegen ist der grösste Fasttag des Jahres, an dem selbst die orientalische Kirche fastet; der Tag hat weit über die Blütezeit des Proselytenkatechumenats hinaus in seiner festlichen Vigilie die Erinnerung an das ehemalige Tauffest bewahrt.

Die Quinquagesimalzeit zwischen Ostern und Pfingsten ist vom Ende des zweiten Jahrhunderts an³⁾ als eine Freudenzeit gewertet; jeder Tag wird wie ein Sonntag angesehen und durch die Feier des Hl. Mahles ausgezeichnet. *Die dominico ieiunium nefas ducimus vel geniculis adorare. Eadem immunitate a die paschae in pentecosten usque gaudemus*, sagt TERTULLIAN.⁴⁾

Durch das Fest der Himmelfahrt Christi, das uns als kirchliche Vorschrift im fünften Buch der Apostolischen Konstitutionen, als bestehende kirchliche Sitte zuerst bei AUGUSTIN unter dem Namen *Ascensio in coelum*, bei CHRYSOSTOMUS⁵⁾ unter dem Namen *Ἀνάληψις*

1) BRUNS 1 225.

2) CHRYSOSTOMUS, Hom. in Ps. 145, *habita in magnam hebdomadam* (ed. MONTFAUCON V, 525); *quemadmodum ipsa (magna hebdomada) caput est hebdomadarum reliquarum, ita huius hebdomadae caput sabbatum magnum, quodque est in corpore caput, id est in hebdomada sabbatum*.

3) Zuerst bei IRENAEUS, Fragm. gr. 7 (ed. HARVEY II, 479).

4) TERTULLIAN, De cor. mil. 3; vgl. De orat. 23; De idololatria 14 (p. 227. 316. 47).

5) AUGUSTIN, Ep. 54 ad Januar: *Illa autem, quae non scripta, sed tradita custodimus, quae quidem toto terrarum orbe servantur . . . sicuti quod Domini passio et resurrectio et ascensio in coelum et adventus de coelo Spiritus Sancti, anniversaria solemnitate celebrantur* (MIGNE, P. L. 33 200). — CHRYSOSTOMUS, Hom.

τοῦ κυρίου begegnet, wird die Quinquagesimalzeit in eine der vorösterlichen analoge, jedoch freudige Quadragesimalzeit und eine Zeit von 10 Tagen geteilt, welche wiederum seit 1264 in den 10 Tagen von Pfingsten bis Fronleichnamfest (frön = herrlich, heilig, licham = Leib, Leichnam, das Fest der Transsubstantiation) ihre Parallele hat. Übrigens war von vornherein das Fest der Himmelfahrt Christi ein Fest zweiten Ranges; alle andern Rücksichten überwog die Quadragesimalzeit vor Ostern, die Quinquagesimalzeit nach Ostern. Wie für jene selbst der Todestag Christi fast bedeutungslos wurde, dagegen das *Sabbatum magnum*, das Ende der Quadragesima, mit dem Osterfest beinahe auf dieselbe Stufe sich erhob, so vermochte sich die Feier der Himmelfahrt kaum über das Niveau der freudenreichen Osterpfingstzeit zu erheben; in der römischen Kirche hat es nur den Rang der Epiphania und des Johannistages. Das Pfingstfest hat seinen Abschluss in der Oktave, an welcher die orientalische Kirche seit CHRYSOSTOMUS¹⁾ *Μαγ-
τόρων χάρος*, später *κυριακή τῶν ἁγίων* genannt (Allerheiligen), feiert, die römische seit 1334 und ihr sich anschliessend die lutherische Kirche das Trinitatisfest.

§ 69. Das Epiphanien- und Weihnachtsfest und Advent.²⁾

Hinsichtlich des Weihnachtsfestes sind zwei Fragen zu unterscheiden: 1. die Frage, seit wann der 25. Dezember als Geburtsdatum Jesu Christi angesehen wurde; 2. seit wann das Fest der Geburt Christi, das Weihnachtsfest, am 25. Dezember gefeiert wurde. Um beide Fragen ist wissenschaftlicher Kampf, der mit grossem Aufwand von Gelehrsamkeit geführt wird, entbrannt, bis dahin jedoch ohne Aussicht auf baldige Beendigung.

1. Der erste unter den kirchlichen Schriftstellern, der sich überhaupt mit chronologischen Angaben eingehender beschäftigt, ist CLEMENS ALEX.³⁾ Er berichtet, dass von Christi Geburt (*ἐγεννήθη*) bis zum Tode des Kaisers COMMODUS 194 Jahre 1 Monat und 13 Tage verflossen seien. Da nun COMMODUS am 31. Dezember 192 p. Chr. starb,

in ascensionem Jesu Christi (ed. MONTFAUCON II, 447; vgl. IX, 18); Const. ap. 5 19; S 32 (p. 152, 270). — SOCRATES, Hist. eccl. 7 26 (ed. VALESIIUS, p. 368) berichtet vom Jahr 390, dass in der Vorstadt Elaia in Konstantinopel das ganze Volk *ἡ ἀναλήψιμος τοῦ σωτήρος ἐξ ἔθους* (i. e. ex antiqua consuetudine) feiere.

1) CHRYSOSTOMUS, Hom. de mart. totius orbis (ed. MONTFAUCON II, 711).

2) Litteratur: TH. MOMMSEN, Über den Chronographen vom Jahr 354 (Abhandlungen der Königl. Sächsischen Gesellschaft der Wissenschaften 1850 Bd. 2 547 f.). — FERD. PIPER, Evangelischer Kalender. Jahrbuch für 1856, S. 41—56. — H. USENER, Religionsgeschichtliche Untersuchungen 1889. — P. DE LAGARDE, Altes und Neues über das Weihnachtsfest 1891 (Aus Bd. 4 seiner „Mitteilungen“). — L. DUCHESNE, Origines du culte Chrétien 1889. — DERSELBE, Bulletin critique 1890 (XI, 41 f.).

3) CLEMENS ALEX., Strom. I, 145. 146 (II, 117 f.).

so muss Christus nach CLEMENS' Meinung am 18. November des Jahres 2 a. Chr. geboren sein. Er bemerkt weiter, dass einige den 25. Tag des Monats Pachon (20. Mai)¹⁾ im 25. Regierungsjahre des Kaisers AUGUSTUS als Geburtstag Christi ansehen, dass die Basilidianer die Taufe Christi auf den 15. Tag des Monats Tybi (10. Januar), Andere auf den 11. Tybi (6. Januar)²⁾ des 15. Regierungsjahres des TIBERIUS setzen, und wiederum Andere lassen den Herrn am 24. oder 25. Tag des Monats Pharmuthi (19. oder 20. März) geboren sein. Um die Wende des zweiten und dritten Jahrhunderts, als CLEMENS seine Stromata schrieb, war demnach, wenigstens in der orientalischen Kirche, das Geburtsdatum Christi sehr schwankend, und jedes Interesse fehlte, es zu bestimmen.

Eine sichere Angabe, dass der Geburtstag Christi auf den 25. Dezember gefallen sei, finden wir jedenfalls in dem „Chronographen“ vom Jahre 354, dessen Schriften Th. MOMMSEN herausgegeben hat. Von seinem Schreiber FURIUS DIONYSIUS FILOCALUS wird, nach dem Vorgang von G. B. DE ROSSI, der Chronograph selbst FILOCALUS genannt. In dem Fasti consulares überschriebenen Verzeichnis des Jahres 354 findet sich die Notiz, dass unter den Consuln CAESAR und PAULUS des Jahres 1 p. Chr. *dominus Jesus Christus natus est VIII. kal. jan. d. ven. luna XV* — d. h. am 25. Dezember, einem Freitag, den 15. des Mondes. Ferner beginnt der mit den Worten *Item depositio martyrum* bezeichnete Zusatz zu dem Verzeichnis: *Depositio episcoporum* mit den Worten: *VIII. kl. Janu. natus Christus in Betleem Judeae*, — wieder dasselbe Datum, das allerdings auffallend an der Spitze einer Liste der Begräbnistage von Märtyrern steht. Es fragt sich nun, wie weit zurück man mit Sicherheit die Fixierung des Geburtsdatums auf den 25. Dezember verfolgen kann. Zwei Autoren aus dem ersten Drittel des 3. Jahrhunderts kommen hier in Betracht: SEXTUS JULIUS AFRICANUS, der sein Werk *Χρονογραφία* im Jahre 221 vollendete,³⁾ und HIPPOLYTUS. Der erstgenannte, AFRICANUS, teilt nach dem Psalmwort (90 4), das MOSE, der *Urquell alles historischen Wissens*, gesprochen: *Denn tausend Jahre sind in deinen Augen wie der gestrige Tag und wie eine Wache der Nacht* (vgl. II. Pet 3 8), die Weltzeit in sechs Tagen zu je tausend Jahren ein, denen dann der Weltsabbath, das tausendjährige Reich, folgen werde. In die Mitte des letzten Welttages, also in das Jahr 5500 (2 a. Chr.), falle die Geburt Christi. LAGARDE schreibt (S. 317): *Für jeden, der die scharfe*

1) Nach LAGARDE S. 265 wurde der 25. Pason von der Kirche Ägyptens als Einzug des Kindes Jesus in Ägypten gefeiert, und die koptische Kirche feiert den Tag noch heute.

2) Nach LAGARDE S. 265 ist der 11. Tybi der 18. Januar; die Kirche Ägyptens feiert noch heute an diesem Tage das Tauffest Christi, am 6. Januar die Geburt Christi, am 6. April die Empfängnis Christi.

3) HEINRICH GELZER, Sextus Julius Africanus und die Byzantinischen Chronographen. 2 Bde 1880. 1885. Besonders 1 12 f. 47 f.

Art der Chronographie kennt, ergibt sich aus der Grundzahl des Systems, dass Jesus für AFRICANUS empfangen war 25. 3. 5500, geboren neun Monate später, also 25. 12. 5500, und dass er acht Tage nach seiner Geburt, also 1. 1. 5501 ... Mitglied des Volkes Israel ... wurde. Allein HEINRICH GELZER, auf den LAGARDE sich stützt, bemerkt ausdrücklich (1⁴⁷): Den Tag der Geburt zu bestimmen, ist mit Sicherheit nicht möglich. Der 25. Dezember, welchen die spätere Tradition des Occidents rezipiert hat, ist vor der Mitte des vierten Jahrhunderts nicht nachweisbar.

— Inbetreff des HIPPOLYTUS handelt es sich um zwei Angaben. Im Jahre 222 gab HIPPOLYTUS seine Ostertafel (πίναξ) heraus; sie findet sich auf der Statue des HIPPOLYTUS in Rom, die um 397 gefertigt wurde, eingemeißelt. Auf dieser Ostertafel des HIPPOLYTUS findet sich die Notiz: *προ δν απρει γενεσις χι*, d. h. die Geburt Christi geschah am 2. April. LAGARDE (S. 317) verändert ganz willkürlich das Wort *γένεσις* (Geburt) in *γέννησις* (Zeugung) und bezieht das Wort nicht zum 2. April, sondern wie das darauf folgende Wort *παθος χου* auf den 25. März, und hat auf diese Weise den HIPPOLYTUS als Zeugen für das Geburtsdatum des 25. Dezember gewonnen! Die zweite Zeugnisstelle des HIPPOLYTUS ist dem vierten Buch des Danielkommentars des HIPPOLYTUS entnommen, das GEORGIADIS in der Bibliothek der patriarchalischen theologischen Schule auf der Insel Chalki bei Konstantinopel entdeckte und in der Zeitschrift *Ἐκκλησιαστικὴ Ἀλήθεια* 1885 und 1886 veröffentlichte. Da ist allerdings p. 56 zu lesen: *ἡ γὰρ πρώτη παρουσία τοῦ κυρίου ἡμῶν ἡ ἔνσαρκος, ἐν ᾗ γεγέννηται ἐν Βηθλεέμ, ἐγένετο πρὸ ὀκτῶ καλανδῶν ἰανουαρίων, ἡμέρα τετράδι, βασιλεύοντος Αὐγουστοῦ τεσσαρακοστὸν καὶ δεύτερον ἔτος, ἀπὸ δὲ Ἀδὰμ πεντακισχιλιοστῷ καὶ πεντακοσιοστῷ ἔτει. ἔπαθε δὲ τριακοστῷ τρίτῳ, πρὸ ὀκτῶ καλανδῶν ἀπριλίων, ἡμέρα παρασκευῇ, ὀκτωκαιδεκάτῳ ἔτει Τιβερίου καίσαρος, ὑπατεύοντος Ρούφου καὶ Ρουβελλίωνος.* Die Geburt Jesu wird also auf den 25. Dezember des Jahres 4 a. Chr., auf einen Mittwoch, datiert, der Tod auf den 25. März des Jahres 29 p. Chr. Allein der Codex Constantinopolitanus des GEORGIADIS stammt aus dem 14. Jahrhundert, und der weit gewichtigere Codex Chigianus aus dem 10. Jahrhundert hat die ganze Stelle nicht. So ist der Verdacht der Interpolation, der von deutschen Gelehrten wohl allgemein erhoben wird,¹⁾ keineswegs unbegründet, um so weniger, als die Pinaxstelle des HIPPOLYTUS ja ein ganz anderes Datum hat. BONWETSCH weist zwar noch auf die Stelle des HIPPOLYTUS zu Apc 20¹⁻³ (C. P. CASPARI, Quellen zur Geschichte des Taufsymbols III, 380 f.) hin, wo der 25. Dezember

1) Vgl. N. BONWETSCH in Theol. Lit. blatt 1892 No. 22, besonders aber seine Abhandlung „die Datierung der Geburt Christi in dem Danielcommentar Hippolyts“ (Nachrichten der K. Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen. Philologisch-historische Klasse 1895 Heft 4, S. 515—527).

als Datum der Geburt Christi angegeben wird; allein die Notiz steht mitten in unleugbaren Interpolationen und ist wohl ohne Zweifel ebenfalls interpoliert.

Somit sind sichere Spuren, dass der 25. Dezember als Geburtstag Christi anzusehen sei, weder bei AFRICANUS noch bei HIPPOLYTUS zu finden. Unbestimmte Nachricht, dass im Abendland der Tag schon *von Anfang her* (*ἀνωθεν*) bekannt gewesen sei, giebt uns allerdings CHRYSOSTOMUS in seiner Weihnachtspredigt vom Jahre 388;¹⁾ allein soll die Bemerkung nicht die Wiedergabe eines Gerüchtes, sondern eine positive Behauptung sein, so ist schwer zu verstehen, wie CHRYSOSTOMUS mitteilen kann, dass der 25. Dezember als Geburtstag Christi „uns“ d. h. dem Orient, erst seit weniger als 10 Jahren bekannt geworden sei. CHRYSOSTOMUS berechnet den Tag so: ZACHARIAS (*der Hohepriester*) war im Allerheiligsten des Tempels am Jom Kippur (Ende September), als er die Verheissung der Geburt des JOHANNES empfing; im sechsten Monat der Schwangerschaft der ELISABETH (Ende März) empfing MARIA, also war die Geburt Jesu gegen Ende des Dezember, — eine Berechnung, die unerklärlich sein würde, wenn 150 Jahre zuvor bereits durch AFRICANUS und HIPPOLYTUS auf grund einer ganz andersartigen Berechnung der 25. Dezember festgesetzt und im Abendland allgemein angenommen wäre.

2. Die Frage, wann der Geburtstag Christi als Weihnachtsfest zuerst gefeiert sei, hat HERM. USENER in seinen Religionsgeschichtlichen Untersuchungen 1889 in scharfsinniger Weise zu beantworten gewusst. Das Ergebnis ist dies: Bereits im ersten Drittel des 2. Jahrhunderts haben die gnostischen Sekten der Basilidianer und Valentinianer die Geburt des Sohnes Gottes mit der Taufe Jesu identifiziert und beides am 6. Januar als Fest der *Ἐπιφάνεια*, Erscheinung des Sohnes Gottes,²⁾ gefeiert. Erst das Konzil von Nicaea (325) überwand den Widerwillen der Kirche gegen den gnostischen Ursprung des Taufestes Christi so weit, dass es den 6. Januar als Epiphanienfest zur allgemeinen Feier erhob. Aber bald erstand diesem Feste ein gefährlicher Nebenbuhler in dem Weihnachtsfest oder dem Geburtsfest Christi am 25. Dezember; es erscheint als öffentliches Fest zuerst im Kalender des FILOCALUS auf das Jahr 354, und ist im Jahr 353 von dem Bischof LIBERIUS in Rom eingeführt worden. Die Schlusskette USENERS ist diese: 1) FILOCALUS legt für 354 die Geburt Christi auf den 25. Dezember. 2) LIBERIUS von Rom weihte die MARCELLINA, die Schwester des AMBRO-

1) CHRYSOSTOMUS, ed. MONTFAUCON II, 355.

2) Im Neuen Testament ist *Ἐπιφάνεια* nie die Taufe Jesu, sondern entweder die Heilsoffenbarung in der Person Christi überhaupt — II. Tim 1 10; Tit 2 11; 3 4 —, oder seine zukünftige Parusie — II. Th 2 8; I. Tim 6 14; II. Tim 4 1. 8; Tit 2 13; Act 2 20.

SIUS,¹⁾ an einem Geburtsfeste Christi zur Nonne ein; an diesem Geburtsfest Christi wurde der Hochzeit zu Cuna gedacht, also war das Fest an einem Epiphanientage. 3) LIBERIUS wurde Bischof von Rom im Mai oder Juni des Jahres 352. Da nun vom Jahr 354 an das Geburtsfest Christi am 25. Dezember gefeiert wurde, MARCELLINA aber an einem Geburtsfest Christi, das mit dem Epiphaniensfeste zusammenfiel, den Schleier erhielt, so wird das am 6. Januar 353 geschehen sein, und im Lauf des Jahres 353, genauer: zwischen dem 6. Januar 353 und dem 1. Januar 354 wird der 25. Dezember als Geburtsfest Christi eingesetzt worden sein. LAGARDE, der in sehr scharfer Kritik auch H. USENER nicht schont, schreibt S. 311: Die Schlussfolgerung ist richtig. Für immer wird HERMAN USENER als der Gelehrte genannt werden, der die Einsetzung unseres Weihnachtsfestes chronologisch bestimmt hat. USENER hat ferner (S. 214 f.) festgestellt, dass GREGOR von Nazianz das Weihnachtsfest 379 in Konstantinopel einführte, GREGOR von Nyssa 382 in Kappadocien, um dieselbe Zeit AMPHILOCHIOS von Ikonion in Lykaonien, CHRYSOSTOMUS 388 in Antiochia, anfangs des 5. Jahrhunderts ASTERIOS von Amaseia in Diospontus, 432 wurde es in Ägypten, und eigentümlicherweise zuletzt wurde es da eingeführt, wo Christus geboren war, nämlich im Patriarchat von Jerusalem, durch den Patriarchen JUVENALIS 433. Zur Einsetzung des Weihnachtsfestes wurde LIBERIUS durch die heidnische Ausgelassenheit des Festum invicti solis im Mithrasdienst, in den römischen Saturnalien und Brumalien bewogen; eine christliche Festesfeier sollte die heidnischen Lustbarkeiten in der Christenheit verdrängen. Dass die chronologische Annahme, Christus sei am 25. Dezember geboren, vor der Einführung des Weihnachtsfestes verbreitet gewesen sei, lässt sich unseres Erachtens in irgend überzeugender Weise nicht erhärten.

Gegen diese Ergebnisse, die wir H. USENER zu verdanken haben, hat in den oben angeführten Schriften der gelehrte Abbé L. DUCHESNE Einspruch erhoben. Seinen Hauptgegenbeweis und die Begründung seiner Behauptung, dass das Weihnachtsfest am 25. Dezember jedenfalls bereits im Jahre 336 gefeiert worden sei, entnimmt er der vierten chronologischen Reihe des FILOCALUS, welche die Überschrift trägt: Depositio episcoporum.

Wir geben die Liste nach TH. MOMMSEN S. 631:

VI. kal. Januarias DIONISI, in Calisti † 269 (DUCHESNE: 268).

III. kal. Januar. FELICIS, in Calisti † 274.

prid. kal. Januar. SILVESTRI, in Priscillae † 335.

III. idus Januarias MILTIADIS, in Calisti † 314.

XVIII. kal. Feb. MARCELLINI, in Priscillae † 304.

1) AMBROSIIUS, De virginibus III, 1 (ed. Maur. V, 36).

(DUCHESNE: 309. Es liegt in der Liste eine Vermischung zweier Daten vor:

MARCELLINUS † 304, VI. kal. Mai

MARCELLUS † 309, XVII. kal. Februar.)

III. non. Mar. LUCI, in Calisto † 255.

X. kal. Mai GAI, in Calisto † 296.

III non. Augustas STEFFANI, in Calisti † 255.

VI. kal. Oktob. EUSEBII, in Calisti † 310.

VI. idus Decemb. EUTICIANI, in Calisti † 283.

non. Octob. MARCI, in Balbinae † 336.

prid. idus Apr. JULI, in via Aurelia miliario III, in Calisti † 352.

DUCHESNE schliesst nun so: 1. Die beiden letzten Daten sind augenscheinlich später hinzugefügt; denn die Reihe war ursprünglich mit den VI idus Decemb. abgeschlossen worden, und die beiden letzten Daten aus dem Oktober und April stehen ausser der Reihe. 2. Die auf den ursprünglichen Bestand reduzierte Liste hat als höchste Zahl das Jahr 335; sie wird also in diesem Jahre gefertigt sein. 3. Die Jahresliste beginnt mit dem 27. Dezember, also beginnt für den Schreiber das Jahr mit dem 25. Dezember, dem Weihnachtsfest, das folglich bereits 335 gefeiert wurde.

Die Schlussfolgerung scheint jedoch allzu kühn zu sein; sie würde nicht nur behaupten, dass das Weihnachtsfest bereits 335 in Rom gefeiert sei, sondern auch, dass bereits 335 in Rom das Weihnachtsfest als Jahresanfang gefeiert sei, eine Behauptung, die vorläufig als unhaltbar beurteilt werden muss, da, so viel wir wissen, das Weihnachtsfest als Jahresanfang einer viel späteren Zeit angehört. Es fehlte viel, dass Weihnacht im 4. Jahrhundert als ein Hauptfest, von dem aus man den Jahresanfang hätte datieren können, angesehen wäre; noch AUGUSTIN ¹⁾ giebt die Weisung: *Hic primum oportet noveris, diem Natalem Domini non in sacramento celebrari, sed tantum in memoriam revocari quod natus sit, ac per hoc nihil opus erat, nisi revolutum anni diem, quo ipsa res acta est, festa devotione signari.* Hauptfest mit Oktave wurde Weihnacht erst im 6. Jahrhundert. Was den FILOCALUS bewogen habe, seine Liste mit dem 27. Dezember zu beginnen, bleibt allerdings dahingestellt; vielleicht hat er sich durch den Namen Januar leiten lassen.

Seit Einführung des Weihnachtsfestes trat in der abendländischen Kirche das Epiphanienfest als Tauffest Christi völlig zurück. In seinen sechs Epiphanienpredigten wertet AUGUSTIN ²⁾ das Epiphanienfest als *Manifestatio Redemptoris omnium gentium*; zu Weihnacht seien die *Primitiae Judaeorum* oder *Circumcisionis* zu Christo gekommen, zu Epiphanien in den Magiern die *Primitiae praeputii* oder *Gentium*.

1) AUGUSTIN, Ep. 55 ad inquisit. Januarii (MIGNE, P. L. 33 204 f.).

2) AUGUSTIN, Sermones 199—204, besonders Sermo 203 (MIGNE, P. L. 38 1026 f. 1035).

Ebenso kennt LEO I. (440—466)¹⁾ in seinen acht Epiphanienpredigten den 6. Januar nur als Fest der Declaratio Christi: *quem in illo die virgo peperit, in hoc mundus agnovit.*

Die Anfänge der Adventszeit finden wir in der Nachricht des GREGOR von Tours (540—594),²⁾ dass der Bischof PERPETUUS von Tours im Jahre 480 die Einrichtung getroffen habe, dass vom Fest des MARTINUS (11. November) bis Weihnacht die Gläubigen jede Woche dreimal fasten sollten; während des 5. Jahrhunderts breitete sich diese Sitte über ganz Gallien aus, und gegen Ende des 6. Jahrhunderts wird die Adventszeit in den Kirchenkalender aufgenommen. Die 1. Synode von Mâcon (581) can. 9 nimmt die Einrichtung des PERPETUUS auf und spricht von einer Quadragesimalzeit, also mit 6 Adventssonntagen vor Weihnacht, in Parallele mit der Osterzeit.³⁾ Sechs Adventssonntage finden sich auch in der mozarabischen und Ambrosianischen Liturgie, zuletzt noch in dem Vigilienlektionar von Monte Cassino aus dem ersten Drittel des 10. Jahrhunderts. Fünf Adventssonntage hat das alte römische Lektionar (der s. g. Comes des HIERONYMUS), das Sacramentarium Gelasianum, der Liber Comicus oder Lectionarius Missae Toletanae aus dem 7. Jahrhundert,⁴⁾ das Homiliarium KARLS DES GROSSEN (zwischen 786 und 797 von PAULUS DIACONUS gefertigt).⁵⁾ Zwei Adventssonntage hat die älteste Gallikanische Liturgie. Die Vierzahl ist vielleicht auf das Antiphonar GREGORS I. zurückzuführen, aber noch im 10. Jahrhundert werden 4 und 5 Adventssonntage neben einander gefeiert, und erst BERNO VON REICHENAU konnte auf einer Synode von Orleans in der ersten Hälfte des 11. Jahrhunderts die Vierzahl durchsetzen (zwischen dem 26. November und dem 4. Dezember).

Im 11. Jahrhundert finden sich bereits z. B. in der Augsburger Diözese die vier Sonntage vor Weihnacht mit dem Namen Adventus Domini bezeichnet; der vierte Sonntag heisst Dominica ultima post Pentecosten, quae et praeparatoria dicitur. Obgleich das Jahr durchweg in Deutschland mit dem Weihnachtsfest begonnen wird, zeigen die Kirchenkalender doch grosse Schwankungen.

Das Homiliarium KARLS DES GROSSEN beginnt mit dem 1. Advent (Ebdomada V ante natale domini), ebenso die Klosterpredigten des Abtes

1) LEO I., Sermones in solemnitate Epiphaniae 31—38, besonders Sermo 32 (MIGNE, P. L. 54 234 f. 237).

2) GREGORIUS TURON., Hist. Francorum X, 31: De kalendis Septembris usque kalendas Octobris bina in septimana ieiunia. De kalendis Octobris usque depositionem domni Martini bina in septimana ieiunia. A depositione domni Martini usque Natale Domini terna in septimana ieiunia. (MIGNE, P. L. 71 566).

3) BRUNS 2 243 f.

4) Anecdota Maredsolana Vol. I (Maredsoli 1893).

5) Vgl. FRIEDRICH WIEGAND, Das Homiliarium Karls des Grossen (1897), S. 70 f.

GOTFRID von Admont (1137—1195). Dagegen beginnen die Predigten des Priesters KONRAD im 12. Jahrhundert mit Weihnacht und schliessen mit dem 4. Advent, während der s. g. Schwarzwälder Prediger des 13. Jahrhunderts seinen Jahrgang mit Quasimodogeniti anfängt und mit Ostern beschliesst. CAESARIUS von Heisterbach (1180—1240) beginnt in seinem *Fasciculus moralitatis* seine Predigten mit Weihnacht und beschliesst den zweiten Teil ebenfalls mit Weihnacht. Das Augsburger Missale von 1386 beginnt das erste Blatt mit *Nativitas Domini* und hat auf dem letzten Blatt die Sonntage Dom. I, II, III, IV Advent; die späteren Missalien fangen auf dem ersten Blatt mit den Adventssonntagen an.¹⁾

Die orientalische Kirche hat keinen Advent, sondern nur eine 40tägige Fastenzeit, die sie mit dem 14. November beginnt. Auch in der römischen Kirche ist die Adventszeit Fastenzeit; jedoch nur Halbfasten (liturgische Farbe: violett) wird geübt, und auch dies beruht lediglich auf allgemeiner kirchlicher Sitte, nicht auf einem allgemeinen Kirchengebot. Die Sonntage des Advents gehören zu den *Dominicae maiores*, der erste Sonntag ist *primae*, die übrigen sind *secundae classis*.²⁾ Ähnlich ist die Rangordnung auch im Bewusstsein der evangelischen Kirche.

B. Der Bestand des Kirchenjahres.³⁾

§ 70. Der Weihnachtskreis.

Wir folgen in diesem Abschnitt, der vom Bestande des Kirchenjahres handelt, dem Verlauf des Kirchenjahres von der Adventszeit an. Die hauptsächlich römischen Festtage, insonderheit die Märtyrerfeste, die ja seit dem Martyrium des POLYCARP von Smyrna⁴⁾ eine hohe Bedeutung im Kultus und in der religiösen Stimmung der römischen Kirche haben, werden an gehörigem Orte Erwähnung finden.

Seitdem in der Kirche eine Adventszeit gefeiert wird, wird auch die Zahl der Adventssonntage einer Deutung unterzogen. Die älteste Deutung giebt AMALARIUS von Metz († 837); er bezieht die fünf Adventssonntage des *Sakramentarium Gregorianum* auf die fünf Weltalter,⁵⁾ augen-

1) Vgl. HOEYNCK, Geschichte der kirchlichen Liturgie des Bistums Augsburg (1889), S. 32. 198 f. — A. LINSENMAYER, Geschichte der Predigt in Deutschland von Karl dem Grossen bis zum Ausgange des 14. Jahrhunderts (1886), S. 44. 200 f. 285 f. 354 f.

2) WETZER und WELTE, Kirchenlexikon 2 s. v. Advent.

3) Für die römische Kirche ist besonders wichtig: EDM. MARTÈNE, *De antiquis ecclesiae ritibus* 2 tom. III (1737) *complectens tractatum de antiqua ecclesiae disciplina*.

4) Vgl. Epist. eccl. Smyrn. De martyrio Polycarpi (Patr. apost. 2160; cf. EUSEBIUS h. e. IV, 5 43 f. [p. 161 f.]; CYPRIAN, Ep. 12 2 [p. 503 f.]).

5) AMALARIUS, *De ecclesiast. off.* III, 40 (MIGNE, P. L. 105 1158).

Achelis, Praktische Theologie. I. 2. Aufl.

scheinlich in Anlehnung an die vier Zeitalter der Montanisten: *Initium, Moses, Christus et Paulus, Paracletus*, wovon TERTULLIAN¹⁾ uns Kunde giebt. Eine andere Deutung, die sich auf die kirchlich rezipierte Vierzahl der Adventssonntage bezieht, finden wir bei DURANDUS († 1270);²⁾ er unterscheidet den Advent Christi in *carnem*, in *mentem*, in *morte*, in *maiestate*. Diese beiden Deutungen sind bis heute herrschend geblieben, abgesehen von geringen Modifikationen; statt der fünf Weltalter des AMALARIUS spricht man von vier Weltaltern, und die Deutung des DURANDUS wird in einen *triplex adventus Christi* geändert: in, ad et contra homines, oder in *carnem*, in *mentem*, in *iudicium*, während der vierte Sonntag als *Dominica praeparatoria*, wie ihn schon das Mittelalter nannte, gewertet wird. Während die römische Kirche die Adventszeit als Halbfasten feiert, kennt die evangelische Kirche sie nur als Zeit des freudigen Erwartens. Der Täufer JOHANNES, von dem die evangelischen Perikopen des dritten und vierten Adventes handeln, tritt nicht in der Eigenschaft des Busspredigers, sondern als Herold des Herrn und Empfänger der messianischen Gewissheit auf. Die eschatologischen Perikopen (Epistel des ersten, Evangelium und Epistel des zweiten, Epistel des dritten und vierten Sonntags), die den Jahresanfang mit Weihnacht voraussetzen, verkünden nach evangelischer Auffassung nicht den Schrecken des Gerichts, sondern die Vollendung der Erlösung.

In der römischen Kirche wird die Adventszeit durch drei hauptsächlichliche Festtage unterbrochen: 1) Der 6. Dezember ist dem sagenumwobenen NIKOLAUS von Myra geweiht, der am Anfang der Diocletianischen Verfolgung gefangen, erst unter KONSTANTIN befreit sein und, obgleich kein Historiker ihn nennt, dem Konzil zu Nicäa beige-wohnt haben soll. Die Legende von der wunderbaren Stillung eines Sturmes hat ihn zum Patron der Schiffer und Bierbrauer, die Legende von der anonymen Ausstattung dreier armer Jungfrauen hat ihn zum Symbol überraschender freundlicher Liebe gemacht. Schon in der s. g. Liturgie des CHRYSOSTOMUS (9. Jahrhundert)³⁾ wird ihm eine Anrufung gewidmet, und zahlreiche Kirchen tragen seinen Namen. Seit dem 11. Jahrhundert hat sich in Deutschland mit dem milden NIKOLAUS die finstere Gestalt der Priesters RUPRECHT von Danzstedt verwoben, und NIKOLAUS und der Knecht RUPRECHT sind zu einer Person verschmolzen. Einige sehen sowohl in NIKOLAUS als in RUPRECHT den alten germa-

1) TERTULLIAN, De monag. 14 (p. 447).

2) DURANDUS, Rationale div. off. (Venedig 1609 VI, 2, fol. 167 f.): *Primus adventus est in carnem sive in utero Virginis adsumptam . . . Secundus in mentem qui descensus fit quotidie in cordibus fidelium per Spiritum Sanctum . . . Tertius adventus est in morte cuiuslibet . . . Quartus erit in maiestate, qui erit in die iudicii.*

3) F. E. BRIGHTMAN, Liturgies eastern and western I (1896), p. 358.

nischen WODAN; denn RUPERT, ROBERT, HRUODPERAHT, d. h. der von Ruhm Strahlende, ist Beiname des WODAN; NIKOLAUS repräsentiere (süddeutsch) die lichte, segenspendende Natur des Gottes, RUPRECHT (norddeutsch) die finstere, unheildrohende Natur desselben. 2) Am 8. Dezember ist das Festum immaculatae conceptionis B. MARIAE VIRGINIS. Es wurde zuerst in Spanien durch ILDEFONS von Toledo¹⁾ (657—667) eingeführt, kam durch WILHELM den Normannen etwa 1080 nach England, wo es durch ANSELM von Canterbury (1033—1109) allgemein verbreitet wurde. Um dieselbe Zeit hielt es in Frankreich seinen Einzug. Die offizielle römische Kirche sträubte sich lange gegen das neue Fest; noch THOMAS VON AQUIN schreibt einigermassen misachtend: *licet Romana ecclesia conceptionem B. Virginis non celebret, tolerat tamen consuetudinem aliquarum ecclesiarum illud festum celebrantium. Unde talis celebritas non est totaliter reprobanda*. Bald jedoch nach THOMAS, im 14. Jahrhundert, verbreitete sich das Fest nach und nach in der ganzen römischen Welt. PIUS IX. hat die Immaculata conceptio durch die Bulle Ineffabilis Deus³⁾ am 8. Dezember 1854 als Dogma definiert und die Feier als allgemeines Kirchenfest eingesetzt. 3) Noch erstaunlicher ist das kleinere Marienfest des 18. Dezember, das Festum expectationis partus B. MARIAE VIRGINIS, das den Beginn der Geburtswehen der Maria feiert. Ursprünglich wurde nach dem Beschluss des 10. Conc. Tolet. (656) can. 1⁴⁾ in Spanien, abweichend von dem Gebrauch anderer Kirchen, die Annunciatio Dominica, also das Fest der Empfängnis Christi, auf den 18. Dezember verlegt, weil der gewöhnliche Festtag, der 25. März, in die Osterzeit falle und weil Empfängnis und Geburt Christi besser nahe bei einander gefeiert würden. Als die spanische Kirche sich der allgemeinen Feier am 25. März anschloss, trat das Festum expectationis an die vakante Stelle. In Rom beginnen an diesem Tage die berühmten Rorate-Messen (nach Jes 45 s) und die s. g. Adventsantiphonien.

Das Weihnachtsfest, das ehemals vom 25. Dezember bis 6. Januar in ununterbrochenen Festtagen gefeiert wurde,⁵⁾ wird in der römischen Kirche durch eine Vigilie am 24. Dezember und durch drei Messen: in nocte, in aurora seu mane prima, in die begangen. Das Gloria in excelsis, das während des Advents geschwiegen, ertönt aufs neue; der Altar ist weiss gekleidet; in der Kirche oder in einer Seitenkapelle ist die Weihnachtsgeschichte, schon seit dem 5. Jahrhundert mit einer

1) EDM. MARTÈNE, l. c. pag. 557 f. — Vgl. NIC. NILLES, Kalendarium manuale utriusque ecclesiae I² (1896), p. 348 f.

2) THOMAS AQUIN., Summa Theol. III, 27 2 (VI, 226).

3) Vgl. C. MIRET, Quellen zur Geschichte des Papsttums 1895, S. 248 No. 148

4) BRUNS 1 298.

5) 2. Conc. Turon. (567) can. 17: quia inter natale domini et epiphania omni die festivitates sunt (BRUNS 2 229).

Krippe und dem aus Jes 13 und aus der Übersetzung der LXX Hab 3^{2 1)} entlehnten Ochsen und Esel, dargestellt. Auch die evangelische Kirche hatte zuerst einen Vigiliendienst am 24. Dezember abends 6 Uhr; seit 1543 ist an dessen Stelle die Christmette, ein Frühgottesdienst, am 25. Dezember um 6 Uhr morgens getreten, der noch heute in manchen Gegenden gefeiert wird.

Im Mittelalter kamen die Weihnachtsspiele in der Kirche auf mit ihrem Kindelwiegen und den begleitenden oft sehr derben Liedern;²⁾ auch in der evangelischen Kirche waren die Krippe und das Kindelwiegen üblich; FRIEDRICH WILHELM I. von Preussen verbot 1739 die *Ahlfanxerei* in seinen Landen, aber bis weit über die Mitte des 19. Jahrhunderts hat sich die Sitte in Süddeutschland, besonders in Schwaben, erhalten.

Über den deutschen Weihnachtsbaum sind, begünstigt durch das einen starken Anachronismus enthaltende bekannte Bild des Weimarer Malers SCHWERTGEBURTH: Luther und seine Familie um den Christbaum, manche irrige Meinungen verbreitet. Eine Art von Vorläufer des Weihnachtsbaumes ist die ehemalige im Norden Europas übliche Ausschmückung der Vorderseite und der inneren Wände der Häuser mit Tannenzweigen am nordischen Julfest. Allein ein geschichtlicher Zusammenhang mit unserm Weihnachtsbaum ist in keiner Weise nachweisbar. Denn dieser erscheint zuerst als lokale Sitte in Strassburg i. E. zu Anfang des 17. Jahrhunderts.³⁾ Die bis jetzt älteste Nachricht findet sich in der auf der Strassburger Universitätsbibliothek befindlichen Schrift eines Anonymus von 1604: *Memorabilia quaedam Argentorati observata: Auff Weihnachten richtet man Dannenbäume zu Strassburg in der Stuben auff, daran hencket man rossen auss vielfarbigem papier geschnitten, Aepfel, Oblaten, Zischgold, Zucker u. s. w. Man pflegt darum ein viereckent ramen zu machen u. s. w.* Diese Nachricht bestätigt der Lehrer SPENERS J. KONR. DANNHAUER zu Strassburg in seiner Katechismus-Milch 1657; der ernste Mann hält den Weihnachtsbaum für eine Lappalie, ein Kinderspiel, das allerdings unschuldiger sei, als die Abgötterei, die mit dem Christkindlein getrieben werde. In beiden Berichten kommt eine Benennung des aufgeputzten Baumes nicht vor; in der Beschreibung fehlt auch die Angabe, dass der Baum mit Lichtern geschmückt sei. Bald nach dem dreissigjährigen Kriege, vielleicht infolge des Krieges, muss die lokale Sitte in Strassburg völlig verloren gegangen sein. Erst in neuerer Zeit, be-

1) Hab. 32 LXX: ἐν μέσῳ δύο ζώων γνωσθήσῃ, ἐν τῷ ἐγγίξειν τὰ ἔτη ἐπιγνωσθήσῃ.

2) Vgl. W. KÖPPEN, Beiträge zur Geschichte der deutschen Weihnachtsspiele. Inauguraldissertation, Marburg 1892, und die dort angegebene Litteratur.

3) Vgl. FRITZ ORTWEIN, Deutsche Weihnachten. 1892.

sonders durch die seit 1870 ins Elsass verpflanzten altdeutschen Beamten, beginnt der Weihnachtsbaum sich im Elsass einzubürgern. Am Rhein, namentlich in römisch-katholischen Distrikten, ist der Weihnachtsbaum erst seit etwa 1860 gebräuchlich.

Landessitte wurde es zuerst in Thüringen, aber nicht vor dem letzten Drittel des 18. Jahrhunderts. Abgesehen von der eigentümlicherweise aus Zittau datierenden einsamen Nachricht des KARL GOTTFRIED KISSLING in seiner Abhandlung Von Heiligen Christ-Geschenken 1737, der uns von dem Weihnachtsbaum mit Lichtern in einem Hause zu Zittau erzählt, finden wir die erste Notiz in Werthers Leiden von GOETHE 1774. ¹⁾ *Er redete von dem Vergnügen, das die Kleinen haben würden, und von den Zeiten, da einen die unerwartete Öffnung der Thüre und die Erscheinung eines aufgeputzten Baumes mit Wachlichtern, Zuckerwerk und Äpfeln, in paradiesische Entzückung setzte.* Auch von SCHILLER ist uns in einem Briefe an CHARLOTTE VON LENGEFELD und CAROLINE VON BEULWITZ vom 21. Dezember 1789 ²⁾ eine Nachricht aufbewahrt; er schreibt: *Auf den Donnerstag (d. i. den 24. Dezember) komme ich nach Weimar, — dass ihr euch ja nicht von irgend einem heil. Christ engagieren lasst! Ihr werdet mir hoffentlich einen grünen Baum im Zimmer aufrichten, weil ich eurentwegen um den Griessbachischen komme.* Im 19. Jahrhundert hat sich der Weihnachts- oder Christbaum in Deutschland überall verbreitet und ist zu einem unveräusserlichen Bestandteil deutscher Weihnachtsfeier geworden.

An das Weihnachtsfest schliessen sich vom 26. bis 28. Dezember die Gedächtnistage des STEPHANUS PROTOMARTYR, ³⁾ des Evangelisten JOHANNES und der Unschuldigen Kindlein von Bethlehem (Dies innocentum) an als Tage des Martyr voluntate et opere, des Martyr voluntate non opere, der Martyres opere non voluntate. Die Reihenfolge war jedoch schwankend, und nicht überall wurden alle drei Märtyrertage begangen. ⁴⁾ Dass der Codex Rehdigeranus auf die Feste der

1) Ausgabe von HEMPEL 14 106.

2) Briefe, herausgegeben von JONAS 2 420.

3) Der Stephanstag am 26. Dezember ist nicht zu verwechseln mit dem im Sacramentarium Gregorianum zuerst erwähnten Festum S. Stephani episcopi et martyris am 2. August. Dieser Tag ist dem Bischof von Rom STEPHANUS 254–257 geweiht; erst spätere Angaben wissen übrigens von einem Martyrium desselben. Die Verwechselung konnte um so leichter geschehen, als in England, Paris, Toul, Metz, Mainz am 3. August das Festum inventionis S. Stephani protomartyris gefeiert wurde, also zwei Stephanstage unmittelbar einander folgten. — Nach dem Martyrologium Romanum sind die Gebeine des STEPHANUS am 3. Dezember 415 in Jerusalem aufgefunden. (NIC. NILES, Kalendarium manuale utriusque ecclesiae I² (1896), p. 232).

4) Der Codex Fuldensis des VICTOR von Capua zwischen 540 und 550 verfasst (herausgegeben von E. RANKE 1865) hat nur die Tage In natale Sci Johannis und In natale innocentium. Der Codex Rehdigeranus aus dem 7. Jahrhundert.

Unschuldigen Kinder, S. STEPHANUS und S. JOHANNES den Festtag S. JACOBI folgen lässt, hat seinen Ursprung im Orient. GREGOR von Nyssa nämlich berichtet in seinem *Ἐπεὶ ἔρχομαι εἰς τὸν ἅγιον Στέφανον τὸν Πρωτομάρτυρα*,¹⁾ dass das Gedächtnis der Apostel PETRUS, JOHANNES und JACOBUS (Zebedaei Sohn) am Tage nach S. STEPHANUS in Kappadocien gefeiert sei; in seiner Leichenrede auf seinen Bruder BASILIUS²⁾ fügt er auch den Namen des Apostels PAULUS hinzu. Das Missale Gothicum und das Missale Francorum bezeugen, dass die gallikanische Kirche das Gedächtnis der Apostel JOHANNES und JACOBUS an demselben Tage nach STEPHANUS gefeiert habe, ohne des PETRUS und PAULUS zu gedenken; denn nach dem Catalogus Liberianus vom Jahre 354³⁾ hatten diese beiden Apostel in der römischen Kirche bereits den 29. Juni als gemeinsamen Festtag (Beisetzung ihrer Gebeine im Jahre 258) bekommen, worin die orientalische Kirche zu Anfang des 6. Jahrhunderts der römischen folgte. Die Entwicklung ist also diese: 1. In Kappadocien folgt auf den Stephanstag das Gedächtnis des PETRUS (PAULUS), JOHANNES, JACOBUS. 2. In der lateinischen Kirche wird seit 354 das Gedächtnis des PETRUS und PAULUS am 29. Juni gefeiert, ebenso in der orientalischen Kirche seit dem 6. Jahrhundert; daher die Erscheinung, dass am Tage nach STEPHANUS, also am 28. Dezember, das Gedächtnis nur des JOHANNES und JACOBUS gefeiert wurde. 3. Später findet die Feier getrennt, am 28. und 29. Dezember, statt, noch später wird der Jacobustag vom 29. Dezember auf den 25. Juli verlegt.

Die Oktave der Weihnacht, der 1. Januar, hatte ihre Hauptbedeutung in dem scharfen Gegensatz der Kirche gegen die mit den Saturnalien zusammenhängende Ausgelassenheit und Liederlichkeit an den Calendae Januariae. Von AMBROSIIUS an bis ins 11. Jahrhundert fehlt es nicht an ernstesten Strafpredigten an diesem Tag.⁴⁾ Das 2. Conc. Turon. (567), das in seinem Can. 22 die schärfsten Kirchenstrafen gegen den heidnischen Unfug androht, unter-

von FR. HAASE aus einer langobardischen Abschrift des 9. Jahrhunderts im Jahre 1866 herausgegeben, hat die Reihenfolge: In nat. efantorum, In natalem sci estefani, In natalem sci Joh., In natalem sci Jacobi. Der Codex q aus dem 7. Jahrhundert (Lat. 6224 in der Königl. Bibliothek zu München), von WHITE 1888 herausgegeben, kennt die drei Märtyrertage nicht.

1) L. A. ZACAGNI, *Collectanea monumentorum veterum ecclesiae Graecae et Latinae* I (1698), p. 330 f. 340.

2) L. A. ZACAGNI, l. c. Praefatio XL f.

3) Vgl. O. ZÖCKLER, Art. Petrus, Feste zu Ehren des Apostels, in RE² 11 538f.

4) Vgl. besonders C. P. CASPARI. Eine Augustin fälschlich beigelegte Homilia de sacrilegiis (verfasst ca. 650), Christiania 1886, Cap. V, 17; VII nebst CASPARIS höchst instruktiven Noten. Ferner WASSERSCHLEBEN, Die Bussordnungen der abendländischen Kirche 1851, besonders S. 240. 395. 414. 424. 428. 517. 597. 643.

bricht can. 17 die festliche Zeit von Weihnacht bis Epiphanien durch drei Tage der Fasten und durch Bittgänge um den 1. Januar und setzt auf diesen Tag das Festum circumcisionis (Festum S. S. nominis Jesu) ein.¹⁾ Allein mit dieser kirchlichen Auszeichnung des 1. Januar war der Übelstand verbunden, dass das Volk darin gewissermassen eine kirchliche Sanktion seiner Neigung erblickte, dem seit 152 a. Chr. eingeführten Anfang des heidnisch-römischen Kalenderjahres am 1. Januar sich anzuschliessen. Und dieser Neigung galt wiederum der kirchliche Kampf. Denn das kirchliche Altertum und das Mittelalter bis Mitte des 16. Jahrhunderts hatten sehr verschiedene Jahresanfänge, nur nicht den 1. Januar, trotz des mit diesem Datum beginnenden Rechtsjahres des bürgerlichen Rechts und selbst des kanonischen Rechtes im 13. Jahrhundert. Es ist jedoch ausdrücklich zu wiederholen, dass von einer Unterscheidung des kirchlichen und bürgerlichen Jahres bis 1671 keine Rede war; die verschiedenen Berechnungen bestanden neben einander, und jede wurde auf alle Verhältnisse angewandt. Man unterscheidet folgende kirchliche Jahresanfänge²⁾:

1. Der Circumcisionsstil. In Deutschland setzte sich der 1. Januar als Jahresanfang erst in der zweiten Hälfte des 16. Jahrhunderts durch, in Frankreich durch KARL IX. 1563, in den spanischen Niederlanden 1575, in Lothringen 1579, in Genf 1575, in Trier und Köln während des dreissigjährigen Krieges, in der päpstlichen Kanzlei für Breven 1621, für Bullen 1691 (von hier beginnt die Unterscheidung von „Kirchenjahr“, das mit dem 1. Advent beginnt, und „bürgerlichem Jahr“ sich auszubreiten), in Florenz und Pisa 1749, in England 1753, in Venedig 1797.

2. Der vorcäsarische Jahresanfang am 1. März. Es ist die alt-römische Rechnung, die noch in den Monatsnamen September, Oktober, November, Dezember sich erhalten hat; sie blieb noch Jahrhunderte bei den heidnischen Römern in Geltung, trotzdem dass seit 152 a. Chr. das Konsulatsjahr mit dem 1. Januar begann. — Bei den Christen beruht auf der Osterrechnung die Anschauung von der Stellung der Monate, wonach der März der erste Monat ist; denn in ihm erzeugen sich nach der Ansicht der älteren Kirche alle Ostervollmonde. Im 5. Jahrhundert findet sich der 1. März als Jahresanfang in Nordafrika, in Rom, besonders auch in Gallien.

3. Der Annunciationsstil bzw. Inkarnationsstil. In den Diözesen von Trier, Metz, Toul, Verdun war der 25. März Jahresanfang von 1200 bis 1648, in Frankreich bis 1563 u. s. w., ferner in der Kanzlei

1) BRUNS 2 235. 229.

2) Vgl. H. GROTEFEND, Zeitrechnung des deutschen Mittelalters und der Neuzeit 1. Bd. 1891.

der deutschen Kaiser (besonders unter FRIEDRICH II. 1215—1250), in England seit 1200, in Florenz und Pisa bis 1749, in der päpstlichen Kanzlei von etwa 950—1300, wo der Jahresanfang des 25. Dezember den des 25. März verdrängte. Namentlich die Cisterzienser suchten für den 25. März eifrig Propaganda zu machen.

4. Nahe verwandt mit dem Annunciationsstil und dem vorcäsarischen Jahresanfang ist der Jahreswechsel, der mit dem Osterfest zusammenfällt, entweder mit dem Ostersonntag, oder auch mit Karfreitag oder Karsamstag. Dieser Rechnung liegt der alte Glaube zu grunde: *VIII kal. Aprilis conceptus creditur Christus et passus*. Das ist der 25. März, von dem aus sich jedoch je nach dem Osterfest der Jahresanfang verschiebt. Es gehört hierher die Bemerkung TERTULLIAN¹⁾: *cur pascha celebramus annuo circulo in mense primo?* Ebenso das Citat des EUSEBIUS²⁾: *ἐκ τῶν τοῦ πάσχα Ἀνατολίου κανόνων*, in dem von dem *πρῶτος μὴν* die Rede ist. Für Spanien in der zweiten Hälfte des 6. Jahrhunderts ist MARTIN VON BRACARA³⁾ Zeuge. In Frankreich ist Ostern der Jahresanfang vom Ende des 10. Jahrhunderts an, in England bis 1753, während das Osterfest in Deutschland nur in der Erzdiocese Köln neben Weihnachten als Jahresanfang gefeiert wird.

5. Der Byzantinische Jahresanfang war am 1. September seit dem Conc. Quinisextum 692. Von Byzanz aus verbreitete sich die Rechnung auch in Italien (Neapel, Amalfi, Gaeta). In Russland wurden bis 1700, als PETER DER GROSSE den Jahresanfang auf den 1. Januar festsetzte, die Jahre nach der Erschaffung der Welt gezählt; das Kirchenjahr wird dort wie in Byzanz vom 1. September an gerechnet.

6. Das Weihnachtsfest (25. Dezember) war in Deutschland Jahresanfang während des ganzen Mittelalters bis gegen Ende des 16. Jahrhunderts (daher LUTHER in seinem Weihnachtsliede: *und singen euch solch neues Jahr*), in Frankreich von der Festordnung des PERPETUUS von Tours (461—481)⁴⁾ an bis etwa 1100, in Italien seit dem 13. Jahrhundert, in Spanien seit dem 14. Jahrhundert. Die päpstliche Kanzlei hatte den 25. Dezember als Jahresanfang bis ins 10. Jahrhundert, dann den 25. März bis 1300, dann wieder den 25. Dezember bis 1691, die kaiserliche Kanzlei in Deutschland seit etwa 800 bis 1500; auch der deutsche Orden rechnete nach dem Weihnachtsfest.

In der evangelischen Kirche ist mit dem Neujahrsfest das Fest des Namens Jesu (Lc 2²¹) verbunden; die römische Kirche hat seit 1721 das Festum S. S. nominis Jesu auf den zweiten Sonntag

1) TERTULLIAN, De ieiunio adversus Psychicos 14 (p. 509).

2) EUSEBIUS, h. e. VII, 32¹⁴ (p. 343).

3) MARTIN VON BRACARA, De correctione rusticorum (ed. C. P. CASPARI 1883), cap. 10.

4) Vgl. TH. KLIEFOTH, Liturg. Abhandlungen 5² (1859), S. 341. 390.

p. Epiph. verlegt; die orientalische Kirche verbindet am 1. Januar ἡ περιτομή τοῦ Χριστοῦ mit dem Fest des Hl. BASILIUS.

Im Epiphanienvest am 6. Januar — lateinisch: Epiphania als fem. sing. und als neutr. plur., in der mozarabischen und in der mäländischen Liturgie: Apparitio — vereinigte die römische Kirche besonders in Frankreich und Spanien die drei Feste der Huldigung der Magier, der Taufe Christi und der Hochzeit zu Cana,¹⁾ später wurde auch die Speisung der 5000 auf den 6. Januar verlegt. Von der Hochzeit zu Cana erhielt der Tag den Namen Dies natalis virtutum Domini oder Bethphania, von der Speisung den Namen Phagiphania. Allein nach und nach überwog die Huldigung der Magier, der Primitiae gentium, bis in der ganzen abendländischen Kirche das Fest der heiligen drei Könige dem 6. Januar sein ausschliessliches Gepräge verlieh. Die den Magiern zuerst beigelegten Namen waren die hebräischen GOLGALAT, MALGALAT, SARITHIM; später wurden sie ATOR, SATOR, PARATORAS, oder APELLIUS, AMERIUS, DAMASKUS, seit BEDA: MELCHIOR, BALTHASAR, KASPAR genannt.²⁾ Den Primitiae gentium entsprechend wird in der evangelischen Kirche an manchen Orten am 6. Januar ein Missionsfest gefeiert. Die Zahl der Sonntage nach Epiphania schwankt je nach dem Datum des Osterfestes zwischen zwei und sechs.

In die Epiphanienvestzeit fällt am 2. Februar eine Marienfeier, die in der orientalischen und in der römischen Kirche mit grossem Pomp, teilweise auch noch in der lutherischen Kirche begangen wird.³⁾ Die Namen Ὑπαπαντή, Ὑπαντή, Ὑπάντησις (sc. τοῦ κυρίου), Purificatio B. MARIAE, Luminaria, Candelaria, Mariä Lichtmess, Kerzenweihe, Praesentatio Domini, Dies S. SYMEONIS bezeugen, dass zwei Feste, die Kerzenweihe und die Purificatio MARIAE, zu einem darin verschmolzen sind. Der marianische Teil des Festes umfasst das, was Lc 2²²—38 geschrieben steht. Die Voraussetzung dieses Teils ist natürlich die fixierte Feier des Weihnachtsfestes, also das Jahr 354 p. Chr. Die Wöchnerin war nach Lev 12²—4 bei einer männlichen Geburt 7 Tage unrein und wurde 33 Tage von dem öffentlichen Leben und von der Berührung alles Reinen ausgeschlossen; da nun nach alter griechischer Anschauung die Wöchnerin stets 40 Tage für unrein gehalten wurde, so war es in der Kirche nie zweifelhaft, dass erst nach 7 + 33 Tagen das Reinigungsoffer der MARIA gebracht war, also am 2. Februar. So

1) GREGOR TURON., De gloria Mart. 17. 87; De miraculis S. Martini II, 26; ISIDORUS HISP., De ecclesiast. off. I, 27 (MIGNE, P. L. 71 721. 782. 953; 83 762). — Die Verbindung der Hochzeit zu Cana mit dem Tauffest Christi schon bei AMBROSIIUS, De virg. III, 1 (ed. Maur. V, 36).

2) H. OTTE, Handbuch der kirchlichen Kunst-Archäologie⁵ 1 (1883), S. 597 f.

3) Das Folgende nach H. USENER, Religionsgeschichtliche Untersuchungen 1 302f. — Vgl. NIC. NILLES 1. c. I² 91f.

lange das Geburtsfest Jesu kirchlich am 6. Januar (also seit 325) gefeiert wurde, wird nach antiker Zählweise das Fest am 14. Februar gefeiert worden sein. So finden wir es in der That in dem Bericht (Peregrinatio) der Aquitanerin, den GAMURRINI 1887 herausgegeben hat; sie war zwischen 380 und 390 in Jerusalem und erlebte dort am 14. Februar das Fest der Ὑπαντή. Da ihr jedoch das Fest völlig fremd ist, so ist deutlich, 1) dass die westliche Kirche das Fest am 14. Februar nicht feierte, dass es also in keiner Beziehung zum Luperkalienfeste (15. Februar) steht; dies wird auch dadurch bestätigt, dass noch Papst GELASIUS (492—496) nur gegen die heidnischen Unsitten des 15. Februar eifert, ohne eines christlichen Festes zu erwähnen. Sodann ist 2) deutlich, dass die westliche Kirche das Fest der Ὑπαντή oder Purificatio, also den marianischen Teil desselben, überhaupt noch nicht festlich beging. Dagegen ist der andere Teil des Festes, die Kerzenweihe, ursprünglich vom marianischen Teil verschieden. Die Spuren der Verschiedenheit begegnen uns noch in dem heutigen Missale, nach welchem die Kerzenweihe stets am 2. Februar gefeiert werden muss, dagegen die Purificatio verlegt werden kann. Die Kerzenweihe ist älteren Datums und spezifisch heidnischen Ursprungs, wie noch von JOH. BELETH (um 1182) und INNOCENZ III. (1198—1216) ausdrücklich zugestanden wird.¹⁾ Im alten Rom nämlich waren die Tage vom 1.—13. Februar Dies nefasti; an den drei ersten Tagen, besonders am 2. Februar, wurden, wahrscheinlich so lange Rom stand, reinigende und entsöhnende Umzüge (Amburbale oder Amburbium) gehalten, bei denen Fackeln eine Hauptrolle spielten. Wahrscheinlich christianisierte Bischof LIBERIUS, der Stifter des Weihnachtsfestes, die heidnische Feier; an die Stelle der Fackeln traten Kerzen, bei der Prozession musste selbst der Papst barfuss erscheinen, der böse Geist soll vertrieben werden, wie auch aus den Gebeten des römischen Missale²⁾ deutlich hervorgeht. — Die Vereinigung der beiden Feste, Kerzenweihe und Purificatio, welche der Name Mariä Lichtmess bezeichnet, ist vor der Mitte des 5. Jahrhunderts, wahrscheinlich 431, geschehen; die stadtrömische Kerzenweihe war ins Morgenland, die Ὑπαντή aus dem Morgenland ins Abendland gedungen.

Die Kerze, die der Hausvater am 2. Februar weihen lässt, wird das ganze Jahr aufbewahrt, um bei einem Sterbefall oder bei argem Unwetter zur Abwehr des Teufels angezündet zu werden; Wachskreuze aus gesegneten Kerzen werden an den Balken von Haus und Stall und an den Pflügen befestigt. — Am 3. Februar, dem Tage des St. BLASIUS, Bischofs von Sebaste in Armenien, werden noch heute Kerzen geweiht gegen Zahnweh und Viehkrankheiten, im römischen und deutschen Ge-

1) H. USENER 305, Anm. 22.

2) H. A. DANIEL, Codex liturg. 1388 f.

biet gegen Halskrankheiten; der römische Priester hat die Pflicht, wenn er dazu aufgefordert wird, die Krankheit durch zwei kreuzweise an den Hals gehaltene Kerzen zu beschwören. In Süddeutschland lässt sich alles, was katholisch ist, am 3. Februar *bläseln*.

§ 71. Der Osterkreis.

In der Osterzeit begegnet uns am 22. Februar das Festum cathedrae S. PETRI (zu deutsch: PETRI Stuhlfeier), d. h. das Fest der Besteigung des bischöflichen Stuhles in Rom durch den Apostel PETRUS. Es wird in der morgenländischen und in der abendländischen Kirche gefeiert;¹⁾ für diese bezeugt durch das Calendarium Liberianum (354), das 2. Conc. Turon. (567) can. 22 und das Sacram. Gallicanum.²⁾

Wichtiger ist das in der römischen und in der orientalischen Kirche gefeierte Marienfest. Am 25. März, neun Monate vor dem 25. Dezember, wird die Thatsache gefeiert, dass Christus durch das Wort des Engels mittelst des Ohres der MARIA von ihr empfangen wurde. Es ist das Festum incarnationis (conceptionis) Christi, annuntiationis Christi (dominicae, in VIRGINE MARIA), MARIAE annuntiationis, denuntiationis B. MARIAE, bei den Griechen *ὁ Ἐὐαγγελισμός (τῆς ὑπεραγίας δεσποίνης ἡμῶν θεοτόκου καὶ ἀειπαρθένου Μαρίας)* genannt. Nur wenn der 25. März in die Karwoche fällt, wird das Fest auf den Montag nach Quasimodogeniti verlegt. Das Fest ist zuerst bezeugt durch AUGUSTIN, dann durch das 10. Conc. Tolet. und das Conc. Quinisextum.³⁾

Die dem Osterfest vorhergehende Fastenzeit der Quadragesima begann lange Zeit mit dem Sonntag Quadragesimae, später Invocavit genannt. Somit wurden genau genommen nicht 40 Tage, sondern nur 36 Tage gefastet, wie uns ausdrücklich durch GREGOR I.⁴⁾ bezeugt wird; es wird Wert darauf gelegt, dass die Gläubigen durch ihr Fasten dem Herrn den Zehnten vom Jahre weihen. Erst unter CHRODEGANG von Metz⁵⁾ († 766) wurden die vier vorhergehenden Tage hinzugefügt, und der Dies cinerum (Aschermittwoch) ist seitdem in der römischen Kirche der Beginn der Fastenzeit. Der Name Dies cinerum hat seinen Ursprung in dem Gebrauch der Gläubigen, bei Beginn der Fastenzeit das Haupt mit Asche zu bestreuen, ein Gebrauch, der übrigens erst

1) Vgl. übrigens O. ZÖCKLER, Art. Petrus, Feste zu Ehren des Apostels, in RE² 11 539.

2) cf. L. A. MURATORI, Liturgia Romana vetus etc. (Venedig 1748) II, 806.

3) AUGUSTIN, De Trinitate IV, 5 (MIGNE, P. L. 42 894). 10. Conc. Tolet. (656) can. 1; Conc. Quinisextum (692) can. 52 (BRUNS 1 298. 53).

4) GREGOR I., Hom. 16 in Evangel. (MIGNE, P. L. 76 1137).

5) CHRODEGANG METENSIS, Regula canonicorum cap. 34 (MIGNE, P. L. 89 1073).

erst aufkam, als die öffentliche Bussdisziplin bereits eingegangen war.¹⁾ Auch der dem Aschermittwoch vorhergehende Tag mag erwähnt werden, die Fasnacht,²⁾ in der römischen Kirche der Karneval mit seinen Ausgelassenheiten und seinem Mummenschanz, der leider auch in evangelischen Gebieten weite Verbreitung gefunden hat.

Von dem Sonntag Quadragesimae (Invocavit) aus wurden bis ins 7. Jahrhundert die vorhergehenden und die nachfolgenden Sonntage benannt. Der Codex Fuldensis bezeichnet die nachfolgenden Sonntage mit: In quadragesima dominica II, III, IIII, V, Dominica ante octo dies Paschae; der Codex Rehdigeranus: in quatragesima (Schreibfehler statt tricesima), in uigesima, item sequenti dom., dom. ante simbolo, in simbolo (Palmsonntag, weil an diesem Tage die Traditio symboli an die Kompetenten stattfand). Die vorhergehenden Sonntage werden ebenfalls vom Sonntag Quadragesimae aus in

1) KARL BORROMEO schreibt dem Gebrauch der Asche sechs Wirkungen zu: 1) ut fideles . . . ad intimam cordis humilitatem adiuvetur; 2) ut in eos benedictio coelestis descendat, qua adiuti vere intimeque toto animo peccata doleant: hoc mente secum reputantes, ob hominis peccatum terram maledictam fuisse, nosque omnes in cinerem ac terram redituros; 3) ut detur corporis valetudo ad poenitentiam peccatorum peragendam; 4) ut anima divo auxilio protegatur; 5) ut a Deo impetremus, quae ad illius voluntatem petimus; 6) ut constanti animo in bene agendo perseveremus (HARDUIN X cap. 6 col. 972).

2) Fasnacht, nicht Fastnacht; denn die Bezeichnung ist nicht von fasten, sondern von fasen (faseln), ahd. fasôn, d. h. schwärmen, thörichte Dinge treiben, abzuleiten. — TH. TREDE, Das Heidentum in der römischen Kirche (4 Bände 1889 bis 1891) 313-33 weist nach, wie die heidnischen Zügellosigkeiten und Unzuchtsfrevel der Feste der Fors fortuna, der Floralien, der Magna Mater, in dem Karneval sich fortgepflanzt, und wie die Päpste die Liederlichkeiten begünstigt haben. Papst PAUL II. verlegte 1467 die am Monte Testaccio stattfindenden Karnevalscherze in die Hauptstrasse der Stadt, Via lata, jetzt Corso. Bis dahin war einer der Hauptscherze, dass ein Jude in eine Tonne gesteckt wurde, die man dann vom Monte Testaccio hinabrollte. PAUL II. wandelte diese Sitte dahin um, dass ausser dem Pferderennen ein Wettrennen der Juden, der Jünglinge und der Alten, eingerichtet wurde. Seit 1580 mussten die Juden diesen Wettlauf völlig nackt, mit einem Strick um den Hals, ausführen; für den Wettlauf wurden sie gemästet und beim Wettlauf mit Kot und Steinen beworfen. Seit 1633 wurden vorzugsweise hinkende und halbblasse nackte Juden zum Wettlauf genommen. CLEMENS IX. schaffte 1668 diese Unsitte ab; dafür mussten aber die Juden 300 Dukaten dem Papste zahlen, die am Karneval in feierlicher Sitzung des Senates übergeben wurden. Der Rabbiner kniete mit Gefolge nieder, las eine demütige Adresse, und der Vorsitzende des Senats versetzte darauf dem Rabbiner einen Fusstritt (Calcio); bis 1830 wurde diese Sitte beibehalten. — Um die Ausgelassenheit zu zügeln, verfügte eine päpstliche Verordnung 1654, dass jeder Karneval mit der Hinrichtung grober Verbrecher zu beginnen habe. Von da an wurde die Hinrichtung berühmter und berüchtigter Verbrecher auf die Karnevalszeit verschoben. Der Henker im Narrenkostüm vollzog die Blutstrafe, und viele Tausende in Narrenmasken umgaben das Schaffot, um sofort darauf die Karnevalsbacchanalien zu beginnen.

runden Zahlen bezeichnet, nämlich: In quinquagesima und In sexagesima (so Cod. Fuld.; der Cod. Rehdig. hat die Form In caput sexagisimi). Erst nach dem 7. Jahrhundert suchte man die unzutreffende Bezeichnung der dem Sonntag Quadragesimae vorhergehenden und nachfolgenden Sonntage einerseits durch Voranstellung des Sonntags Septuagesimae einigermassen zu paralysieren, indem man durch diese Bezeichnung (70 Tage vor der Oktave der Ostern) eine rechnerische Richtigkeit gewann, anderseits dadurch, dass man dem Sonntag Quinquagesimae den Namen Estomihi und den folgenden Sonntagen ebenfalls andere Namen gab. Seitdem die Fastenzeit auf volle 40 Tage ausgedehnt war, erschien überdies der Name Sonntag Quadragesimae nicht mehr zutreffend.

Ausser den drei der Quadragesimalzeit vorhergehenden Sonntagen tragen nur die Sonntage vor Ostern und die Sonntage zwischen Ostern und Pfingsten individuelle (nicht Zähl-) Namen. Diese Namen sind aus dem Introitus der römischen Messe hergenommen; sie bedürfen einer kurzen Erläuterung.

Der Introitus der römischen Messe besteht aus dem s. g. Psalmus, einem meist aus den Psalmen entnommenen Bibelvers, und dem sich anschliessenden Gloria Patri. Jeder Tag des Kirchenjahres hat einen besonderen Psalmus, wodurch die Grundstimmung der Tagesfeier angedeutet werden soll. Der Sonntag Estomihi hat den Introitus Ps 31³: *Esto mihi in Deum protectorem*, — Invocavit Ps 91^{15, 1}) — Reminiscere Ps 25⁶: *Reminiscere miserationum tuarum*, — Oculi Ps 25¹⁵: *Oculi mei semper ad Dominum*, — Laetare Jesaja 54¹: *Laeta* (Al.: *Laetare*), *sterilis, quae non parit*, — Judica Ps 43¹: *Judica me, Deus*, — Quasimodogeniti I. Pt 2²) — Misericordias Domini Ps 33⁵: *Misericordia Domini plena est terra*, — Jubilate Ps 66¹: *Jubilate Deo, omnis terra*, — Cantate Ps 98¹: *Cantate Domino canticum novum*, — Exaudi³) Ps 27⁷: *Exaudi, Domine, vocem meam, qua clamavi ad te*. Eine eigentümliche Bewandnis hat es mit dem Namen des zwischen Cantate und Exaudi liegenden Sonntags Rogate. Der Psalmus des

1) Die Vulgata liest freilich Clamabit; allein entsprechend der LA des Codex B der LXX: *ἐπικαλέσεται* (Lectio rec.: *κεράζεται πρὸς με*) hat die Itala die LA Invocavit (vgl. P. SABATIER, *Bibliorum Sacrorum latinae versiones antiquae seu vetus Italica*. Paris 1751 (3 Bände fol.) II, 184). Der Introitus wird demnach festgestellt sein, bevor die Itala durch die Vulgata in Rom definitiv verdrängt war, was zu Anfang des 6. Jahrhunderts geschah.

2) Die Vulgata liest Sicut modo geniti, die Itala (SABATIER III, 947f.) Tanquam modo nati, AMBROSIIUS in Ps. 118: Sicut nunc geniti, HIERONYMUS in Jes. 50 et 55: quasi modo nati. Der Name des Sonntags ist demnach aus einer Vermischung der LA der Vulgata und der von HIERONYMUS in seinem Jesaja-Kommentar befolgenden LA entstanden.

3) In den deutschen Messbüchern hat die Messe am 6. Sonntag nach Pfingsten denselben Eingang; dieser Sonntag wird daher Exaudi secundum genannt.

Introitus Jesaja 48²⁰ f. erinnert nicht von fern daran, und die gewöhnliche Tradition, der Sonntag führe seinen Namen von Mt 7⁷ oder Joh. 16²⁴ ist schon deshalb haltlos, weil in beiden Stellen sowohl die Vulgata als auch die Itala die einzige LA Petite haben; überdies enthält der Introitus keinerlei Andeutung einer Beziehung auf jene beiden Neutestamentlichen Stellen oder ihren Inhalt. Der Name ist vielmehr eine Aufforderung, die an den drei Tagen vor dem Feste der Himmelfahrt stattfindenden Rogationes (Bittgänge um die Fluren — hierüber später) festlich zu begehen; daher auch der Name des Sonntags *Dominica rogationum* oder *Dom. ante litanias*. Da nun diese Rogationes erst durch CLAUDIUS MAMERTUS von Vienne 477 auf die drei Tage vor Himmelfahrt fixiert und erst von LEO III. (795—816) für die ganze römische Kirche festgestellt wurden, so kann der Name des Sonntags Rogate nicht vor dem 9. Jahrhundert allgemein geworden sein. Mit der Bitte um die Gabe des Pfingstgeistes hat der Name nichts zu thun. Nur die mozarabische Liturgie hat in der Woche vor Pfingsten drei Fasttage: *ut veniat Spiritus Pentecostes*.¹⁾

Doch wir kehren zu der Quadragesimalzeit zurück. Durch die Perikopen der römischen Kirche und ebenfalls der lutherischen Kirche strengerer Observanz trägt die Zeit nicht das Gepräge der Vorbereitung auf die Thatsache des Osterfestes. Denn von dem letzten Leiden Christi ist darin keine Rede; sie sind lediglich mit Rücksicht auf den Proselytenkatechumenat gewählt. Da am Sonntage Oculi die Haupt-Exorcisation und die Abrenuntiation der Kompetenten stattfand, so wurden für die drei ersten Sonntage der Fastenzeit solche Abschnitte gewählt, welche die Obmacht Jesu über den Teufel (Mt 4¹⁻¹¹; 15²¹⁻²⁸; Lc 11¹⁴⁻²⁸) darstellen; da am Gründonnerstag oder am grossen Sabbath die Professio Christi (Redditio Symboli) stattfand, so bezeugen die Perikopen der drei letzten Sonntage die Würde Christi als Prophet (Joh 6¹⁻¹⁵), als Priester (Joh 8⁴⁶⁻⁵⁹; Hebr 9¹¹⁻¹⁵), und als König (Mt 21¹⁻⁹; Phil 2⁵⁻¹¹).

Die Quadragesimalzeit wird beschlossen durch die Hebdomas magna von Palmsonntag bis Ostern, schon seit CHRYSOSTOMUS²⁾ so genannt. Später heisst sie auch Hebdomas crucis, passionis, ἡμέραι

1) Im römischen Kalender (Missale Rom.) werden übrigens folgende Bezeichnungen vorgezogen: Feria quarta Cinerum (Aschermittwoch), Dominica prima (secunda, tertia, quarta) in Quadragesima, Dominica de passione (Judica), Dom. in Palmis, Feria quinta in Coena Domini, Feria sexta in Parasceve, Sabbatum sanctum, Dom. resurrectionis, Dom. in Albis, Dom. secunda (tertia, quarta, quinta) post Pascha, In Ascensione Domini, Dom. infra octavam Ascensionis, Dom. pentecostes, Festum S.S. Trinitatis sive Dom. prima post Pentecostes bis Dom. vigesima quarta et ultima post Pentec.

2) CHRYSOSTOMUS, Hom. 30 in Genesin; in Ps 145 (ed MONTFAUCON IV, 294; V, 526).

σταυρώσιμαι, oder als besondere Trauerzeit: Hebdomas luctuosa, nigra. Strenges Fasten während der ganzen Woche,¹⁾ das Verbot aller Lustbarkeiten und öffentlichen Geschäfte — daher Ἑβδομάς ἀπραγ-
τος, stille Woche —, tägliche Morgen- und Abendgottesdienste. Akte der Liebe und Begnadigung waren seit alten Zeiten üblich.²⁾

Der Palmsonntag (Dominica seu pascha palmarum, in olivo, Ἑορτὴ τῶν βαίων) ist im Morgenland schon im 4. Jahrhundert,³⁾ im Abendland seit Ende des 7. Jahrhunderts unter diesem Namen bekannt. Für den Katechumenat der abendländischen Kirche ist wichtig Conc. Agath. (506) can. 13: *Symbolum etiam placuit ab omnibus ecclesiis una die, i. e. ante octo dies dominicae resurrectionis publice in ecclesia competentibus tradi*,⁴⁾ — daher der Name Pascha petitum sive competentium. Im Mittelalter fand eine Palmenprozession nebst Umführung eines lebendigen oder künstlichen Palmesels statt. Wichtiger ist die Verkündigung der am Gründonnerstag bevorstehenden Absolution oder Rekonziliation an die Pönitenten, — daher der Name Ἐὐαγγελισμός, Dominica indulgentiae seit dem 5. Jahrhundert. In der spanischen und fränkischen Kirche wurden den um Ostern zu taufenden Kindern die Köpfe gewaschen, — daher Dominica capitilavii.⁵⁾ In der orientalischen und in der mailändischen Kirche, die am Sonnabend vorher die Auferweckung des Lazarus feierten, hiess der Palmsonntag Dominica Lazari.

Der fünfte Tag der Woche (ἡ μεγάλη πέμπτη, ἡ ἁγία πεμπτάς, in der gallischen Kirche Natale calicis) wird seit etwa 1200 der Gründonnerstag, Dies viridium, genannt. Die afrikanische Kirche feierte den Tag schon zu Zeiten AUGUSTINS⁶⁾ als Kommuniontag, ebenso die orientalische Kirche;⁷⁾ in Italien ist er im 6. Jahrhundert durch grosse Feierlichkeit in zwei Gottesdiensten, morgens und abends, ausgezeichnet, wie auch AUGUSTIN (Ep. 54) erwähnt, und das Conc. Quinisextum (692) can. 29⁸⁾ hat die Feier verallgemeinert.

Die verschiedensten Deutungen des Namens Gründonnerstag liegen vor⁹⁾: grüne Kräuter zur Speise in Anlehnung an das jüdische

1) Vgl. Const. ap. 5 13 (p. 141).

2) CHRYSOSTOMUS, I. c.

3) EPIPHANIUS, Hom. VI in festo Palmarum (MIGNE, P. Gr. 43 501 f.); sie steht wie alle Homilien des Epiphanius unter der „dubia aut spuria“. — CHRYSOSTOMUS I. c.

4) BRUNS 2 149.

5) ISIDORUS HISP., De ecclesiast. offic. I, 28: quia tunc moris est lavandi capita infantium, qui ungendi sunt, ne forte observatione Quadragesimae sordidata ad unctionem accederent (MIGNE, P. L. 83 763).

6) AUGUSTIN, Ep 54 4 ad inquisit. Januar. (MIGNE, P. L. 33 202).

7) CHRYSOSTOMUS, Hom. 30 in Genesin; in Ps 145 (ed. MONTFAUCON IV, 294; V, 526).

8) BRUNS 1 44.

9) Vgl. Katholik 1890 Bd 1 218 f. — NIC NILLES I. c. II (1889), p. 232 f.

Passah, grüner Garten Gethsemane, grünendes Heil der Welt u. dgl. Die richtige Deutung scheint die zu sein, dass *Virides* in der alten Kirche die nach vollbrachter Busse an diesem Tage losgesprochenen Pönitenten genannt wurden (Lc 23³¹?); dahin weist die Erklärung EYCHMANS: ¹⁾ *viridis, ein gründer, der du öfters sündigst, grün*, ebenso die Bezeichnung Antlasstag (mhd. antlâztac) d. h. Ablassstag, noch jetzt in Oberdeutschland üblich. ²⁾ Im schärfsten Gegensatz gegen den Ablass wurde am Gründonnerstage auch die Verdammung der im Kirchenbann Verbleibenden proklamiert, eine Gefplogenheit, deren Spuren nach BINTERIM V, 1 300 f. sich bis ins 4. Jahrhundert zurückverfolgen lassen. PASCHALIS II. verdammt am Tage des Herrnmahles HEINRICH IV. im Jahre 1102, GREGOR IX. im Jahre 1227 FRIEDRICH II. Der Papst NICOLAUS II. sammelte die einzelnen Bannflüche 1280 in der Bulle *In coena Domini* zu einem Ganzen. Im Jahre 1520 wurden auch LUTHER und seine Anhänger in die Bulle aufgenommen. Ergänzungen erfuhr die Bulle bis 1627, wo sie durch die Konstitution *Pastoralis Romani Pontificis* URBANS VIII. am 1. April abgeschlossen wurde. Die jährlich übliche Publikation der Bulle, die wiederholt auch den deutschen Bischöfen anbefohlen war, wurde durch CLEMENS XIV. (1769—1774) aufgehoben, die Bulle selbst durch die Konstitution *Apostolicae Sedis moderationi convenit* von PIUS IX. vom 12. Oktober 1869 ersetzt, die übrigens in den wesentlichsten Stücken nur eine Wiederholung jener berücktigten Bulle ist. ³⁾

Bei dem Gloria in excelsis der Messe werden die Glocken angeschlagen, um dann bis zum Sabbatum magnum zu schweigen. In den Kathedralkirchen wird während der Messe ante orationem *Dominicam* das *Oleum infirmorum*, ad *Agnus Dei* das *Chrisma* (Mischung von Balsam mit reinstem Öl) und das *Oleum catechumenorum* benediziert. Bereits CYPRIAN spricht von dieser Benediktion, BASILIUS behauptet, der Ritus beruhe auf apostolischer Tradition. ⁴⁾ Ferner wird in der Messe die Präsanctifikation der für die Kommunion am Karfreitag bestimmten Hostien vorgenommen, die in einer

1) EYCHMAN, *Vocabularium praedicatorum* 1483 vgl. F. L. K. WEIGAND, *Deutsches Wörterbuch* ⁴ 1 (1881), S. 738.

2) Über die Rekonziliation der Pönitenten am Gründonnerstag vgl. EDM. MARTÈNE, *De antiquis Ecclesiae ritibus* (Rotomagi 1700) tom II, pag. 31 f. In Mailand, sowie in der spanischen und gallischen Kirche fand die Rekonziliation am Karfreitag statt.

3) Vgl. DIENDORFER, *Art. Apostolicae Sedis* in WETZER und WELTE, *Kirchenlexikon* ² 1 (1886), S. 1125 f. — C. MIRBT, *Quellen zur Geschichte des Papsttums* 1895 S. 194 f. No. 130.

4) CYPRIAN, *Ep* 70 2 (p. 768). — BASILIUS, *De Spiritu Sancto* 27 (MIGNE, P. Gr. 32 186 f.). — LEO I., *Ep* 156 5 beschwert sich über die Kirche zu Alexandria, dass sie *Chismatic sanctificatio* nebst manchen anderen heiligen Gebräuchen nicht vornehme (MIGNE, P. L. 54 1131).

Seitenkapelle oder im Schrank eines Seitenaltars bis zum nächsten Tage verborgen werden. Nach der Messe werden die Altäre entblösst und mit Wasser, dann mit Wein gewaschen; unter Gesang von Busspsalmen und Klageliedern und unter unwürdigem Geräusch, das an die Flucht und Bestürzung der Jünger u. dgl. erinnern soll, werden die Lichter ausgelöscht, — daher die Bezeichnungen: *Lamentationes*, *Tenebrae*, *Fragor et strepitus*, im Munde des Volkes: *Polter- oder Rumpel-Messe*. Die *Denudatio altarium* wird bereits im ältesten *Ordo Romanus*¹⁾ erwähnt, nicht dagegen die *Lotio altarium*. Diese nennen, ohne jedoch die *Denudatio* zu erwähnen, ISIDOR und RABANUS MAURUS,²⁾ während wieder das 17. Conc. Tolet. (694) can. 2 die *Dennudatio* ohne die *Lotio* erwähnt.³⁾ Die Altäre bleiben entblösst *usque ad mane sabbati*.

Auf die *Lotio altarium* folgt die *Lotio pedum*. Die ältesten Spuren der Fusswaschung als kirchlicher Brauch begegnen uns in dem eigentümlichen Verbot des Conc. Eliber. (305) can. 48: *Neque pedes eorum (qui baptizantur) lavandi sunt a sacerdotibus vel clericis*.⁴⁾ AUGUSTIN berichtet von der Sitte, dass die Taufkandidaten vor der Taufe sich am ganzen Körper zu waschen pflegten, und dass dazu der Gründonnerstag ausersehen sei; in der 55. Epistel spricht er von der Fusswaschung, aber nach der Ostertaufe, am Dienstag oder zu einer andern Zeit.⁵⁾ Im Gegensatz zu der Bestimmung des Conc. Eliber. bestand in der Mailänder Kirche die Sitte, dass der Bischof die Füße der Getauften wusch, aber nicht mit Beziehung auf das Vorbild Christi, sondern im Sinne eines mit der Taufe in Verbindung stehenden Mystereiums unter Berufung auf Joh 13⁸ und mit direkter Beziehung auf das Schlangengift im Paradiese, das dem Adam über die Füße sich ergossen habe: *Lavas ergo pedes, ut lves venena serpentis*.⁶⁾ In dem ältesten Missale Gallicanum, das etwa derselben Zeit entstammt, finden wir, dass den Getauften unmittelbar nach ihrer Salbung mit dem Chrisma die Füße mit ausdrücklicher Beziehung auf Joh 13¹⁴ gewaschen wurden: *Dominus et Salvator noster Jesus Christus Apostolis suis pedes lavit: ego tibi pedes lavo, ut et tu facias hospitibus et peregrinis*,

1) Cf. L. A. MURATORI l. c. II, 993.

2) ISIDORUS HISP., De ecclesiast. off. II, 29; RABANUS MAURUS, De clericorum institut. II, 36 (MIGNE, P. L. 83 764; 107 347.)

3) BRUNS 1 386.

4) BRUNS 28.

5) AUGUSTIN, Ep. 54 10 ad inquisit. Januar.: quia baptizandorum corpora per observationem Quadragesimae sordidata cum offensione sensus ad fontem tractarentur, nisi aliqua die lavarentur. Istum autem diem potius ad hoc electum, quo coena dominica anniversarie celebratur. Et quia concessum est hoc Baptismum accepturis, multi cum his lavare voluerunt ieiuniumque relaxare. — Ep. 55 33 ad inquis. Januari. (MIGNE, P. L. 33 204.220.)

6) AMBROSIIUS, De sacramentis III, 15-7 (ed Maur. V 222 f.).

Achelis, Praktische Theologie. I. 2. Aufl.

*qui ad te venerint. Hoc si feceris, habebis vitam aeternam in saecula saeculorum. Amen.*¹⁾ Erst das 17. Conc. Tolet. (694) can. 3 bestimmte für alle Kirchen Spaniens und Galliens, *ut pedes unusquisque pontificum seu sacerdotum secundum hoc sacrosanctum exemplum (Christi) suorum lavare studeat subditorum*, und fügte die Drohung hinzu: *Quod si quisquam sacerdotum hoc nostrum distulerit adimplere decretum, duorum mensium spatiis sese noverit a sanctae communionis perceptione frustratum.*²⁾ In der orientalischen Kirche gilt die Fusswaschung als Sakrament im weiteren Sinne des Wortes, und auch BERNHARD von Clairvaux nennt sie *Sacramentum remissionis peccatorum quotidianorum.*³⁾ Das *Pedilavium* ist seit den Zeiten ROBERTS von Frankreich (996—1031) und in der byzantinischen Kirche seit derselben Epoche als Handlung der Demut in der Nachahmung Christi eine Sitte der christlichen Fürsten römischer und orientalischer Konfession in Wien, Petersburg, München, Madrid, Lissabon u. s. w. geworden und wird an 12 armen Männern am Gründonnerstag vollzogen. Nach dem heutigen *Missale Romanum post denudationem altarium conveniunt clerici . . . in loco ad id deputato . . . Superior exiit per pluviali et per Diaconum et Subdiaconum praecingitur linteo . . . et accedit ad lotionem pedum: et per ordinem dispositis iis qui lavandi sunt, clericis pelvim et aquam ministrantibus, Subdiacono singulorum pedem dextram tenente, genuflectens singulis illorum pedem lavat, extergit et osculatur, Diacono praebente linteam ad abstergendum.* Auch der Papst wäscht 12 armen Greisen oder Priestern oder Mönchen die Füße; noch demütiger würde es freilich sein, wenn er dem Könige von Italien die Füße waschen wollte. — Dass die reformierte Kirche das symbolische Fusswaschen verworfen hat, versteht sich von selbst. Aber auch LUTHER will nichts davon wissen; in seiner Hauspostille⁴⁾ weist er darauf hin, dass die römische Kirche dem Mandatum Christi nur dann nachkommen würde, wenn sie nicht an einem Tage des Jahres, sondern alle Tage, nicht 12 Leuten, sondern allen Menschen die Füße wüsche; dass es sich mit dieser Handlung der Demut sehr schlecht vereine, dass der Papst sich die Füße küssen lasse: *so bückt man sich wohl dusebst, aber die, welchen man die Füße wäscht, müssen sich noch viel tiefer bücken.* — Die bischöfliche Kirche von England folgte nur während kurzer Zeit dem römischen Brauch. Dagegen haben die Mennoniten in ihrer Confessio 1660 die Fusswaschung als ein Sakrament Christi unter Berufung auf Joh 13¹⁴ und I. Tim 5¹⁰ angenommen: *dadurch das Ge-*

1) MURATORI II, 742. — Vgl. übrigens auch HÜFLING, Das Sakrament der Taufe I (1846), S. 458 f. 544 f.

2) BRUNS 1386 f.

3) BERNHARD von Clairvaux, Sermones de tempore ed. J. M. MANDERNACH (1863), Sermo in Coena Domini cap. 4 (p. 365).

4) LUTHER 2 222 f.

waschenscin durch das Blut Christi und sein tiefes Erniedrigungsexempel uns zu Gemüte geführt werden soll. Auch die Brüdergemeinde nahm die Fusswaschung, doch ohne das Gebot Christi anzuerkennen und ohne sie auf einen Tag im Jahr zu beschränken, an und nannte es die kleine Taufe. Die Herrnhuter Synode 1818 hob die Übung auf.

Der deutsche Name des Karfreitags (auch stiller Freitag [*ἀραξτος*] oder guter Freitag [so LUTHER,¹⁾ auch in England und Holland], griechisch: *Παρασκευή*, *Ἡμέρα τοῦ σταυροῦ*, lateinisch: *Feria sexta Parasceves*, Dies crucis) ist weder von *χάρις* noch von *carus*, noch von *carere*,²⁾ sondern vom gotischen *kara* (englisch: *care*), Sorge, ahd. *chara*, Klage, Reue, abzuleiten. Seit dem Ende des 2. Jahrhunderts ist der Tag in der abendländischen, wie in der morgenländischen Kirche durch strenges Fasten ausgezeichnet.³⁾ In der alten gallischen Kirche wurden Vigilien um 3 Uhr morgens in tiefster Finsternis gehalten,⁴⁾ in Rom und andern Orten um Mitternacht; die Gottesdienste am Tage wurden und werden *submissa voce et absque cantu* vollzogen. Nach alter Tradition pflegt die römische Kirche am Karfreitag kein Messopfer darzubringen (*Ablatio sponsi*); die orientalische Kirche lässt das Messopfer sogar in der ganzen Quadragesimalzeit mit Ausnahme des Sonntags und Sonnabends wegfallen. Die Hostien werden am Gründonnerstag zum Gebrauch für den Karfreitag präsanctifiziert. Die alte Übung, dass das ganze Volk am Karfreitag kommunizierte, ist in der römischen Kirche längst aufgegeben; nur der Klerus kommuniziert. Dieser Sitte und dem Ausfall des Messopfers ist es wohl zuzuschreiben, dass das römisch-katholische Volk den Karfreitag nur als halben Festtag ansieht, an dem wie an Werktagen gearbeitet wird; die evangelischen Diasporagemeinden haben bekanntlich über die Störung ihrer Gottesdienste an dem Tage stets zu klagen. Die Vernachlässigung des Karfreitags seitens des römisch-katholischen Volkes ist sehr alt; in dem *Codex Fuldensis* (6. Jahrhundert) findet sich nur ein Gottesdienst unter der Bezeichnung: *In sexta feria ante noctu magna*, im *Cod. Rehdigeranus* (7. Jahrhundert) nur: *Sexta feria*, im *Cod. q* (7. Jahrhundert) ist gar kein Gottesdienst angemerkt. Alle drei *Codices* gehören Italien an. Aber auch in Spanien hatte im 7. Jahrhundert das 4. Conc. Tolet. (633) can. 7 zu klagen: *Conprimus quod per nonnullas ecclesias in die sextae feriae passionis domini clausis basilicarum foribus nec celebretur officium nec passio domini populis praedicetur*; ⁵⁾ es wird die Predigt geboten, aber seit dem 9. Jahrhundert schweigt auch diese.

1) LUTHER, Tischreden 62 80.

2) Vgl. BINTERIM V, 1 179.

3) Vgl. Const. ap. 5 18 (p. 149 f.).

4) GREGOR TURON., De gloria Mart. I, 5 (MIGNE, P. L. 71 709).

5) BRUNS 1 225.

Allein eine besondere Feier zeichnet dennoch den Karfreitag aus; es ist die Adoratio crucis.¹⁾ Von dem verhüllten Kruzifix nimmt der Priester die Decke ab, zeigt es der Gemeinde mit den dreimal wiederholten Worten: *Ecce lignum crucis, in quo salus mundi pependit*; dreimal werfen alle Anwesenden sich auf das Angesicht nieder und beten an, — *humilitatem mentis non possumus amplius monstrare quam ut totum corpus ad terram prosternatur*, sagt AMALARIUS. Dann trägt der Priester den Crucifixus vor den Altar, zieht seine Schuhe aus und küsst ihn mit dreimaliger tiefer Kniebeugung. Ihm folgen die Kleriker und die Laien paarweise mit dreimaliger Kniebeugung und Kuss; aber *non faciem crucifixi, non manus, non latus, sed ex humilitate solos pedes osculari*; unbedingt fest steht: *ab oris osculo ob reverentiam abstinendum est*.

Während in der römischen Kirche am Karfreitag alle Laienkomunion verboten ist und nur die Priester kommunizieren, ist in der evangelischen Kirche der Karfreitag fast allerorten der hauptsächliche Kommuniontag; das Wort vom Kreuz und das Sakrament des Leibes und Blutes Christi, die köstlichen Passionslieder und Passionsgebete heiligen den Tag, und das ist genug. Liturgische Passionsgottesdienste versammeln an vielen Orten abends die Gemeinde noch einmal um das Kreuz des Herrn (Matthäus-Passion von J. S. BACH).

Der Sonnabend vor Ostern oder Karsamstag (*τὸ μέγα* oder *τὸ ἄγιον σάββατον*, Sabbatum magnum oder sanctum, Dies vigiliarum Paschae) ist der letzte Festtag vor Ostern. Die Benediktion des Taufwassers (*Benedictio fontis*), von der schon CYPRIAN²⁾ redet, und die mit grosser Feierlichkeit vorgenommen wird, und die Erzeugung des neuen Feuers sind die Hauptakte dieses Tages in der römischen Kirche. Die *Benedictio ignis novi*, mit der die Feier beginnt, wurde seit etwa 600 in der fränkischen Kirche am Gründonnerstage vorgenommen: *faciunt excuti ignem de lapide in loco foris basilicam . . . ita ut ex eo possit candela accendi*;³⁾ in andern Kirchen am Karfreitag, seit dem 8. Jahrhundert wurde sie auf den Karsamstag verlegt. Vor der Kirchthüre werden Kohlen durch Feuer, das aus Steinen geschlagen wird, entzündet, — daher die Einschnitte und Löcher in den Steinquadern an den Eingängen der Kirche. Nachdem fünf Körner Weihrauch benediziert und durch die Kohlen angezündet sind, wird mit viel Feierlichkeit die *Benedictio cerei* vorgenommen, indem die geweihte, früher mit fünf Löchern, später mit fünf nägelartigen Zapfen versehene Osterkerze,⁴⁾ ein Symbol des mit fünf Wunden gestorbenen Christus, der *Lux mundi*, angezündet und durch sie die neuen Kerzen unter Weih-

1) Vgl. AMALARIUS, De ecclesiast. off. I, 14 (MIGNE, P. L. 105 1028 f.).

2) CYPRIAN, Ep 70 1 (p. 767).

3) AMALARIUS, De ordine antiphonarii cap. 44. — Ps. ALCUIN, De divinis offic. 16. 17. (MIGNE, P. L. 105 1292 f. 101 1205).

4) Vgl. 4. Conc. Tolet. (633) can. 9 (BRUNS 1 225).

gebeten entflammt werden.¹⁾ Aus geweihtem, mit Öl gemischtem Wachs werden Osterlämmer geformt und an das Volk *ad adolendum et ad suffumigandum domibus suis* verteilt, eine Sitte, von der schon AMALARIUS und DURANDUS berichten.²⁾ Die darauf folgende Benedictio fontis ist mit reichen Ritualien und Gebeten umgeben; sie ist von der Benedictio cerei durch eine Schriftlesung von 12 Prophetieen getrennt.

Die Nachfeier, die Ostervigilie, die bis zum Osterfrühgottesdienst ausgedehnt wurde, hatte einen entschieden freudigen Charakter. Die Gemeinde durchwachte die Nacht, weil Christus in der Frühe des Ostermorgens in seiner Herrlichkeit wiederkommen werde.³⁾ Aus diesem Grunde wurde auch in der Vigilie bis ins 7. Jahrhundert die Taufe der Proselyten vorgenommen, und ihnen bei der Kommunion geweihter Honig und Milch gereicht.⁴⁾ Seit dem 7. Jahrhundert kam die Vigilie, weil die Nachtwache zu unzünftigen Handlungen vielfach benutzt wurde, in Wegfall.

Der Grosse Sabbath ist in der römischen Kirche der ausgezeichnetste Tag der ganzen vorösterlichen Zeit geblieben; der Gottesdienst nimmt eine sehr lange Zeit in Anspruch. Aber bei dem Volk, namentlich in der romanischen Welt, ist nicht der Gottesdienst mit seinen symbolischen Handlungen, sondern der Beschluss der Fastenzeit die grosse Hauptsache; der Freudentaumel, der den Tag beherrscht, erstreckt sich auch auf den Karfreitag, als ob man die Beendigung der lästigen Fastenzeit nicht früh genug feiern könnte. In der evangelischen Kirche ist der Grosse Sabbath kein Festtag. Würde er gefeiert, so könnte nur das Gedächtnis der Grabesruhe Jesu (*So ruhest du nun, meine Ruh, in finsterner Grabeshöhle*) ihm das Gepräge geben. —

Der Name Ostern ist nicht von Oriens oder Urstan (auferstehn) abzuleiten,⁵⁾ sondern von dem aus Ost (d. i. aurora, Morgenröte, aus der Wurzel im Sanskr. usch, lat. us [urere, ussi, ustum], brennen) hergeleiteten Namen der altdeutschen Göttin Ostarâ (angelsächsisch Eāstre),⁶⁾ der Gottheit des strahlenden Morgens, des aufsteigenden Lichtes. Der Plural: die Ostern ist ebenso wie Weihnachten und

1) Vgl. H. A. DANIEL, Codex liturg. 1414 f.

2) AMALARIUS, De ecclesiast. offic. I, 17 (MIGNE, P. L. 105 1093). — DURANDUS, Rationale divin. offic. VI, 79 (ed. Venetiis 1609, fol. 232).

3) LACTANZ, Divin. institut. VII, 19: haec est nox, quae a nobis propter adventum regis ac dei nostri pervigil celebratur (ed. O. Fr. FRITZSCHE II [1844], p. 100).

4) Vgl. BINTERIM V, 1 226 f.

5) Vgl. J. HEFELE, Beiträge zur Kirchengeschichte, Archäologie und Liturgik 2 (1864), S. 285 f.

6) BEDA, De ratione temp. cap. 15: Eostur-monaht, qui nunc paschalis mensis interpretatur, quondam a Dea illorum (der Angelsachsen), quae Eostre (richtiger: Eastre) vocabatur, et cui in illo festo celebrabant, nomen habuit, a cuius nomine nunc paschale tempus cognominant (MIGNE, P. L. 90 357).

Pfingsten von der mehrtägigen Feier abzuleiten. Eine Reihe von heidnischen Bräuchen, die später christianisiert wurden, hat sich teilweise bis heute erhalten: so die Osterfeuer,¹⁾ die mit christlichen Osterliedern besungen werden, die Osterspiele, ehemals wahrscheinlich Schwerertänze, später dramatische Darstellungen der Festgeschichte, die bunten Ostereier, welche die Farbenpracht und das keimende Leben des Frühlings symbolisieren, später ein hochwillkommener Genuss nach dem strengen Fasten. Kirchlichen Ursprungs sind die eierlegenden Osterhasen und die Ostermärlein (*Risus paschalis*); jener hat seine Entstehung wohl nicht in der Verwechslung von *Λαγός* und *Λόγος*, sondern wahrscheinlich in der Fruchtbarkeit des Hasen als Symbol des Frühlings, kombiniert mit den Ostereiern; übrigens stammt der Osterhase erst aus dem 18. Jahrhundert. Die Ostermärlein sind lustige Geschichten, mit denen seit der zweiten Hälfte des Mittelalters bis in neuere Zeit in der römischen Kirche von den Kanzeln herab die Prediger ihre Gemeinden zu unterhalten pflegten; der Gegenstand war der durch Christi Auferstehung dүpierte Teufel, der um den Preis, dass Christus ihm im Tode überliefert würde, die Menschheit aus seiner Macht freigegeben hatte. Der Lohn solcher unwürdigen Kanzelspässe war das schallende Gelächter der österlichen Gemeinde.

In der alten Kirche im Morgenland und Abendland wurde das Osterfest durch die ganze Woche hin bis zur Oktave mit dreimaligem täglichen Gottesdienst gefeiert,²⁾ bis das Konzil zu Mainz (813)³⁾ die Feier auf vier, das Konzil zu Konstanz (1094)⁴⁾ auf drei Tage beschränkte. Um vor unliebsamen Störungen die Gläubigen zu sichern, bestimmte das 3. Conc. Aurelian. (538) can. 30: *ut Judaeis a die coenae domini ad secundam feriam paschae procedere inter Christianos non liceat*, und das 1. Conc. Matiscon. (581) can. 14: *ut Judaei a coena domini ad secundam feriam paschae non vagentur et ut clericis honorem impendant.*⁵⁾ Begnadigungsakte der Kaiser und reiche Spenden der Wohlhabenden an die Armen fanden mit Vorliebe am Osterfeste statt. In den Kirchen durchwachte die Gemeinde die Osternacht; beim ersten Strahl des Frühlichtes küsste alles Volk sich gegenseitig mit dem Ruf: *Resurrexit Dominus de sepulero* und dem Gebet: *Domine, labia mea aperies*. In der orientalischen Kirche hat sich eine ähnliche Sitte bis heute erhalten. Ostern ist ihr ein jubelvolles Freudenfest. In der reich mit Blumen geschmückten Kirche tritt am Ostermorgen nach dem Gebet der Priester, das mit einem Kreuze gezierte Evangelienbuch vor der Brust haltend,

1) JAK. GRIMM, Deutsche Mythologie³ (1854), 1 569.

2) 2. Conc. Matiscon. (585) can. 2. — Conc. Quinisextum (692) can. 66 (BRUNS 2 249; 1 56).

3) MANSI 14 73.

4) HARDUIN VI, 2 1707.

5) BRUNS 2 200. 245.

vor den Chor. Die Gemeinde, einzeln herantretend, küsst das Kreuz des Buches und die Schultern des Priesters; der Gläubige entbietet den Gruss: *Christ ist erstanden!* und der Priester entbietet ihm den Gegengruss: *er ist wahrhaftig auferstanden!* Auch gegenseitig begrüßen sich so die Gemeindeglieder, und unter allen, die einander besuchen oder begegnen, wird derselbe Gruss und Gegengruss ausgetauscht. Auf evangelischem Gebiet ist die schöne Sitte der Brüdergemeinde zu erwähnen, die beim Sonnenaufgang des Ostermorgens auf den Gottesacker sich begiebt und über den Gräbern der Entschlafenen Hallelujah singt.¹⁾

Zweier eigentümlicher Einrichtungen der alten Kirche ist noch Erwähnung zu thun. Die erste ist das Pascha annotinum, d. i. nach der Erklärung des MICROLOGUS²⁾: *Pascha anniversarium, quia antiquitus apud illos, qui in priori Pascha baptizati erant, in sequenti anno eodem die ad ecclesiam convenere suaeque regenerationis anniversarium diem cum oblationibus solemniter celebraverunt.* Übrigens wurde vielfach das Pascha annotinum an einem fest bestimmten Tage gefeiert: so nach den älteren Sakramentarien am zweiten Tage nach der Dominica in albis, in einigen Kirchen am Sonnabend vor der Dom. in albis, in Vienne am Donnerstag vor Himmelfahrt. Die zweite Einrichtung der alten Kirche erwähnt EDM. MARTÈNE³⁾ unter der Behauptung, dass bis ins 15. Jahrhundert zu Ostern das Heilige Mahl in der römischen Kirche sub utraque specie gefeiert sei. Allerdings berichtet AMALARIUS⁴⁾ († ca. 837) vom Karfreitag: *ut duo presbyteri afferant post salutationem crucis corpus Domini, quod pridie reservatum fuit, et calicem cum vino non consecrato, quod tunc consecratur, et inde communicet populus;* aber es fragt sich, ob das *et inde* mehr als eine nur zeitliche Bemerkung ist. Jedenfalls haben die Worte des JOHANNES BELETHUS⁵⁾ (Ende des 12. Jahrhunderts), die den allgemeinen Gebrauch des Laienkelches am Osterfest erklären: *ne forte quidpiam de sacramento in ore remanserit, quod exspuendo facile emitti queat,* nur den s. g. Spülkelch mit nicht konsekriertem Wein im Auge. Dagegen scheint nach dem Bericht des AMELIUS⁶⁾ († 1398), dass Allen, *qui communicassent de manu Papae,* vom Diakon eine *Fistula* dargereicht sei *ad bibendum de sanguine Christi,* die Kommunion sub utraque specie am Osterfest in der Peterskirche zu Rom üblich gewesen zu sein.

1) Vgl. G. BURKHARDT, Die gottesdienstliche Feier des Ostermorgens in der Brüdergemeinde (Monatschrift für Gottesdienst und kirchliche Kunst von FR. SPITTA und J. SMEND 1896, S. 101 f.).

2) MICROLOGUS, De ecclesiasticis observationibus cap. 56 (Max. Bibl. vet. patrum 18 489).

3) EDM. MARTÈNE, De antiquis ecclesiae rit. 2 III (1737), pag. 489.

4) AMALARIUS, De ecclesiast. offic. I, 15 (MIGNE, P. L. 105 1032).

5) JOH. BELETHUS, Expositio divini officii Cap. 119 (MIGNE, P. L. 202 122).

6) AMELIUS, Ordo Romanus XV, 85 (MIGNE, P. L. 78 1332).

Nach dem heutigen römischen Missale wird während der ganzen Osterwoche die Sequenz *Victimae paschali* vorgetragen; die Oktave der Ostern ist zur ersten Kommunion der Kinder bestimmt. Im Altertum war sie der Tag, an welchem die Neophyten zum letzten Mal in ihren weissen Taufgewändern in der Gemeindeversammlung erschienen (*Dominica in albis*). Auf grund römischer Tradition ist der Sonntag *Quasimodogeniti* auch in der evangelischen Kirche an manchen Orten (z. B. in Hessen) der Konfirmationstag geblieben. Bis 1871 erteilte der Papst vom Balkon der Peterskirche unter dem Geläute aller Glocken und dem Donner der Kanonen von der Engelsburg herab um die Mittagsstunde des Ostersonntags dem Erdbreis seinen Segen.

Wie die evangelische Kirche den Karfreitag ohne Symbolik feiert, so auch Ostern. Der Tod des Herrn und seine Auferstehung als die Bürgschaft seines ewigen Heilandslebens giebt ihr in Gebet, Lied, Predigt und Feier des Heil. Mahles den Inhalt des Festes.

§ 72. Der Pfingstkreis.

Die Quinquagesimalzeit zwischen Ostern und Pfingsten, eine ununterbrochene Freudenzeit der alten Kirche, wird seit AUGUSTIN und CHRYSOSTOMUS durch das zu ihrer Zeit aufgekommene Himmelfahrtsfest in eine Quadragesima und eine Dekade geteilt, so dass also der Fasten-Quadragesima vor Ostern die Freuden-Quadragesima nach Ostern entspricht. Die von der Oktave der Ostern beginnende Vorbereitung auf das Pfingstfest wird durch das Himmelfahrtsfest unterbrochen, noch mehr und in ihrem Charakter gestört in der römischen Kirche durch die Rogationes (Bittgänge), welche an den drei ersten Wochentagen nach Dom. Rogate und am 25. April, dem St. Marcustage, stattfinden.¹⁾ Obgleich die Feier vor Christi Himmelfahrt drei Tage, die vom 25. April nur einen Tag währt, heisst jene doch *Litania minor*, diese *Litania maior*. Für die *Litania minor* steht fest, dass sie durch CLAUDIUS MAMERTUS, Bischof von Vienne,²⁾ i. J. 477, um Gottes Hilfe wider ein Erdbeben und wider einen Raubzug vieler Wölfe und Bären zu erlangen, und im Schrecken über eine Feuersbrunst, die den königlichen Palast zerstörte, festgestellt, im Frankenreiche durch 1. Conc.

1) Vgl. HERM. USENER, Religionsgeschichtliche Untersuchungen I 294-319.

2) GREGOR TURON., Hist. Franc. II, 34 (MIGNE, P. L. 71 231). — Der dem AUGUSTIN zugeschriebene Sermo 173 de tempore (MIGNE, P. L. 39 2076 f.), in dem es cap. 2 heisst: „Quae licet nobis omni tempore necessaria esse probentur: praecipue in istis tribus diebus, quos regulariter in toto mundo celebrat ecclesia“ wird allgemein als untergeschoben angesehen und dem CAESARIUS V. ARLES (6. Jahrhundert) zugeschrieben.

Aurel. can. 27¹⁾ i. J. 511 eingeführt, aber in Rom erst durch LEO III. (795—816) für die ganze römische Kirche rezipiert worden ist. Allein da anderseits feststeht, dass die Litaneien Nachbildungen des Formulars sind, das der römische heidnische Pontifex nach seinen Indigitamenta vorbetete und nicht nach dem 4. Jahrhundert christianisiert sein kann, da ferner die mailändische Kirche die Rogationen in der Woche nach Himmelfahrt, die spanische in der Woche nach Pfingsten,²⁾ die der Diöcesen Konstanz und Augsburg am Himmelfahrtstage abhielt, so werden wir auf die Nachbildung der alten Ambarvalia, den Flurbegang und die Opfer geführt, welche im Westen des Reiches überall üblich waren, aber je nach der nahen Reife der Feldfrüchte zu verschiedenen Zeiten des Frühjahrs. Noch i. J. 397 wurden SISINNIIUS und seine Genossen in Arausica, weil sie sich geweigert, die Christengemeinde an den heidnischen Entsühnungsopferten teilnehmen zu lassen, verbrannt; ihr Gedächtnistag ist der 29. Mai. Das Verdienst des CL. MAMERTUS wird darin bestehen, dass er für Gallien die christianisierten Ambarvalien auf die drei Tage vor Himmelfahrt fixierte, das Verdienst LEOS III., dass er den gallischen Brauch mit dem stadtrömischen ausglich und jenen für die ganze Kirche einführte. — Obgleich der Bittgang am 25. April, dem St. Marcustage, nur einen Tag umfasst, führt er doch den Namen Litanía maior. Wenn dies darauf hinweist, dass die kirchliche Litanía maior älter ist, als die Einführung der drei Rogationes vor Himmelfahrt; wenn anderseits aber feststeht, dass der HL. MARCUS erst im 8. Jahrhundert von Alexandria her in den occidentalischen Kalender eingeführt ist, — so ist damit bewiesen, dass sein Name erst später mit dem Bittgang am 25. April verbunden worden ist. Dies wird durch das Rituale Rom. bestätigt, nach welchem zwar die Gedächtnisfeier ST. MARCI verlegt werden kann, nicht aber der Bittgang, der stets am 25. April gefeiert wird, es sei denn, dass auf diesen Tag das Osterfest fällt. Die heidnische Herkunft des Festes ist unwidersprechlich. Seit alters wurden am VII. kal. maii, also am 25. April, die Robigalia in Rom gefeiert, ein Opfergang für die Saaten, in welchem der Gott ROBIGUS angefleht wurde, den Brand von dem Getreide fernzuhalten.³⁾ Die stadtrömische Jugend liess das Fest zu öffentlichen Wettläufen u. dgl. entarten. So nahm sich die Kirche der Sorgen

1) 1. Conc. Aurel. can. 27 lautet: Rogationes, i. e. litanias ante ascensionem domini ab omnibus ecclesiis placuit celebrari, ita ut praemissum triduanum ieiunium in dominicae ascensionis festivitate solvatur, per quod triduum servi et ancillae ab omni opere relaxentur, quo magis plebs universa conveniat, quo triduo omnes abstineant et quadragesimalibus cibis utantur. (BRUNS 2165.)

2) Conc. Gerundense (v. J. 517) can. 2: de litanis, ut expleta solemnitate pentecostes sequens septimana a quinta feria usque in sabbatum per hoc triduum abstinencia celebretur. (BRUNS 218.)

3) OVID, Fasti IV 907 f. (ed. GIERIG [1812], p. 252).

des Landmannes an und veranstaltete am Robigalientag eine feierliche Prozession, welche, wie USENER S. 300 f. nachgewiesen hat, genau auf demselben Wege vor sich ging, wie der heidnische Bittgang. Von Rom aus verbreitete sich der Bittgang und wurde im 5. Jahrhundert zu einer allgemeinen kirchlichen Feier. Die Tradition, GREGOR I. habe sie angeordnet, wird dahin richtig zu stellen sein, dass GREGOR, welcher in seinem Erlass sagt: *litaniam, quae maior ab omnibus appellatur*,¹⁾ den Bittgang einheitlich für die ganze Kirche festgestellt hat. Nur darin irrt USENER, dass er GREGOR den Marcustag mit der s. g. Litania septiformis ausstatten lässt. Die Litania septiformis, so genannt, weil sie von sieben verschiedenen Prozessionen (Clericorum, Virorum, Monachorum, Ancillarum, Feminarum, Viduarum, Pauperum et Infantum), die von sieben verschiedenen Kirchen ausgehend sich in der Kirche Sta Maria maggiore trafen, gesungen wurde, ist von GREGOR zu Anfang seines Pontifikates zur Bekämpfung einer Pest angeordnet.²⁾ In Tours findet sie am Marcustage in einer Kirche statt; weil dabei etwa 300 Sanctorum invocationes stattfinden, wird diese Litanei auch Litaniae maiores genannt, wie an andern Orten die Marcuslitanei ohne Siebenform heisst.

Das Pfingstfest, welches in römisch-katholischen, auch in evangelischen Gegenden durch volkstümliche Gebräuche gefeiert wird — Maienbäume nach Ps 118, Blumen in der Kirche und in den Häusern, weisses Pfingsttäubchen als Geschenk für die Braut, Pfingstschüssen zur Vernichtung des Adlers, dieses Symbols römischen Heidentums u. dgl. mehr —, hat seinen Schluss in der Oktave, dem Allerheiligentag der morgenländischen, dem Trinitatisfest (seit 1334) der abendländischen Kirche. — Wie aber der Quadragesima vor Ostern die Quadragesima (bis Himmelfahrt) nach Ostern entspricht, so entspricht auch der Dekade vor Pfingsten (von Himmelfahrt an) in der römischen Kirche eine Dekade nach Pfingsten, indem am Donnerstag der Trinitatiswoche das höchste Fest der römischen Kirche, das Fronleichnamsfest, das Fest der Transsubstantiation, gefeiert wird (Festum seu solemnitatis corporis Christi).³⁾ Nachdem das Dogma der Transsubstantiation auf der 4. Lateransynode 1215 kirchlich definiert war, erblickte die Priorin des Nonnenklosters S. Corneli bei Lüttich, JULIANA mit Namen, mehreremale im Gebet einen strahlenden Mond mit einem Loch am Rand. Es wurde ihr geoffenbart, dass der Mond die Kirche mit ihren glänzenden Festen sei, dass aber das Loch durch ein Fest der Transsubstantiation noch ausgefüllt werden müsse. Sie zog den Bischof von Lüttich und seinen Archidiakon JAKOB PANTALEON von Troyes ins Vertrauen; diesen leuchtete die Sache ein, und 1246 wurde das Fest

1) GREGOR I., Appendix Epist. — Liber sacramentorum (MIGNE, P. L. 77 1329; 78 100).

2) MICROLOGUS, De eccles. observat. cap. 57 (Max. Bibl. Vet. Patr. 18 489).

3) Vgl. (BOLLANDUS) Acta Sanctorum ad 5. April (p. 437 f.).

in Lüttich eingeführt. Als PANTALEON 1261 als URBAN IV. den päpstlichen Stuhl bestiegen hatte, ordnete er durch die Bulle vom 8. September 1264 das neue Fest als allgemeines Kirchenfest an. Da jedoch die Dominikaner an der Entstehung des Festes stark beteiligt waren, so widersetzten sich die Franziskaner der Neuerung; erst CLEMENS V. (1311) wiederholte auf dem Konzil zu Vienne die Bulle URBANS, und erst JOHANN XXII. (1317) ordnete die Feier, wie sie noch heute in der römischen Kirche begangen wird.¹⁾ Das Officium des Festes rührt von THOMAS VON AQUIN her, dem Verfasser des Hymnus *Lauda, Sion, Salvatorem*, die bedeutendste Liturgie des ganzen Mittelalters. Die Prozessionen werden mit grossem Aufwand gehalten, die Monstranz umhergetragen und mit Kniebeugen aller Passanten begrüsst u. s. w. — Im Gegensatz zu dem in Aussicht stehenden Fronleichnamsfest beschlossen 1263 die Franziskaner auf ihrem Generalkapitel zu Pisa, MARIÄ Heimsuchung (*Festum visitationis B. MARIAE VIRG.*) als Ordensfest zu feiern, und sie wurden für ihre Niederlage in Sachen des Fronleichnam dadurch getröstet, dass URBAN VI. 1389 das franziskanische Marienfest zum allgemeinen Fest der (römischen) Christenheit am 2. Juli erhob; BONIFAZ IX. (1389—1404) erneuerte die Einführung, und das Konzil zu Basel (1431—1449) Sessio 43 decr. 33 konfirmierte sie.²⁾ Die durch das Schisma gespaltene Kirche — MARIA und ELISABETH Vorbild der Einmütigkeit — wurde unter den Schutz der Hl. Jungfrau gestellt.

§ 73. Die Trinitatiszeit.

Wir verfolgen den eingeschlagenen Weg und notieren zunächst die hauptsächlichsten Festtage der römischen Kirche³⁾ innerhalb der Trinitatiszeit.

3. Mai: *Festum inventionis sanctae Crucis*.⁴⁾ HELENA, die Mutter KONSTANTINS, soll das Kreuz des Herrn, das alsbald durch Wunder beglaubigt wurde, aufgefunden haben. Die kirchlichen Schriftsteller bereits des 4. Jahrhunderts berichten davon: das *Missale Gothicum*, das *Sacrament. Gallic.* und *Gelasianum*⁵⁾ (6. Jahrhundert) kennen das Fest, doch wurde es erst durch GREGOR XI im Jahre 1376 als Kirchenfest förmlich festgestellt.

24. Juni: *Festum S. JOANNIS Baptistae*. Das Geburtsfest JOHANNES des Täuflers kennt bereits AUGUSTIN.⁶⁾ Von dem im 4. Jahr-

1) Das Ritual des Festes bei H. A. DANIEL, *Cod. liturg.* 1 152-168.

2) MANSI 29 211 f.

3) Die Heortologie der orientalischen Kirche teilt DANIEL l. c. 4 212 f. mit.

4) DURANDUS l. c. VII, 11 (fol. 289 f.). — H. MERZ, *Art. Kreuzauffindung* in *RE*² 8 272 f.

5) cf. L. A. MURATORI l. c. II, 607. 865. 47.

6) AUGUSTIN, *Sermo* 287 (MIGNE, P. L. 38 1301). Vgl. AMALARIUS, *De eccles. offic.* III, 38; IV, 40 (MIGNE, P. L. 105 1157. 1236).

hundert festgestellten Geburtsdatum Christi werden nach Lc 1 26 sechs Monate rückwärts gezählt.

29. Juni: Festum S. S. PETRI et PAULI.¹⁾ Es ist nicht eigentlich das Fest des gleichzeitigen Todes der beiden Apostel, sondern der *Depositio* PETRI in catacumbas et PAULI in via Ostiensi. Bereits im 4. Jahrhundert wird die Thatsache und die Feier der Thatsache in der abendländischen, seit Anfang des 6. Jahrhunderts in der morgenländischen Kirche erwähnt.

25. Juli: Festum S. JACOBI.²⁾ Es gilt dem Zebedaiden JACOBUS MAIOR, dem angeblichen Apostel Spaniens. Unter HERODES ANTIPAS (Act. 12) wurde er enthauptet; seine Gebeine sollen nach Compostella gebracht sein, und der Tag der Beisetzung in dieser Stadt wird am 25. Juli gefeiert.

1. August. Zwei Feste sind auf diesen Tag vereinigt. 1. Festum S. PETRI in Vinculis.³⁾ Kaiser THEODOSIUS soll in Jerusalem die Ketten des PETRUS, die er unter HERODES trug, erworben und sie nach Rom gebracht haben. Als dort die Ketten des PETRUS, die er unter NERO trug, herzugebracht wurden, vereinigten sich beide auf wunderbare Weise. THEODOSIUS erbaute ihnen eine Kirche; seit der Zeit werden sie durch ein Fest gefeiert und bei der Gelegenheit von den Gläubigen geküsst. 2. Festum S. S. Machabaeorum. Es wird zu Ehren der sieben Brüder gefeiert, die nach II. Macc 7 um ihrer Gesetzestreue willen den Märtyrertod erlitten. Bereits AMBROSIIUS und AUGUSTINUS⁴⁾ kennen das Fest.

6. August: Festum transfigurationis Christi. Im Orient wurde es als hohes Kirchenfest seit sehr alter Zeit gefeiert,⁵⁾ aber erst durch CALIXT III. (1455—1458) für die römische Kirche rezipiert.

10. August: Festum S. LAURENTII MARTYRIS. Es ist der Diakon LAURENTIUS in Rom, der in der Valerianischen Verfolgung 258 dem goldgierigen Statthalter in den Kranken, Armen und Waisen der Gemeinde die Schätze der Kirche vorstellte und dann lebendig auf glühendem Rost gebraten wurde. Er ist der einzige Märtyrer, dessen Fest durch eine Oktave ausgezeichnet ist (vgl. jedoch zum 11. November).

15. August: Festum assumptionis Virginis gloriosae MARIAE.⁶⁾ Nicht eine Ascensio, sondern nur eine Assumptio wird der MARIA

1) DURANDUS l. c. VII, 15 (fol. 292). — O. ZÖCKLER, Art. Petrus, Feste zu Ehren des Apostels, in RE² 11 538. — Dazu vgl. § 70.

2) DURANDUS l. c. VII, 17 (fol. 292).

3) DURANDUS l. c. VII, 19 (fol. 293).

4) AMBROSIIUS, Ep. I, 40 16 (ed. Maur. VI, 134). — AUGUSTIN, Ep. 300. 301. (MIGNE, P. L. 38 1376 f.).

5) cf. NIC. NILLES 1² 235.

6) DURANDUS VII, 24 (fol. 294 f.).

beigelegt. DURANDUS berichtet: *HIERONYMUS dicit, quod beata MARIA assumpta fuerit, sive in corpore, sive extra corpus, nescio; AUGUSTINUS vero dicit, in corpore. Da habe eine religiosissima mulier ELISABETH nomine, de partibus Saxoniae, die Offenbarung empfangen, dass 40 Tage nach der Himmelfahrt der Seele der Maria auch ihr Körper in den Himmel aufgenommen sei.* Seit dem 7. Jahrhundert wird das Fest in Rom, seit KARL DEM GROSSEN allgemein gefeiert. Die Legende von MARIAS Himmelfahrt teilt bereits GREGOR von Tours († 594) den Hauptdaten nach mit,¹⁾ des weiteren ausgeschmückt tritt sie bei JOHANNES DAMASCENUS auf²⁾; von den Engeln, Adam und Eva, den Patriarchen und Aposteln umgeben stirbt MARIA; Jesus nimmt ihre Seele und übergibt sie dem Erzengel MICHAEL. Der Leib ruht drei Tage unverweslich im Grabe und wird dann von Jesus ins Paradies erhoben, wo er mit der Seele vereinigt wird.

29. August: Festum Decollationis S. JOANNIS BAPTISTAE. Das Fest kennt bereits AUGUSTIN;³⁾ es wird in allen alten Sakramentarien und Missalen erwähnt.⁴⁾

8. September: Festum Nativitatis B. MARIAE VIRGINIS. Seit Ende des 7. Jahrhunderts ist es in der orientalischen Kirche bezeugt und wird als Vorfeier des am 14. September beginnenden Neujahrsfestes begangen. Erst im 11. Jahrhundert kommt es in der abendländischen Kirche in allgemeinere Aufnahme, und erst INNOCENZ IV. (1243—1254) setzte es auf dem Konzil von Lyon (1245) zu einem Hauptfest mit Oktave ein.

14. September: Festum exaltationis S. Crucis.⁵⁾ Es feiert den Sieg des Kaisers HERACLIUS über die Perser (631), des Kreuzes über den Halbmond. Infolge der wunderbaren Auffindung einer Partikel des Kreuzes Christi durch Papst SERGIUS I. (687—701), worüber bei DURANDUS VII, 29 das Nähere zu finden ist, wird das Fest auch im Abendland (vom 9. Jahrhundert an) gefeiert.

1. November: Festum omnium Sanctorum.⁶⁾ Es hat seinen Ursprung in Spanien, wo durch das Conc. Gerund. (517) can. 3⁷⁾ dreitägige Litaneien um den 1. November angeordnet werden. Nach DURANDUS weihte BONIFAZ IV. (608—615) das Pantheon zu Rom ad

1) GREGOR TURON., *Miraculorum lib. 1: de gloria beatorum Martyrum* cap. 4 (MIGNE, P. L. 71 708).

2) JOANNES DAMASCENUS, *Hom. 2 in Dormitionem B. V. Mariae* § 18 f. (MIGNE, P. Gr. 96 747-754). Auch vgl. NIC. NILLES 1² 245 f.

3) AUGUSTIN, *Ep.* 307. 308 (MIGNE, P. L. 38 1406 f.).

4) Z. B. *Sacram. Gelasianum und Gregorianum* bei MURATORI I, 49. 50.

5) cf. NIC. NILLES I. c. 1², 274 f.

6) DURANDUS VII, 34 (fol. 297 f.).

7) BRUNS 219.

honorem B. MARIAE V. et omnium martyrum und setzte auf den 13. Mai das Festum B. MARIAE ad martyres an; GREGOR III.¹⁾ (731—741) versuchte das Fest allgemein zu machen, was aber erst GREGOR IV. (827—844) durch Verlegung des Festes als Festum omnium sanctorum et sanctarum auf den 1. November gelang.

3. November: Festum fidelium defunctorum, von AMALARIUS²⁾ zuerst erwähnt, von ODILO von Clugni († 1048) mit besonderer Vorliebe gefördert. Wie sehr das Interesse römischer Liturgiker sich gerade mit diesem Fest beschäftigt, ist aus der eingehenden Behandlung bei DURANDUS VII, 35 zu ersehen; ist es doch gewissermassen die Zusammenfassung aller Missae pro defunctis, die im römischen Kirchen- und Volksleben eine so grosse Rolle spielen.

11. November: Festum Beati MARTINI Episcopi et Confessoris. Es ist MARTIN von Tours († 400), der barmherzige Kriegsmann und Priester. Im Sacram. Gregor. wird des Festes zuerst erwähnt.³⁾ MARTIN ist der Schutzheilige Frankreichs, der einzige Confessor, wie S. LAURENTIUS der einzige Märtyrer, dessen Fest mit einer Oktave geehrt ist. —

§ 74. Gliederung der Trinitatiszeit.

In den römischen Kalendarien ist die Trinitatiszeit (Semestre ecclesiae) in vier Teile gegliedert. Der erste Teil endet mit dem Fest des PETRUS und PAULUS (29. Juni); die Sonntage werden nach Pfingsten oder nach der Pfingstoktave gezählt. Der zweite Teil umfasst die fünf Sonntage bis zum Feste des LAURENTIUS; sie werden nach dem Fest des PETRUS und PAULUS gezählt. Der dritte Teil geht bis zum Tage des CYPRIAN (26. September) oder des Erzengels MICHAEL (29. September). Der vierte Teil schliesst ab mit dem 1. Advent.⁴⁾ Die evangelische Kirche kennt eine Gliederung der Trinitatiszeit nicht. Unter den Versuchen, ein festgegliedertes evangelisches Kirchenjahr herzustellen, ist allen voran der von TH. HARNACK⁵⁾ zu erwähnen. Er unterscheidet das Jahr des Herrn und das Jahr der Kirche. Das Jahr des Herrn wird eingeteilt in die Festhälfte (Adventszeit,

1) GREGOR III., Ep. ad Anton. Gradensem (MIGNE, P. L. 89 586).

2) AMALARIUS, De ordine Antiphonarii cap. 65 (MIGNE, P. L. 105 1306).

3) cf. MURATORI l. c. II, 128.

4) Das Homiliarium KARLS DES GROSSEN teilt den Kirchenkalender ein in I. Pars hiemalis (von Advent bis Sabbatum sanctum), II. Pars aestiva (von Ostern bis Advent). Diese beginnt mit dem Osterfest, es folgen Dominica octava paschalis, 4 Sonntage post octavam paschae, Dominica post ascensa domini, Pfingstfest, 3 Sonntage nach Pfingsten, 7 Sonntage nach Peter und Paul, 5 Sonntage nach Laurentius, Dominica in mense septimo, 6 Sonntage nach dem Engelfest (FRIEDRICH WIEGAND a. a. O.).

5) TH. HARNACK, Praktische Theologie 1 (1877), S. 386 f.

Weihnachts- und Epiphaniencyklus, Ostern- und Pfingstcyklus) und in die Sonntagshälfte. Diese gliedert er in: 1. Gründung und Ausbreitung der Kirche bis zum 9. Sonntag nach Trinitatis (Eingang in das Reich Gottes, Taufe und Wort, Wiedergeburt und Bekehrung); 2. Entwicklung und Kampf, Leben und Leiden der Kirche und der Gläubigen (Rechtfertigung und Erneuerung, Heiligung und christliches Leben) vom 10. Sonntag nach Trinitatis bis Ende Oktober; 3. Zukunft und Vollendung der Kirche (Tod und Auferstehung, Gericht und ewiges Leben) im November. In dieses Jahr des Herrn will TH. HARNACK das Jahr der Kirche eingliedern, nämlich 1. die Gedächtnistage: Johannistag, Aposteltag (29. Juni, Bibelfeier, formales Prinzip), Ausbreitung der Kirche (Mission, in der Pfingstwoche), Märtyrertag (am 10. August, STEPHANUS und LAURENTIUS), Reformationsfeier (31. Oktober, materiales Prinzip), die triumphierende Kirche (1. Sonntag im November), Kirchweihstag (Gustav-Adolfsfest); 2. Kasualtage (Erntefeier, Jahresschluss und Neujahrstag, Busstag, Schulfest, Staatsfeiern).

Eine derartige schematische Festlegung des religiösen Inhalts der evangelischen Predigt, die augenscheinlich dem römischen Kirchenjahr ein evangelisches Pendant zur Seite setzen will, unterliegt ernsten Bedenken. Die geschichtliche Entstehung der Hauptfeste und selbst des Sonntags verbietet es, mit HARNACK (1380 f.) *auch im Kirchenjahr zwischen Sakramentalem und Sakrifiziellen zu unterscheiden, oder zwischen Festtagen und Gedächtnistagen, d. h. zwischen solchen Tagen, die Gott der Herr seiner Kirche bereitet hat, und den andern, die darauf hin die Kirche sich machte*, und es ist ein geschichtlicher Irrtum, dass die lutherische Reformation diese Unterscheidung prinzipiell durchgeführt habe. Wir bezweifeln nicht, dass Gott den Gegenstand der Hauptfeste der Kirche bereitet hat; aber Gott hat auch, so sehr mit Recht die Heilsthatsachen hervorzuheben sind, den Gegenstand des Reformationsfestes und der Kirchweihe seiner Kirche bereitet. Den Entschluss jedoch, das von Gott Bereitete besonders zu feiern, die Art und die Tage der Feier hat die Kirche in allen Fällen selbst hervorgebracht; irgend ein statutarisches Gotteswort giebt es für keine Feier. Mehr als drei Jahrhunderte hat es gewährt, bis Weihnacht gefeiert wurde; wie kann denn der Weihnachtstag von Gott bereitet sein? Ist es doch überdies ausser Zweifel, dass an dem Tage, da die Kirche die Geburt Christi feiert, Christus nicht geboren ist, und das Schwanken des Osterfestes zwischen dem 22. März und dem 26. April beweist, dass *die Kirche* stets darauf verzichtet hat, zu Ostern und Pfingsten bestimmte von Gott bereitete Tage zu feiern. Eine prinzipielle Stellung der bezeichneten Art zu dem mit unzähligen Heiligen-, Märtyrer-, Apostel-, Dogmenfesten überladenen Kirchenjahr der römischen Kirche hat die lutherische Reformation nicht eingenommen, vielmehr sind es drei ganz verschiedene Gesichtspunkte, die in der deutschen Reformation bei der Reinigung

des Kirchenjahres massgebend waren: der praktische, das Christenvolk dem durch die zahlreichen Festtage verursachten Übel des Müssigganges und der Bettelei zu entziehen; der religiöse, sämtliche Feste als Einrichtungen der Kirche, nicht als göttlich sanktionierte gewählte Tage zu verstehen, aber auch alle Feiertage zu beseitigen, deren Gegenstand auf Trug beruht; der pädagogische, dem römisch erzogenen Volk die besonders beliebten Feste nicht zu entziehen, — derselbe Gesichtspunkt, der für die Liturgie in der Beibehaltung vieler Elemente aus der römischen Messe massgebend war. Dass dieser pädagogische Gesichtspunkt darauf führte, die biblisch begründeten Nebenfeste zu bevorzugen, vor allem die drei Marienfeste der Verkündigung, der Heimsuchung und Reinigung, ist begreiflich. Im übrigen ist es lutherische Symbollehre,¹⁾ nur Feiertage, welche die Kirche aus praktischen Gründen eingesetzt hat, anzuerkennen. Eine Unterscheidung der Feier-, Fest- und Gedächtnistage in solche erster und zweiter Ordnung ist sachlich anderweitig zu begründen. Die Feste, in denen das Gedächtnis der das Christentum begründenden Heilsthatsachen gefeiert wird, heben sich hervor über solche Feste, die andere für die Kirche oder einen Teil derselben bedeutungsvolle geschichtliche Thatsachen feiern. Nur insofern die Marien-, Apostel-, Märtyrertage in der Gemeinde deutliche Beziehung zu den Heilsthatsachen oder eine vorbildliche Bedeutung für das christliche Leben haben, dürften sie im evangelischen Kirchenjahr berücksichtigt werden. Dass die reformierten Kirchen den Sonntag repizierten und gegen alle anderen kirchlich eingesetzten Festtage sich spröde verhielten, war eine Inkonsequenz, da auch die Sonntagsfeier als kirchliche Einrichtung anerkannt war; mit dem Dogma von der Prädestination und mit dem reformierten Sakramentsbegriff, wie TH. HARNACK will, hat dies nichts zu thun. Als unter puritanischem Einfluss seit dem 17. Jahrhundert der Sonntag als der von Gott gestiftete Neutestamentliche Sabbath angesehen wurde, waren es die reformierten Kirchen, nicht die lutherische Reformation, welche die von HARNACK geforderte prinzipielle Unterscheidung machten *zwischen solchen Tagen, die Gott der Herr seiner Kirche bereitet hat, und den anderen, die darauf hin die Kirche sich machte.*

Zur richtigen evangelischen Stellungnahme zu den kirchlichen Fest- und Feiertagen wird es erspriesslich sein, die Gesichtspunkte kennen zu lernen, welche die Reformatoren selbst geltend machten. Für LUTHER ist der hauptsächliche Gesichtspunkt, dass die Christen alle Feste auf Einen Tag halten und sie in ihrem täglichen Gebete feiern können; insonderheit *halten wir alle Tuge Ostern mit der Predigt und Glauben.*²⁾

1) Vgl. Beide Katechismen zum 3. Gebot, Art. 28 der Augustana.

2) LUTHER, Predigt über den 2. Artikel des christlichen Glaubens an Jesu Christo vom 13. April 1533 (192 21); Von den Conciliis und Kirchen 1539 (25 271 f.). — Dieselbe Anschauung schon bei CLEMENS ALEX., Strom. 7 35 (III, 282); ORIGENES, Contra Celsum 8 22 f. (ed. C. H. E. LOMMATZSCH 20 [1846], p. 139 f.).

Die Einrichtung besonderer Festzeiten ist lediglich durch die Kirchenordnung aus praktischen Motiven geschehen. Dass solche Kirchenordnung besteht, hat man allen Grund, nach gewissen Seiten hin zu beanstanden; in seinem Sendschreiben an den christlichen Adel deutscher Nation ¹⁾ meint LUTHER, man solle nur den Sonntag beibehalten und sämtliche andere Feste entweder abthun, oder sie auf den Sonntag verlegen: *denn durch die Festtagssünden wie Saufen, Spielen, Müssiggang, erzürnen wir mehr Gott auf den heiligen Tag, denn auf die anderen Tage.* In seinem Buch Von den Conciliis und Kirchen 1539 ²⁾ ereifert er sich gegen das thörichte „Schückeln“ der Feste (*Festa mobilia*: Ostern und Pfingsten); man sei darauf durch Judenzerei gekommen, leider sei es nicht mehr zu ändern, *so mag denn der alte Rock sampt seinem grossen Riss bleiben bis an den jüngsten Tag.* Allein anderseits hat die Festordnung der Kirche doch auch ihre Vorzüge, namentlich pädagogischer Art; zwar *iustus verus sic deiformis est, ut, sicut Deus indifferens est ad omnem diem, omnem locum, omnem personam, ita et ipse. Omnis dies est illi festus.* Aber dem *homo imperfectus* seien die Festtage eine heilsame Zucht; dem jungen Volk und gemeinen Mann, dem Pöbel, sei es sehr dienlich, dass die Historia (der Heilsthatsachen) ihm ins Gedächtnis gerufen und *eingebläuet* werde, dass jene Leute sie wohl in das Herz bilden, ihren christlichen Glauben zu gründen wissen und ihren Erlöser recht lernen erkennen.³⁾ Auch bei dem Sakrament des Abendmahls sollte man predigen und des Herrn Christi nicht vergessen, *denn umb der Predigten willen ist das Abendmahl eingesetzt, auf dass man keinen andern Christum anbeten sollte.*⁴⁾ Überdies sei es doch zu beachten, dass man nicht alle Stücke des Evangeliums auf einmal lehren könne, *darumb man* (zweckmässiger Weise) *solche Lehren ins Jahr geteilt hat.*⁵⁾ Auch im bürgerlichen Berufsleben hätten die Feste einen Wert; die Leute richten sich mit ihren Händeln und Geschäften nach der „Jahrzeit“ Michaelis, Martini, Catharinä, Johannis, Petri und Pauli, und das dürfe man ihnen nicht nehmen.⁶⁾

1) LUTHER 21 329.

2) LUTHER 25 271 f.

3) LUTHER, *Decem praecepta Wittenbergensi praedicata populo* (1518. — Opera exeg. XII, 71). — Hauspostille 1 192; 4² 92 (1532). — Predigt über den 2. Artikel des christlichen Glaubens an Jesu Christo am 13. April 1533 (19² 21). Vgl. Predigt am Michaelisfest 1533 (17 193).

4) LUTHER, Auslegung des 6., 7. und 8. Kapitels des Evangeliums Johannis 1530—1532 (48 111).

5) LUTHER, Unterricht der Visitatoren an die Pfarrherrn in Herzog Heinrichs zu Sachsen Fürstentum 1528 und 1538 (23 44). Der Unterricht ist 1527 von MELANTHON verfasst, von LUTHER 1538 für Herzog HEINRICHS Lande korrigiert. Das ausgehobene Stück ist gleichlautend in der von MELANTHON verfassten Instruktion (RICHTER 1 93) und in der von LUTHER rezipierten Form.

6) LUTHER, Von den Conciliis und Kirchen 1539 (25 271 f.).

Mit dem Wort aus dem Unterricht der Visitatoren sind wir bereits zu MELANTHON übergegangen. Auch sonst betont MELANTHON die Feste als *Signa commonefacientia de operibus Dei vel praeteritis vel futuris vel utrisque*, die Historien würden da dem Volk gepredigt; die Einteilung sei durchaus nötig, und die Verachtung des *Ecclesiae mos, quae in omni aeternitate harum rerum memoriam celebrabit, ut nunc celebrat*, sei eitel Barbarei. Darin unterscheidet sich MELANTHON allerdings von LUTHER, dass er die Feste nicht nur von der Kirche *haud dubie monitu Apostolorum* eingesetzt sein lässt, sondern sogar behauptet: *Deus ordinavit festa, sapienter distributa certis anni temporibus.*¹⁾ Ein Rückschritt von den grossen und freien Anschauungen LUTHERS ist unverkennbar.

Von ZWINGLI haben wir über die Feste nur eine Äusserung, aber sie ist um deswillen sehr wertvoll, weil sie mit LUTHERS Anschauung in theoretischer Beziehung sich deckt und überdies vor praktischen Konsequenzen einschneidender Art nicht zurückschreckt. ZWINGLI hebt hervor,²⁾ dass *zyt und statt dem gläubigen underworfen seind, denn der christenmensch ist über den fyrtag herr*. Er empfiehlt, dass man an den Feiertagen, nachdem man das wort gottes gehört hat, und den fronlychnam und blut genossen . . . sich darnach widerum zu der arbeit schickte; es wäre ruwen genug, so man den sonntag ruwete. Ich find niemen, dass müssiggen ein gottesdienst syg. So man schon am sonntag ze acker gienge, . . . weiss ich wol, dass es gott gefälliger wäre, denn das liederlich müssiggen. Denn der gläubig ist über den sabbat.

Auch LAMBERT von Avignon³⁾ mag in dem Zusammenhang erwähnt sein. Er stimmt mit ZWINGLI hinsichtlich der praktischen Konsequenzen durchaus überein und hebt hervor, dass der Sonntag und die übrigen Festtage ihren Zweck in der Predigt des göttlichen Wortes haben, dass jedoch *viris fidelibus omnes dies liberi sunt*.

Die Reformatoren unterscheiden in ihren Äusserungen über die Feste des Kirchenjahres auf das schärfste die menschliche Kirchenordnung von der göttlichen Heilsordnung, wie sie sich in den Heilsthatsachen des Lebens, des Sterbens, der Auferstehung und der Erhöhung Christi geoffenbart hat. Die Heilsthatsachen, wie sie grundlegend sind für den ganzen Bestand der Kirche Christi, so sind sie unablässig bestimmend für den Gehalt und den Verlauf des Christenlebens. Eine falsche Wertschätzung der kirchlichen Festordnung und ihre Vermischung mit der göttlichen Heilsordnung verführt die Kirche auf

1) MELANTHON, Postilla Melanthoniana (Corp. Ref. 24 619. 884). Praefatio in Eberi calendarium 1551 (Corp. Ref. 20 717).

2) ZWINGLI, Uslegen und gründ der schlussreden oder artikel 1523 (1 169f. 316f.).

3) LAMBERT von Avignon, Reformatio ecclesiarum Hassiae 1526, cap. VIII, De festis et commemorationibus (RICHTER 1 56f. 59).

römischen Irrweg, sie verleitet dazu, die Heilsthatsachen für das Christenleben ausser Kraft zu setzen, indem sie diese in ihrer Bedeutung auf die kirchlich festgesetzten Festtage beschränkt; zu Ostern wird die Auferstehung Christi mit vollen Tönen gepriesen, zu Pfingsten der Heilswert des Heiligen Geistes, aber während des übrigen Jahres schweigt die Verkündigung des Todes und des ewigen Lebens des Herrn, und vom Heiligen Geist ist nicht wieder die Rede, bis das neue Pfingstfest kommt. Der Christ wird dadurch in seinem inneren Leben an die *Στοιχεία τοῦ κόσμου*, an Zeit und Stätte, gebunden, er wird nicht zu der herrlichen Freiheit der Kinder Gottes in der Gebundenheit an Gottes Gnade geführt, er wird vielmehr für sein inneres Leben in Abhängigkeit gebracht von der Kirche und ihrer äusseren Ordnung. Der Grund des Christenlebens und sein Halt wechselt mit den Gegenständen der kirchlichen Festesfeier, und es bedarf besonderer göttlicher Gnadenführungen, ihn diesem nur Unsicherheit erzeugenden Wechsel zu entreissen und ein Christenleben aus Einem Guss herzustellen. Es ist unevangelischer Schwachglaube und Kleinglaube, in der evangelischen und reformatorischen Anschauung eine Gefährdung des kirchlichen oder gar des christlichen Lebens zu erblicken; die rechte Würdigung der kirchlich eingesetzten Gedächtnistage der Grossthaten Gottes wird erst dann erreicht werden, wenn Alten und Jungen, reifen und unreifen Christen, dem gemeinen Manne und dem gebildeten die Heilsoffenbarung Gottes als Grund der Kirche, als täglicher Quell des Christenlebens verkündet wird. Nur aus der Wertung der Heilsordnung ergibt sich die rechte Wertung der Kirchenordnung.

Von den zahlreichen Festen der orientalischen und römischen Kirche, die dem Gedächtnis der Apostel, der Märtyrer, der Heiligen geweiht sind, hat die evangelische Kirche nichts, oder doch nur in einzelnen Gegenden einzelnes beibehalten. Das Semestre ecclesiae von Pfingsten bis zum 1. Advent ist ihr die festlose Zeit in dem Sinne, dass allgemeine kirchliche Feste darin fehlen. Je reicher aber eine Landes- oder Provinzialkirche oder auch eine Lokalgemeinde an regem kirchlichen und christlichen Leben ist, um so freudiger begeht sie die besonderen Feste, die dem Gedächtnis der Reformation, den Bestrebungen der Inneren und Äusseren Mission, des Gustav-Adolf-Vereins u. s. w. gewidmet sind, — eine freie Festesfeier, nicht aus willkürlichen Christo die Ehre nehmenden Festsetzungen einer entarteten Kirche, sondern aus dem Geistesleben des Evangeliums in Freiheit und innerer Notwendigkeit geboren. Alle diese Feste, nebst den landeskirchlichen Busstagen und dem Totenfest, gehören nicht der liturgischen Gestaltung des Kirchenjahres an, sondern ihr Schwerpunkt fällt in die homiletische Erfüllung jener Tage; das Nötige ist daher in der Homiletik darüber zu bemerken.

3. Kapitel.

Die Gestaltung bzw. Handhabung der liturgischen Formen.

I. In persönlicher Beziehung. Äussere Erscheinung des Liturgen.

§ 75. Deklamation und Aktion des Liturgen.

Über Deklamation und Aktion des Liturgen ist, so weit beides individuelles Gepräge trägt, wenig zu sagen. Denn das individuelle Moment darf bei dem Liturgen nicht hervortreten, seine Aufgabe ist es, in den s. g. sakramentalen und sakrifiziellen liturgischen Handlungen als Mund des Herrn und zugleich als Mund der Gemeinde zu fungieren.¹⁾ Allein eben darin liegt die grosse Schwierigkeit der Aufgabe. In den sakramentalen Funktionen darf der Liturg nicht seine Auffassung, nicht die Wirkung und den Eindruck, den das Wort des Herrn auf ihn macht, zum Ausdruck bringen, und doch soll die Gemeinde den Eindruck haben, dass es das Wort des Herrn ist, welches ihr geboten wird. In den sakrifiziellen Funktionen, namentlich im Gebet, soll der Liturg nicht das, was ihn persönlich bewegt und ihm wertvoll ist, nicht seine individuell gestimmte Gebetsverfassung zum Ausdruck bringen, aber gleichwohl soll er beten und das Gebet so vortragen, dass die Gemeinde in seinem Gebet den Laut ihres Herzensgebetes vernimmt. Gegen diese Aufgabe wird nach zwei Seiten schwer gefehlt: nach der Seite hin, dass der Liturg vergisst, dass er der Mund der Gemeinde ist, und so fungiert, als ob er einer ungeistlichen Masse zeigen solle, wie jeder Einzelne beten müsse; schwerer nach der Seite hin, dass die Gebete abgelesen, hergeplappert werden, und keine Seele durch deren Vortrag zum Mitbeten bewegt wird. Vor allem ist es das Gebet des Herrn, welches auch in der evangelischen Kirche nicht aufgehört hat, selbst im Kultus ein Märtyrer zu sein; wenn der Vortrag desselben einen Massstab abgeben sollte für den geistlichen Gehalt des Vortragenden, so würde über zahlreiche Liturgen das Urteil absoluter Untüchtigkeit für ihr Amt gefällt werden müssen. — Die liturgische Aufgabe ist nur auf religiös-sittlichem Wege zu erfüllen, dadurch dass der Liturg völlig davon befreit wird, an sich zu denken und über sich und seine Erscheinung zu reflektieren, dass er vielmehr selbstlos sich versenke in den Gegenstand und völlig eins werde mit seiner Gemeinde, der Gemeinde Christi.

1) Vgl. LUTHER, Winkelmesse und Pfaffenweihe (1533), 31 307 f. 370 f. Predigt bei Einweihung der Schlosskirche zu Torgau (1544), 17 239 f.

Laut, langsam, lieblich soll nach CL. HARMS der liturgische Vortrag sein.¹⁾ Laut, d. h. vernehmbar, nicht mehr. Weil die Gemeinde mit den liturgischen Formeln bekannt sein muss, also der Voraussetzung gemäss bekannt ist, so ist der Schaden des zu wenig laut bei weitem geringer, als der des zu laut, weil durch dieses die Feier selbst profaniert wird. Langsam, d. h. in solchem Tempo, dass der sich innerlich sammelnden Gemeinde Zeit zur Sammlung und zum Übergang von einem Akt zum andern, von einem Gedanken zum andern gelassen, und sie nicht fortgerissen wird mit dem Erfolg der Nichtbeteiligung. Lieblich, d. h. so, dass alles, auch das erschütterndste, ernsteste Gotteswort, nie die Voraussetzung des in Christo vollendeten Heiles verleugnet.

Hinsichtlich der Aktion gilt die Regel, dass nur objektiv notwendige Bewegungen und diese nur in Gehaltenheit mit Vermeidung alles Plötzlichen, alles Raschen, alles militärmässig Strammen auszuführen sind. Aber auch alle Nachlässigkeit ist vom Übel; sie macht sich bekanntlich besonders in der Unart geltend, dass der Liturg mit dem Rücken sich anlehnt. Nicht raschen, sondern langsamen und mässig kurzen Schrittes, nicht mit hoch aufgerichtetem, sondern mit still geneigtem Haupte, die Bücher (Agende, Bibel) in der linken Hand mit gebogenem Arm, also am Herzen haltend, begeben sich der Liturg von der Sakristei an den Altar, nicht den kürzesten Richtweg wählend, sondern den Vorraum bis zur Mitte des Altars beschreitend, um sodann in rechtem Winkel zu der Linie des Altars die Stufen desselben hinauzusteigen. Es wird hierbei vorausgesetzt, dass der Liturg nicht, der traditionell reformierten Sitte folgend, seinen Platz hinter dem Tisch, sondern vor diesem einnimmt; jene Sitte geht von der Idee der um den geistlichen Hausvater gesammelten Hausgenossen aus, welche in der um den Liturgen sich gruppierenden Abendmahlsgemeinde ihren solennen Ausdruck fand; wo diese Gruppierung wegfällt, ist jene Idee eine Illusion, und die Folgerung aus ihr in jener Sitte ist unberechtigt. Hat der Liturg den Altar erreicht, so ist eine kurze betende Sammlung des Herzens sehr wohl am Ort. Sein Erscheinen vor dem Altar muss zeitlich so bemessen sein, dass er nach jenem kurzen stillen Gebet ohne grössere Pause seine Funktion beginnen kann. Der Gemeinde zugewendet lasse er seine Augen nicht umherschweifen, sondern fixiere sofort für die Zeit der Respondenzen der Gemeinde einen Punkt in gerader Richtung vor ihm etwas oberhalb der Häupter der Gemeinde, ohne irgend jemand anzublicken. Der Körper stehe gerade, doch nicht steif, er stehe frei, ohne sich im Rücken oder an einem Ellenbogen zu stützen. Mit beiden Händen halte der Liturg das Buch, nicht etwa mit einer Hand, um die andere am Körper herabhängen zu lassen; die Ellenbogen dürfen nicht vom Rumpf abstehen, der Oberarm hat

1) CL. HARMS, Pastoraltheologie³ (1878) 1. Teil 8. Rede (S. 51).

mit dem Unterarm etwa einen rechten Winkel zu bilden. Bei der Wendung von der Gemeinde zum Altar, vom Altar zur Gemeinde ist stets die Wendung nach links zu machen. Die thörichteste Aktion der Hände findet bei der Spendung des Segens statt. Was soll ein Zusammenlegen der Handflächen und ein unbewegliches Erhobensein derselben symbolisieren? So beten die Juden. Was soll ein Emporrecken der ausgebreiteten Arme mit gespreizten Fingern? Nur die Gebärde des Segnens mit nach unten gebogenen, mässig vorgestreckten Armen und Händen mit dreimaliger mässiger Bewegung der Hände, die Zueignung ausdrückend, darf berechtigt erscheinen. Endlich auch die Füße. Nicht einwärts, sondern mässig auswärts sind sie zu halten, die Fersen aneinandergeschlossen; unbeweglich haben sie zu verharren während der liturgischen Funktion. Die Kniee sind nicht gebogen zu halten, sondern die Beine gestreckt, in völliger Ruhe. Doch wer kann die Unschicklichkeiten aufzählen, zu denen die Vernachlässigung einer ästhetischen Erziehung und schlechte Gewöhnung den Liturgen veranlassen kann?

§ 76. Die Kleidung des Liturgen.¹⁾

In den Abteilungen der christlichen Kirche sind die liturgischen Kleider ausserordentlich verschieden, von dem reichsten Schmuck der orientalischen Kirchenbeamten bis zum einfachen Rock der Dissenters, bis zu dem schwarzen Schnürrock (Magyarka), den engen Schnürbeinkleidern (Madzurka), den hohen Stiefeln mit glänzenden Kanonen (Czischmen), mitunter auch mit Sporen, welche nach dem Beschluss der Synode von 1858 die magyarischen (reformierten) Prediger tragen. Dazu kommt, dass jedes einzelne Kleidungsstück seine oft reiche Wandlungen aufweisende Geschichte hat. Die erste geistliche Amtstracht finden wir auf einem Mosaikbilde in der Hagia Sophia in Konstantinopel aus den Jahren 558—563 dargestellt: die Priester in einfachen weissen Gewändern; unter der Toga fällt das blaue und rote mit Kreuzen bedeckte Omophorion (Schulterbinde) herab, während die Toga selbst in freiem Wurf um die Schultern sich legt. Doch finden wir Angaben über mönchische und priesterliche Kleidung schon von TERTULLIAN²⁾ an. — Wir beschränken uns auf die römische Priesterkleidung und die Amtstracht des evangelischen Pfarrers.

1) Litteratur: BINTERIM III, 1, S. 385ff.; IV, 1, S. 188ff. — K. J. HEFELE, Beiträge zur Archäologie und Kirchengeschichte 2 (1864), S. 150f. — VAL. THALHOFER, Handbuch der katholischen Liturgik 1 (1883), S. 856 f. — KRIEG, Art. Kleidung, liturgische, in F. X. KRAUS RE der christlichen Altertümer 2 (1886) S. 175f. — G. BUNZ, Art. Kleider und Insignien, in RE² 8 (1881), S. 44f.

2) TERTULLIAN, De pallio (p. 533—547).

Ausdrückliche und allgemein verpflichtende Vorschriften über Form und Schnitt der liturgischen Gewänder giebt es nicht; man richtet sich nach dem ortsüblichen Gebrauch. Dagegen ist der Stoff vorgeschrieben; reines weisses Leinen für Amict und Alba, Seidenstoff in den verschiedenen liturgischen Farben für Casula und Planeta. Die Messparamente (Amict, Alba, Cingulum, Manipel, Stola, Casula) müssen vom Bischof oder seinem Delegaten mit den Formeln des Messbuches und des *Rituale Romanum* benediziert werden; sie verlieren ihre Weihe durch Zertrennung, Abnutzung und durch Ausbesserung, wenn diese mehr als die Hälfte des betreffenden Gewandes erneut. Die unbrauchbaren Paramente werden entweder zu anderen kirchlichen Zwecken verwendet, oder verbrannt. Die Gewänder sind nicht Privateigentum, sondern Eigentum der Kirche und werden an den Kultusstätten (Sakristei, Diaconicum, Pastophorium) aufbewahrt. Beim Anlegen jedes Gewandes ist ein bestimmtes Gebet vorgeschrieben. — Der Amictus (*ἀμικτή* und *jacio* = Umwurf, im Mittelalter Superhumerales oder Ephod bad) wird vom Bischof, Priester, Leviten zuerst aufs Haupt gelegt (Galea salutis und Erinnerung an Lc 22⁶⁴), dann auf die Schultern herabgelassen, so dass Hals (Castigatio vocis) und Schultern von ihm verhüllt werden. Er ist wenigstens 80 cm lang, 60 cm breit, ganz von Leinen; das in der Mitte befindliche Kreuz wird beim Anlegen geküsst. — Die Alba (scil. Tunica) oder Camisia ist 1,75 m lang und reicht bis auf die Knöchel; sie ist nur liturgischen Personen eines höheren Ordo gestattet. Als Gewand des erhöhten Herrn (Apc 1¹³), der Engel (Joh 20¹²) und der himmlischen Heiligen (Apc 7¹⁴; 19⁸) ist sie Symbol der Novitas vitae und der heiligmachenden Gnade, welche die *in sanguine agni dealbati* empfangen. — Das Cingulum (Zona) darf aus Leinen, Wolle oder Seide in den liturgischen Farben oder stets weiss angefertigt sein und ist 2,15 m lang (*Longitudo S.S. sepulcri Jesu Christi*). Es ist das Symbol der Geisseln und Stricke Jesu, darf aber aus Gold- und Silberstoff bestehen und mit Perlen und Edelsteinen besetzt sein! Zugleich ist es Symbol des *entsagungsvollen Zusammenschnürens der geschlechtlichen Triebe* (THALHOFER 868), worauf auch das betreffende Gebet hinweist. An solche Dinge muss der Priester denken, wenn er sich zum Gottesdienst rüstet! — Der Chorrock (Superpelliceum, d. h. über den (winterlichen) Pelzrock) ist das spezifische Gewand beim Chorgebet; er ist sehr weit, mit weiten Ärmeln und reicht bis über die Kniee. Auch die Ostiarier, die Akolyten und die Chorknaben (Abbild der Engel nach KARL BORROMEO) tragen den Chorrock. — Der Manipel ist eine Binde um das linke Handgelenk aus dem Stoff des Messgewandes; sie wird vom Subdiakon, jedoch meistens nur bei der Osterfeier, dem Priester am Altar angelegt. GREGOR I. führte die Mappula (Sudarium) als Vorrecht der römischen Diakonen ein; seit dem 9. Jahrhundert ist der Manipulus allgemein. Ursprünglich war er eine Serviette, die zum Abtrocknen des

Schweisses und der Thränen in der Hand getragen wurde; nach RABANUS MAURUS: damit die Priester als *parati ad ministerium mensae Domini* (also als heilige Kellner) allem Volk sich zeigten. Die symbolische Bedeutung drückt das Gebet aus: *merear, Domine, portare manipulum fletus et doloris, ut cum exultatione recipiam mercedem laboris*. — Die Stola (Orarium) wird nur von Bischöfen, Priestern und Diakonen bei ihren liturgischen Funktionen getragen. Es ist ein Oberkleid, von dem Stoff des Messgewandes, mit drei Kreuzen geschmückt, von denen das obere beim Anlegen zu küssen ist. Es ist Symbol des Iugum Christi (Mt 11 30; Phl 2 8) und des in Christo erlangten Gewandes der heiligmachenden Gnade, der Unsterblichkeit und himmlischen Verklärung. Ursprünglich war es das Schweisstuch (Orarium) der Römer ¹⁾ und wurde kirchlich gebraucht, den Kommunikanten den Mund abzuwischen und den Rand des Kelches zu reinigen. Im Mittelalter war es das Amtszeichen der Prediger (orare, predigen Sir 15 5). — Das spezifisch priesterliche Gewand oder Messgewand, das nur bei der Messe am Altar getragen werden darf, ist die Planeta oder Casula, so genannt, weil es früher mantelförmig hin- und herwallte (*πλανᾶσθαι*), einem kleinen Gezelt (Casula) ähnlich. Es ist Symbol der alles überragenden Charitas (nach vorn: der Gottesliebe, nach hinten: der Nächstenliebe), aber auch des Iugum Christi (nur dies wird im Gebet hervorgehoben). Es ist ein mantelförmiges Gewand ohne Ärmel, *Φελώνιον* bei den Griechen; ehemals hatte es Glockenform, jetzt seit dem 18. Jahrhundert die Form einer Bassgeige. Auf der Rückenseite des brettähnlichen steifen Gewandes ist ein grosses Kreuz. — Die Dalmatica und Tunicella sind Opfergewänder der Leviten, werden aber in der Messe auch vom Papst und den Bischöfen getragen. Ursprünglich war die Dalmatica ein weites Gewand mit weiten Ärmeln, die Tunicella ein enges Gewand mit engen Ärmeln; heute ist der Unterschied verschwunden. Es ist das Symbol des Indumentum salutis, iustitiae, laetitiae. — Das Pluviale (Casula cucullata, mit Kapuze) ist kein Opfergewand, sondern ein Chorkleid, auch von den Chorsängern getragen. Es wird bei der Vesper und den Laudes, sowie bei Prozessionen angelegt. Es ist ein mantelförmiges Gewand, vorn offen, durch Schliesser (Fibulae) zusammengehalten, bis auf die Knöchel herabwallend; an Stelle der ursprünglichen Kapuze ist ein ziemlich grosser dreieckiger oder runder Schild getreten. Auf dem Haupte wird statt der Kapuze das Biretum getragen, von dem Bischof, aber nur in seiner Diözese, die violette Cappa magna.

Das Biretum ist die steife, gehörnte Kopfbedeckung, der Pileus das weiche Käppchen, das den Scheitel bedeckt. — Die spezifisch bischöflichen Paramente sind folgende: Nur bei der Opferfeier hat der

1) Zuerst erwähnt Conc. Laodic. (372) can. 22, 23 (BRUNS 1 76).

Bischof Pontifikalstrümpfe (Caligae) und Pontifikalschuhe (Calcei, Sandalia) in den liturgischen Tagesfarben zu tragen; sie sollen an Jes 52⁷, Rm 10¹⁵, Eph 6¹⁵ erinnern. Heute werden statt der Sandalen oft Stiefeletten aus Seidenstoff getragen; aber die Vorschrift bleibt gültig, dass die Sohlen aus einem Stück sein müssen (also ohne Hacken), und dass auf dem oberen Teil des Schuhs ein Kreuz sich finden muss. — Die Crux pectoralis ist mit Reliquien gefüllt und meist künstlerisch gearbeitet. Sie ist Symbol des Bekenntnisses und der Mahnung zur Treue; beim An- und Ablegen wird sie geküsst und gilt als kräftiges Schutzmittel wider alle Feinde des Heils. Die Handschuhe (Chirothecae) dürfen nicht fehlen, weil der Bischof seine guten Werke im Verborgenen thun (Mt 6¹⁻⁴) und beim Ausziehen der Handschuhe der Mahnung eingedenk sein soll, seine guten Werke zur rechten Zeit zu vollbringen, auf dass sie mit ewiger Glorie belohnt werden. Daher der Circulus aureus auf der oberen Seite der Handschuhe. Beim Anziehen wird gebetet um die *Munditia novi hominis, qui de coelo descendit*. Gott möge sein Opfer gnädig annehmen, wie Isaak dem Jakob um der verhüllten Hände willen den Segen gegeben habe; wie die Hände Jakobs mit Ziegenfellen verhüllt gewesen, so Christus mit den Sünden der Menschheit. — Am Karfreitag und beim Requiem muss der Bischof ohne Sandalen und Handschuhe fungieren. — Die Handschuhe haben die liturgischen Tagesfarben; die von Goldstoff gearbeiteten gelten für weiss, rot und grün. Über dem Messgewand tragen der Papst und die privilegierten Bischöfe das Pallium: eine weisswollene, drei Finger breite Binde mit sechs eingewebten schwarzseidenen Kreuzen. Es umgiebt ringförmig die Schulter und fällt in je einem Streifen über Brust und Rücken hinab. Die vier um die Schulter liegenden Kreuze werden mit goldenen Nadeln (Spinulae) befestigt; die Teile des Palliums an den Schultern müssen von der Wolle der Lämmer gefertigt sein, welche die Nonnen des Klosters Sta Agnese in Rom stiften; am St. Agnes-Tage, den 21. Januar, werden sie geschoren. Die Wolle wird eine Zeit lang auf die Apostelgräber gelegt und dann von den Nonnen gesponnen. Der Papst kann's überall tragen, die andern privilegierten Herren nur in den Kirchen ihrer Diözesen und nur an bestimmten Tagen (Festa pallii), wenn sie ein Pontifikalamt celebrieren. Es ist Zeichen der geistlichen Gewalt, *die sich darin kund thut, dass der gute Hirte das Lamm auf seinen Schultern trägt* (nur schade, dass es nicht ein Lamm ist, sondern bezeichnender Weise die Wolle geschorener Lämmer); weil ferner die Wolle auf den Apostelgräbern gelegen hat, ist das Pallium das *Symbolum sinceritatis et cum apostolica sede communionis perfectae tessera*. Dem Erzbischof wird es mit ins Grab gegeben. Der Bischof, dem die Ehre, das Pallium zu empfangen, zugedacht ist, darf sich des nicht weigern; die Taxe betrug durchschnittlich 5000 Goldgulden, ausnahmsweise wurden aber auch 165000 Goldgulden bezahlt; das Gold fliesst

beinahe vollständig in die apostolische Kammer.¹⁾ In der orientalischen Kirche trägt jeder Bischof das Pallium oder Omophorium; die Form ist jedoch von der der römischen Kirche verschieden. — Einige Bischöfe dürfen bei der Liturgie über dem Messgewand das Rationale tragen, aber nur in ihren Diözesankirchen; es ist ein purpurfarbenes Schulterkleid, in das die Worte eingestickt sind: *Fides, Spes, Charitas — Veritas, Disciplina — Justitia, Fortitudo — Temperantia, Prudentia*. — Der generelle Name der Kopfbedeckung des Papstes und der Bischöfe bei liturgischen Funktionen ist die Mitra. Auf dem Wege zu und von der Kirche trägt der Papst bei feierlichen Anlässen die kegelförmige mit einer Spitze (Cornu) versehene Tiara oder das Triregnum, bestehend aus drei über einander liegenden Kronen; ursprünglich war's nur eine Krone, BONIFATIUS VIII. (1294—1303) fügte eine zweite, URBAN V. (1362—1371) eine dritte hinzu. Bei seiner Weihe wird sie dem Papst mit den Worten aufgesetzt: *Accipe tiaram tribus coronis ornata et scias, te esse patrem, principem ac regem, rectorem orbis in terra, vicarium Salvatoris nostri Jesu Christi*. Die Mitra des Bischofs heisst Infula und hat zwei Cornua, zur Bezeichnung seiner Kenntnis des Alten und des Neuen Testaments und zum Zeichen seiner Macht. Die Infula ist bei jedem Bischof dreifach verschieden: *pretiosa, aurifrigiata* und *simplex*; diese tragen auch die Äbte, die Kardinals-priester u. dgl. Auf dem Konzil von Lyon (1245) erhielten die Kardinäle von INNOCENZ IV. den flachrandigen breiten roten Hut (Purpur). Die orientalischen Bischöfe tragen als Mitra eine Art Krone. Der niedere römische Klerus trägt dreieckige oder mit Vorliebe viereckige kleine Hüte; die vier Ecken müssen aber ein Kreuz bilden. — Beim Pontifikalamt trägt der Bischof einen goldenen Pontifikalring über dem Handschuh am vierten Finger der rechten Hand, mit kostbaren Steinen geschmückt. Er ist das Zeichen seiner erhabenen Würde, das *Signum discretionis et honoris* und das *Signaculum fidei*. Es ist der Trauring, den der Vertreter des himmlischen Bräutigams trägt, am vierten Finger, weil von diesem eine Ader unmittelbar zum Herzen läuft. Die Hand soll im Tugendglanze leuchten; daher das Gebet: *Cordis et corporis mei, Domine, digitos virtute decora et septiformis Spiritus sanctificatione circumda*. Um des höheren Tugendglanzes willen schmücken jedoch die Bischöfe alle ihre Finger, sogar die Daumen, mit kostbaren Ringen. — Bei der Messe und auch extra missam beim Erteilen des Segens bedient sich der Bischof endlich des *Baculus pastoralis*; dieser ist Zeichen der bischöflichen Hirtengewalt, daher oben mit einem Haken (Krummstab), unten mit einem Stimulus versehen.

Die Kutte der Mönche ist das alte Pallium der cynischen Philosophen; daher die dunkle (schwarze, graue, braune) Farbe. Die grie-

1) PH. WOKER, Das kirchliche Finanzwesen der Päpste (1878), S. 23 f.

chischen Mönche des BASILIUS und die lateinischen des DOMINICUS tragen schwarze Kutten; weil sie die Predigermönche waren, so wurde die schwarze Kutte das spezifische Predigerkleid. Die Kopfbedeckung der Mönche war seit alters das Caputium oder der Cucullus, eine einfache Kappe von Filz oder grobem Tuch. FRANZ von ASSISI nähte sie seinen Mönchen hinten fest; MATTHEO DE BASSI gab sie 1528 als ein Spezificum dem von ihm gestifteten Kapuzinerorden.

In der evangelischen Kirche dringt ZWINGLI darauf,¹⁾ dass in der liturgischen Kleidung alle Gleissnerei vermieden werde; Kutten, Zeichen und Platten müssten fallen. Alle Kleidung solle ohne Pracht und Hoffart sein: *da ist kein syden, gold noch silber, doch alles suber und rein*. Die Bekenntnisschriften der deutschen Reformation stellen den Grundsatz auf, dass es der Kirche völlig unwürdig sei, auf Kleidung und dergleichen Äusserlichkeiten irgend einen Wert zu legen; wenn man auf die Hauptstücke des geistlichen und weltlichen Standes achten wollte, die wider Gott sind, so würde man vergessen des Kinderspiels und Narrenwerkes von langen Röcken, grossen Platten, breiten Gürteln, Bischofs- und Kardinalhüten oder Stüben und dergleichen Gaukelei. Es sei völlig frei zu lassen, welcher Kleidung man sich bedienen wolle, nur dass durch Kleidung oder Nichtkleidung niemand geärgert würde.²⁾ LUTHER hat sich in seinen Privatschriften dieser grossen und weitherzigen Anschauung durchaus angeschlossen. *Permittamus illis uti libere, modo pompa et luxus absit. Neque enim magis places, si in vestibus benedixeris, nec minus places, si sine vestibus benedixeris. Neque enim vestes etiam nos Deo commendant*, schreibt er in der Formula Missae. In köstlichem Humor antwortet er auf die Anfrage des Propstes von Berlin GEORG BUCHHOLZER, der sich Weisung über Kleidung und Prozession erbeten hatte³⁾: wenn nur das Evangelium rein gepredigt und die Sakramente nach Christi Einsetzung verwaltet würden, und die Totenmessen und Weihungen dahin fielen, so *gehet in Gottes Namen mit herum, und traget ein silbern oder gülden Kreuz und Chorkappe oder Chorrock von Sammet, Seiden oder Leinwand. Und hat euer Herr, der Kurfürst, an Einer Chorkappe oder Chorrock nicht genug, die ihr anziehet, so ziehet derer drey an, wie Aaron, der Hohepriester, drey Röcke über einander anzog, die herrlich und schön waren, daher man die Kirchenkleider im Papstthumb Ornata genannt hat. Haben auch Ihre Kurfürstlichen Gnaden nicht genuy an einem Circuitu oder Procession, dass ihr umbher gehet, klingt und singt, so gehet siebenmal mit herum wie Josua mit den Kindern von Israel umb Hiericho*

1) ZWINGLI, Articuli LXVII vom Jahre 1523, Art. 26 bei NIEMEYER 1 f. — Action oder bruch des nachtmals vom Jahre 1525, in seinen Werken II, 2 235.

2) Apologie 15 (8) De traditionibus humanis in Ecclesia § 21. — 28 (14) De potestate ecclesiastica § 7. — Art. Smalcald. Praefatio § 13 (MÜLLER 209. 287. 297).

3) LUTHER, Formula Missae 1523 (VII, 11 f.). — Brief vom 4. Dezember 1539 bei DE WETTE 5 235 f.

gingen, machten ein Feldgeschrey und bliessen mit Posaunen. Und hat euer Herr, der Markgraf, ja Lust darzu, mögen I. K. F. G. vorher springen und tanzen, mit Harfen, Pauken, Cymbeln und Schellen, wie David vor der Lade des Herrn that, da sie in die Stadt Jerusalem gebracht ward, bin damit sehr wohl zufrieden. Denn solche Stücke, wenn nur Abusus davon bleibt, geben und nehmen dem Evangelium gar nichts. Doch dass nur nicht eine Noth zur Seligkeit, und das Gewissen damit zu verbinden, daraus gemacht wird. — Auch JOH. BUGENHAGEN sucht in gleichem Sinne die Überzeugung zu pflanzen, dass die Verkehrtheit der Kleiderfrage nur darin bestehe, dass auf sie irgend ein Gewicht gelegt werde; es sei nichts daran gelegen, ob die papistische Gewänder beibehalten würden oder nicht. *Duplex est*, schreibt er an M. GÖRLITZ, *doctrina de casulis*. . . *Altera est veritas, nempe quod casulis uti possunt; hoc non scandalizat eos, qui solent audire evangelium. Alterum est mendacium Sathanae ex doctrinis daemionorum, nempe quod casulis uti nequaquam licet; haec scandalizat vulgus, ubi per ministros mendacia talia audit doceri et credi* . . .¹⁾ Dagegen spricht sich JOH. BRENZ vorsichtiger aus; er verwirft das messgewandt, dan es kein mans noch weybs claidung ist, Sonder zu gar nerrisch anzusehen vor der gemeinen Versamlung, und empfiehlt dem Diaconus, ein Cormantel anzulegen wie bisskheier zu Vesper vnd metten gewont war.²⁾ Demselben Bestreben, der Willkür zu wehren und das Dekorum aufrecht zu erhalten, schliesst sich die Hessische K.O. 1532 an, die es für geschickt ansieht, umb des volcks willen einen Chorock zu brauchen.³⁾ Wie sehr eine derartige feste Ordnung erwünscht war, und wie die hohe Unbekümmertheit der sächsischen Reformatoren zu allerlei Mislichkeiten führte, ersehen wir aus dem Itinerar des WOLFGANG MUSCULUS, der am 14. Mai 1536 von Eisenach berichtet, dass der bei der Liturgie fungierende *Minister more papistico indutus* gewesen sei; *his ita peractus concionabatur JUSTUS MENIUS sine aliqua praecepua veste vulgariter indutus. Finita contione admonerat altaris minister Sacerdotaliter indutus ad orandum* . . . Noch sonderbarer ist's am 25. Mai 1536 in Wittenberg. Nach der Predigt kommunizieren viele Gemeindeglieder, *qua in coena ne verbo quidem facta est de coena admonitio ad populum. Calicem ministrabat, qui officium celebrabat vestibus Papisticis indutus, panem vero qui vulgariter erat indutus*.⁴⁾

Bei derartigen unwürdigen Willkürlichkeiten konnte es nicht bleiben; es machte sich das Bedürfnis nach einer bestimmten sich gleichbleibenden liturgischen Kleidung geltend, und dies Bedürfnis wurde im Anschluss

1 JOH. BUGENHAGEN, Braunschweigische K.O. 1528 (herausgegeben von HÄNSEL-MANN 1885, S. 246). — Desselben Brief an M. GÖRLITZ vom 27. September 1530 (bei O. VOGT, D. Joh. Bugenhagens Briefwechsel [1881], S. 98 f.).

2 JOH. BRENZ, Hallische K.O. 1526 (RICHTER 1 43).

3 Hessische K.O. 1532 (RICHTER 1 163).

4 TH. KOLDE, *Analecta Lutherana* (1883), p. 217 f.

an den Cormantel des JOH. BRENZ und den Chorock der Hessischen K.O. 1532 befriedigt. ¹⁾ LUTHER trug die Mönchskutte seit 1523 in seiner Wohnung nicht mehr, seit 9. Oktober 1524 auch nicht mehr auf der Kanzel. Die Schaubе, der weite Gelehrtenrock des 16. Jahrhunderts, trat an ihre Stelle, und nicht die Kutte, sondern diese Schaubе, freilich gleichen Ursprungs vom Pallium der Philosophen wie die Kutte, ist der nach Ländern und Städten sehr verschiedene und doch in der Grundform identische deutsche Chorock. Neben diesem kam unter dem Einfluss LUDWIGS XIV. ein schmales, am Rockkragen angeheftetes, nach hinten bis auf die Fersen hinabwallendes Mäntelchen (Mantelstreifen) auf, das statt des Chorockes noch bis gegen Mitte des 19. Jahrhunderts besonders in Norddeutschland getragen wurde. — In der Nicolai- und in der Marien-Kirche zu Berlin, in Alt-Württemberg, ²⁾ Leipzig u. s. w. wird auf der Kanzel die sogenannte zweite Albe (das Chorhemd, Superpelliceum, Rochettum, seit 1239 unter GREGOR IX. eingeführt) getragen, die nicht zu den römischen Messgewändern, wohl aber zu den Priesterkleidern bei Funktionen ausser der Messe gehört. — Zur Bedeckung des Halsausschnittes kam im 16. Jahrhundert eine kleine Krause auf; unter spanischem Einfluss am Anfang des 17. Jahrhunderts wurde diese zum mächtigen runden steifen Kragen erweitert, der unter dem Namen Mühlsteinkragen (Mt 18 6) oder Johanneskragen (Mt 14 11) noch heute in Leipzig, Hamburg, Osnabrück, Schleswig-Holstein u. a. O. üblich ist. In andern Städten und Ländern schrumpfte der spanische Kragen zu einem breiten Halskragen, und unter dem Einfluss der Perrücken zu zwei vorn herabhängenden, meist reich gestickten Zipfeln zusammen, die wieder im 19. Jahrhundert zu den zur liturgischen Gewandung gehörenden „Befchen“ wurden. Die Etymologie der Bezeichnung ist nicht etwa die volkstümliche: Pfaffe, Pfäffchen, Päffchen, Bäffchen, Beffchen, sondern das niederdeutsche des 15. Jahrhunderts beffe = Chorkappe, Chorhut; niederländ. des 16. Jahrhunderts = fellener Mantel oder Kragen, vom mittellat. beffa; neu-niederländ. bef = Kragen, dimin. beffe = kleiner Kragen. ³⁾ — Die Kopfbedeckung der evangelischen Pfarrer ist wiederum höchst mannigfaltig; das in Deutschland meist übliche Barett (mittellat. barretum, biretum, birretum von birrus,

1) Wie sehr Luther selbst den Kontrast der rauhen Wirklichkeit mit seinen prinzipiellen Anschauungen zu Zeiten empfand. „sonderlich in den kleinen statlin vnd Dorfern, do die armen pfarhern Rock anhaben, die do gar zurissen sind do niemand schier weis, welcher pfarher, burger oder pauer sey. Do wolt ich viel lieber, der pfarher het ein korrock ahn“, — dafür giebt G. KOFFMANN, Zu Luthers Briefen und Tischreden (St. Kr. 1885, S. 146) einen Beweis.

2) In Alt-Württemberg wird das Chorhemd auf dem Lande nur vor dem Altar und bei s. g. Kasualien in der Kirche, in einigen grösseren Städten wird es bei Festen von den Frühpredigern auf der Kanzel getragen.

3) F. L. K. WEIGAND, Deutsches Wörterbuch ⁴ (1881), 1 169.

birrum = Oberkleid, Mantel, Bischofskleid; daher im 15. Jahrhundert Barete) ist die Kopfbedeckung des 16. Jahrhunderts, besonders bei Gelehrten. — Die evangelische Kirche kennt nicht mystische Deutungen ihrer liturgischen Kleidung, wie die römische Kirche sie besonders durch DURANDUS ¹⁾ erfahren hat. Das Dekorum, die Angemessenheit für das Urteil der Gemeinde an das Amt und die amtlichen Funktionen allein entscheidet. Zu fordern ist nur, dass alle Privatkleidung weder absoluten Gegensatz zu der amtlichen bilde, noch an ein römisches Ordenskleid auch nur von ferne erinnere. LUTHER sagt Art. Smalc. 3 ¹²: *Die Heiligkeit besteht nicht in langen Röcken und den Cürimonieen, sondern im Wort Gottes und rechtem Glauben.*²⁾

II. In sachlicher und formaler Beziehung.

§ 77. Die Grundsätze über die Gestaltung der liturgischen Formen.

Die Grundsätze über die Gestaltung der liturgischen Formen im weitesten Sinne des Wortes sind nicht aus irgend welchen ästhetischen oder logischen Reflexionen zu gewinnen, sondern sie haben sich, wenn sie Gültigkeit für die evangelische Kirche beanspruchen sollen, aus nichts Anderem zu ergeben, als aus dem Wesen und dem Zweck der liturgischen Formen selbst.

Aus dem Wesen der liturgischen Formen, nämlich dass sie solche Formen sind, welche die Elemente des evangelischen Gemeinbewusstseins zum Ausdruck bringen, an denen die sich versammelnde Gemeinde religiös sich konstituieren kann, ergiebt sich die Forderung der Gemeinsamkeit, der Ordnung, der Feierlichkeit. Aus dem Zweck der liturgischen Formen: der Selbstkonstituierung der religiösen Gemeinde zum Behuf ihrer Erbauung ergiebt sich einerseits der Grundsatz der Freiheit, anderseits der der Wahrheit.

1. Die Gemeinsamkeit ist teils persönlicher, teils sachlicher Art. Jene bezeichnet das Erfordernis der Formen, dass die Gemeinde sich selbst handelnd weiss in der Handlung des Liturgen wie in ihrer Selbstbethätigung. Dies Bewusstsein kommt nicht auf, wenn der Liturg allein das Wort führt, während es überreizt wird zur Kaltstellung des Liturgen, wenn die Gemeinde allein thätig ist. Das richtige Verhältnis wird demgemäss die allseitige Beteiligung der persönlichen liturgischen Faktoren sein. Diese, die Gemeinsamkeit sachlicher Art, bezweckt das Bewusstsein der Gemeinde als Gemeinde Christi zu wecken. Die erste Forderung zu dem Zweck wird daher sowohl der

1) DURANDUS, Rationale div. offic. lib. III (ed. Venedig 1609 fol. 42 f.).

2) MÜLLER 324.

streng evangelische Inhalt des Dargebotenen, als die allgemein verständliche Form desselben sein. Damit ferner der Eindruck, zu einem Haufen zu gehören, dem Bewusstsein, Glied einer organisierten Gemeinschaft zu sein, völlig weiche, ist die Forderung nicht so nebensächlich, wie sie scheint, dass die verschiedenen Stände und Geschlechter auch verschiedene Plätze einnehmen; von Anfang an ist das ein bis dahin unaufgehobener Brauch der Kirche gewesen, und die Allgemeinheit des Brauches weist auf ein tieferes Bedürfnis hin. — Der Grundsatz der Gemeinsamkeit macht sich jedoch nicht nur in dem Verhältnis der gegenwärtigen Gemeinde zu dem Liturgen und zu sich selbst, sondern auch zu ihrer Vergangenheit geltend. Die evangelische Gemeinde der Gegenwart soll von dem Bewusstsein getragen werden, dass sie nicht geschichtslos dasteht. Sie steht zu den vergangenen Generationen der Kirche in demselben Verhältnis, wie der einzelne zu Vater und Mutter und den Ahnen seines Geschlechts. Die vielleicht altfränkische Handschrift seines Vaters ist jedem sittlich ernsten Menschen ein Heiligtum; gewahrt der Christ in diesen Schriftzügen denselben, ob auch etwa unmodern ausgedrückten Glauben, der ihn selbst selig macht, so wird der Glaube ihm ein köstlicheres Gut um der schon an seinen Vätern bewährten Überwindungskraft, um des in allem Wechsel der Zeiten sich gleichbleibenden Gehaltes willen sein. So ist der archaische Ton alter Kirchenlieder und liturgischer Formulare an und für sich erbaulich, und die Gemeinde muss dazu erzogen werden, dass er auch für sie erbaulich sei. Man kann darin abusiv verfahren; allein *Abusus non tollit usum*.

2. In naher Beziehung zur Gemeinsamkeit steht die Forderung der Ordnung, nicht nur der persönlichen in der geordneten Beteiligung der persönlichen Faktoren, mehr noch der logischen und psychologischen Ordnung. Die logische Ordnung fordert, dass keine Häufung von Gebeten oder auch Liedern sich finde, wie in der römischen Messe und in den Benediktionshandlungen der römischen Kirche oder im anglikanischen Gottesdienst, dass vielmehr die richtige Aufeinanderfolge der Gebete, Lieder, Schriftlektionen u. s. w. innegehalten werde, ohne dass jedoch ein mechanischer Wechsel stattfindet. Die psychologische Ordnung fordert, dass nichts Plötzliches, Unvorbereitetes erscheint, dass das Folgende stets durch das Vorhergehende vorbereitet ist und das eine sich an das andere anschliesst. Zur psychologischen Ordnung der liturgischen Formeln gehört auch hinsichtlich des Zwecks der Liturgie, dass diese nicht mit *Verbis male ominatis* schlesse, welche Furcht erregen, weil Furcht weder Glauben und Hingebung erzeugt, die doch das Wort der Predigt erheischt, noch dem Zweck der Predigt entspricht.

3. Die Feierlichkeit wird erfordert, weil der Charakter der Versammlung und der Zweck der Zusammenkunft ein religiöser ist. Feier-

lichkeit ist die Signatur der Ruhe von der Arbeit, der Zurückgezogenheit von den Werktagsgeschäften, aber einer Ruhe, welche nicht in Trägheit und Stumpfheit brütet, sondern welche erfüllt ist von Glauben, von Gottesgemeinschaft, von der Gegenwart des Herrn und von Anbetung. Sollen die liturgischen Formen dem Grundsatz der Feierlichkeit genügen, so ist nicht nur alles Rohe und Regellose in Gebärde und Ton, alle gymnastischen und mimischen Mittel ohne religiöse Weihe und Getragenheit, alles Krampfhaftes und nervös Aufgeregtes zu verbannen, sondern auch alles, was lediglich aus ästhetischen Motiven auftritt; sinnliche Empfindungen, und wenn es die edelsten wären, sind nicht religiös, führen vielmehr, je edler sie sind, die Versuchung mit sich, zu religiösen Gefühlen sich nicht zu verklären, sondern als sinnlich angenehmes Substitut statt der religiösen sich zu behaupten.

4. Der Grundsatz der Freiheit in der Wahl und Gestaltung der liturgischen Formen beruht darauf, dass keine Cärimonie an und für sich göttlich geboten, dass aber auch jede Cärimonie berechtigt ist, wenn sie dem allgemeinen Zweck der Sache, der Erbauung der Gemeinde Christi, dient. Nur der Zweck, nichts Anderes, entscheidet, nicht priesterliche Autorität, nicht irgend ein Zwang der Überlieferung. Nur dann, wenn jede Form der recht verstandenen Erbauung der Gemeinde dienstbar ist, kann sie auch der Zustimmung der gläubigen Gemeinde sicher sein, und ohne solche Zustimmung verfehlt jede Form ihren Zweck. Der evangelische Standort ist durch Augustana 7 und 15 bezeichnet: *Nec necesse est, ubique esse similes traditiones humanas seu ritus aut caerimonias ab hominibus constitutas*; und: *De talibus rebus tamen admonentur homines, ne conscientiae onerentur tanquam talis cultus ad salutem necessarius sit.* Vgl. Form. Conc. sol. decl. Art. 10.¹⁾

Das gilt selbst von der ältesten traditionellen Form, der Feier des Sonntags, ja es gilt von den durch Christi Einsetzung geheiligten Cärimonien und Formeln, ich meine das Gebet des Herrn und die Sakramente. Nicht die nackte geschichtliche Thatsache, dass sie von Christus stammen, begründet ihren Gebrauch und ihren Wert in der Gemeinde des Evangeliums; denn auch andere Cärimonien und andere Formeln haben ihren Ursprung von Christus, wie die Fusswaschung und das hohepriesterliche Gebet, und haben doch nicht den Wert und Gebrauch in der evangelischen Gemeinde, wie jene; überdies ist die nackte historische Thatsache, wie alle historischen Thatsachen, nicht zur absoluten Gewissheit, nur zur Wahrscheinlichkeit, zu erweisen. Gebrauch und Wert des Gebetes des Herrn und der Sakramente vielmehr sind darin für die Gemeinde Christi begründet, dass ihre Abstammung von Christus durch ihren unvergleichlichen Wert und Inhalt der gläubigen Gemeinde von jeher erwiesen ist, und dass ihre Unentbehrlichkeit für Erbauung

1) MÜLLER 40. 42. 697.

der Gemeinde fort und fort dem Glauben sich erweist. Wenn daher C. J. NITZSCH ¹⁾ im Blick auf Sonntagsfeier, Gebet des Herrn, Sakramente einerseits und andere Cärimonien und Formeln anderseits von einem Unterschied in den Stufen der Nötigung redet, so kann vom Gesichtspunkt evangelischer Freiheit aus die Nötigung nicht von einem verschiedenen Mass gesetzlichen autoritativen Zwanges verstanden werden, sondern nur von dem Mass der moralischen Nötigung, welche der inhaltliche Wert (wozu bei den Sakramenten und dem Gebet des Herrn jedoch ausdrücklich der s. g. Affektionswert, d. h. der Wert zu zählen ist, den die Dinge für die an Christus gebundene Gemeinde Christi durch ihre Herkunft von Christus haben) in sich schliesst.

5. Der Grundsatz der Wahrheit im objektiven und im subjektiven Sinne ist nicht eine Beschränkung der Freiheit, sondern das notwendige Korrelat der Freiheit, da diese ja nur das Bestimmte von äusserem und fremdartigem verneint, und in dem ausschliesslichen Bestimmte durch das Wesen der Sache selbst besteht. Zur objektiven Wahrheit der Cärimonien und Formen gehört dem Wesen der evangelischen Kirche entsprechend vor allem die Offenbarungsmässigkeit, d. h. die Eigenschaft, kraft welcher sie der in Christus gegebenen Offenbarung Gottes, diesem einzigen Fundament der christlichen Kirche, entsprechen. In diesem Sinne kann man auch von Schriftmässigkeit reden. Diese Offenbarungsmässigkeit fällt für die evangelische Kirche zusammen mit der Bekenntnismässigkeit. Diese besteht vor allem in der Position des Evangeliums gegenüber dem Unevangelischen in der römischen bzw. der orientalischen Kirche; sodann im engeren Sinne darin, dass die Cärimonien und Formen dem betreffenden evangelischen Partikularbekenntnis entsprechen, also in der lutherischen Kirche anders sich gestalten, als in reformierter und unierter Gemeinschaft. Im Interesse der Wahrheit ist es zu fordern, dass, so lange im Bewusstsein der Gemeinden ein relativer Gegensatz zwischen lutherisch und reformiert geprägter Frömmigkeit besteht, dieser sich auch im Äusseren auspräge. Auf das Gebiet der subjektiven Wahrheit oder Wahrhaftigkeit werden wir durch die Forderung der Erkenntnismässigkeit geführt, d. h. der Eigenschaft liturgischer Formen, kraft welcher sie von der Gemeinde mit innerem Verständnis und lebendiger Teilnahme gebraucht werden können. Die römische Kirche und spiritualistische Sekten zeigen, wovor zu warnen ist. Es sind Symbole, die nur den Eingeweihten verständlich sind, oder bei denen, wie in der römischen Messe, selbst für die Eingeweihten verschiedene Deutungen gleichberechtigt sind; es sind Geheimnisse, dem Bilde von Sais gleich, welche einen Wert nur durch den Nimbus des Unantastbaren haben, der ihr Verständnis Allen verhüllt; es ist alles Zungenreden, das nur einen Wert für den hat, der

1) C. J. NITZSCH, Praktische Theologie 2² 303.
Achelis, Praktische Theologie. I. 2. Aufl.

es übt, nicht für die Gemeinde. Zur subjektiven Wahrheit gehört es, dass Liturg und Gemeinde von Herzen einstimmen können in das, was sie sehen oder hören, reden oder thun. Wird aber der Grundsatz der Wahrhaftigkeit nicht auch verletzt, wenn es der Gemeinde und dem Liturgen durch Eintönigkeit erschwert wird, betend und dankend bei der Sache zu sein? Ist es nicht im Interesse der Wahrhaftigkeit erforderlich, dass die bei jedem Gottesdienst zum Vortrag kommenden liturgischen Formulare eine Abwechslung bieten, so dass für jeden Gemeindegottesdienst unter Führung der Predigt eine dieser entsprechende relativ neue Komposition der liturgischen Elemente ermöglicht wird? In der Auswahl der Lieder und in den für jeden Gottesdienst verschiedenen Schriftlektionen wird der Grundsatz anerkannt, warum nicht auch für das Gebet, das Sündenbekenntnis, die Kollekte? Das Wesen freilich der Liturgie wird verletzt, sobald der Gemeinde unbekanntes geboten und ihr trotzdem zugemutet wird, den es vortragenden Liturgen als ihren Mund anzuerkennen; allein eine immerhin beschränkte Auswahl von Formularen kann der Gemeinde bekannt werden, und solche beschränkte Auswahl genügt. — Zur objektiven und zur subjektiven Wahrheit der liturgischen Formen gehört endlich die Forderung der Echtheit und Wahrhaftigkeit in dem Schmuck des Kultus und des Kirchengebäudes.¹⁾ Wir berühren damit eine sehr kranke Stelle in dem evangelischen Gemeindebewusstsein. Eitelkeit, Schein und Lüge herrschen vielfach bis in die Heiligtümer hinein; Habsucht oder Schwachheit schliessen den Mund, wenn Geschenke zum liturgischen Gebrauch der Gemeinde angeboten werden, welche Täuscherei und Lüge permanent machen, und das Gefühl dafür ist bereits vielfach gänzlich abgestumpft. Das „Christliche Kunstblatt“, jetzt herausgegeben von Dr. JOHS. MERZ, hat besonders seit 1881 sich das grosse Verdienst erworben, unablässig gegen die Verletzung evangelischer Wahrhaftigkeit zu protestieren und ihren Protest zu begründen; ob mit Erfolg? Man hat nicht Geld, silberne Vasa sacra anzuschaffen, so belügt man sich selbst und die Gemeinde durch Alfenid oder Christoffel; warum nicht einfache Zinngefässe in kirchlich schöner Form? Altar- und Kanzelbekleidung mit echt goldenen Fransen einzufassen, dazu will man sich nicht verstehen; statt guter Fransen aus gelber Seide wählt man unechtes Gold, und nach drei Jahren sind sie fuchsig, der Betrug kommt ans Licht. Eichenes Gestühl kostet zu viel; so nimmt man schlichtes Tannenholz, aber belügt die Leute durch Anstrich in Eichenfarbe u. dgl. mehr. Die Vertreter der Kirche klagen über die Abnahme treufester Solidität, über das Haschen nach Schein und Flitter, und mit bösem Beispiel bis ins innerste Heiligtum der Gemeinde gehen sie

1) Vgl. BÜRKNER, Kirchenschmuck und Kirchengerät. Gotha 1892.

voran.¹⁾ Zu den liturgischen Formen im weitesten Sinne mag auch der Schmuck evangelischer Friedhöfe gerechnet werden. Wie viel ist da gestündigt! Heidnische und muhammedanische Embleme wechseln mit römisch-katholischen und modern naturalistischen, neben Bibelstellen stehen alberne Sentimentalitäten oder auch volkstümliche Witze oder Derbheiten (die natürlich optima fide angebracht sind). Durch die neueren Presbyterial- und Synodal-Ordnungen ist die Aufsicht über die konfessionellen Friedhöfe dem Presbyterium ausdrücklich anbefohlen, und die Konsistorien lassen es nicht an guten Mahnungen fehlen. Hoffentlich fruchten sie. — In allem, was mit äusserer Form und Äusserung des evangelischen Geistes zusammenhängt, gilt der Grundsatz unbedingt: Wahrheit und Wahrhaftigkeit dürfen den liturgischen Formen niemals fehlen; das vitalste Interesse der evangelischen Gemeinde ist daran beteiligt.

III. In sachlicher und materialer Beziehung.

§ 78. Die Verwendung der Künste im Kultus. 1. Die Malerei.

Über die formale Frage, ob die Kunst überhaupt in liturgischen Cärimonien und Formen Verwendung finden dürfe, ist nicht zu reden. Nur Unverstand kann sie verneinen. Weder in der Redekunst, noch in der Baukunst wird die Verwendung der Kunst von irgend jemand beanstandet, auch nicht in der Mimik (Händefalten u. dgl.); so ist kein Grund ersichtlich, weshalb andere Künste von der Verwertung für die Erbauung der Gemeinde Christi ausgeschlossen sein sollten.²⁾ Um so mehr freilich ist daran zu erinnern, dass der Zweck und darum auch der praktische Erfolg der Verwertung kein anderer sein darf, als die Erbauung der Gemeinde Christi im Sinne Christi selbst, und dieser Zweck allein giebt auch die Bestimmung über den Gegenstand der Kunstdarstellung, über Art und Ausdehnung der Verwertung. Nicht von der Verwertung der Kunst im Kultus überhaupt ist also die Rede, sondern von der Verwertung der einzelnen Künste. Keine Kunst, welcher Art sie auch sei, ist prinzipiell auszuschliessen, wenn und insofern sie der Erbauung der Gemeinde dient; dass

1) Die zweite ordentliche Gesamt-Synode der evangelischen Kirche im Bezirk des Königlichen Konsistoriums zu Cassel hat am 17. November 1894 die Bitte an das Königliche Konsistorium gerichtet: „Königliches Konsistorium wolle seine Aufmerksamkeit darauf richten, dass die neuanzuschaffenden oder zum Geschenk angebotenen Vasa sacra nur aus echtem Metall (Zinn oder Silber) hergestellt werden, und dass alles, was zum Schmuck der Kirche zu dienen bestimmt ist, jeden falschen Schein vermeide.“ (Verhandlungen. Amtliche Ausgabe, Cassel 1896, S. 109 f. 129.)

2) Ausführliche Erörterungen über das Verhältnis der Kunst zum Kultus bei TH. HARNACK, Praktische Theologie I 289 f.

selbst die gymnastische (orchestrische) Kunst nicht prinzipiell, d. h. weil sie an sich das Heilige profanieren würde, anzuschliessen ist — im Alten Testament hat sie unter Umständen der Erbauung der Gemeinde gedient, wie DAVID zeigt, der mit aller Macht vor der Bundeslade hertanzte (II. Sam 6¹⁴), und die römische Frömmigkeit erbaut sich noch heute an den gymnastischen Übungen des Knierutschens und der Echternacher Springprozession —, wohl aber faktisch, hat seinen Grund teils in dem veränderten Zeitgeschmack, mehr noch in dem moralischen Charakter evangelischer Religiosität. Es sei ausdrücklich bemerkt, dass die Unterscheidung von musischen und gymnastischen Künsten hier keineswegs massgebend ist; denn auch musische Künste bleiben unter Umständen aus gleichem Grunde ausser Betracht. Die Redekunst, die Baukunst und die Dichtkunst werden in diesem Zusammenhang nicht behandelt werden; die Redekunst nicht, weil sie in den liturgischen Formen nicht zur Verwendung kommt, sondern der Homiletik angehört, die beiden andern nicht, weil sie an andern Orten in der Liturgik zur Behandlung gelangen.

1. Die Malerei. Die Ablehnung aller Verwertung der Malerei in Bildern für die Kirche, welche die reformierte Konfession von vornherein für gut befunden, ist aus dem praktischen Motiv der radikalen Verwerfung des römischen Fetischismus zu verstehen und zu entschuldigen. Der theoretischen Rechtfertigung jener Ablehnung in der 98. Fr. des Heidelberger Katechismus: *Mögen aber nicht die bilder als der Leyen bücher¹⁾ in den Kirchen geduldet werden? Nein: Denn wir nit sollen weiser sein denn Gott, welcher seine Christenheit nie durch stumme götzen, sonder durch die lebendige predigt seins worts, wil vnderwiesen haben,²⁾* steht die Geltendmachung des Grundsatzes evangelischer Freiheit gegenüber, wie sie LUTHER in seiner Schrift: *Wider die himmlischen Propheten von den Bildern und Sacrament* 1524 und 1525 gegeben hat.³⁾

Für die Verwendung der Malerei gelten folgende Grundsätze: 1. es sind nur Bilder mit evangelisch-kirchlichen Motiven und in künstlerisch unanständiger Ausführung zu dulden. Inbetreff des ersten Punktes ist zu beklagen, dass in vielen ehemals katholischen Kirchen lediglich in archäologischem oder künstlerischem Interesse Bilder mit spezifisch römischen Motiven, die das evangelische Bewusstsein nur verletzen oder verwirren können, geduldet werden. Ein ernster Wille würde einen Weg finden, dass das Ärgernis beseitigt und doch aller Vandalismus vermieden würde. Inbetreff des zweiten Punktes streitet oft Geldarmut mit falscher Konfessionalität; stets ist es besser,

1) So wurde und wird seit GREGOR I. (Ep. 9105; 1113 bei MIGNE, P. L. 771027 C. 1128 C) der Bilderkultus in der römischen Kirche verteidigt.

2) NIEMEYER 416.

3) LUTHER 29184-297.

kein Bild in der Kirche zu haben, als ein schlechtes, weil die Sache leidet, sobald ein Kunstverständnis sich regt. — 2. sind nur solche Motive zu verwerten, welche der Gemeinde verständlich sind und in allen Gottesdiensten der Gemeinde zur Sammlung und zur Erbauung dienen. Damit sind vom kirchlichen Gebrauch ausgeschlossen zunächst alle Landschaftsbilder. Dass freilich biblische Landschaftsbilder der religiösen Stimmung in hohem Grade dienen können, hat die Meisterhand SCHIRMERS in Karlsruhe gezeigt; aber sie sind nur dem ästhetisch Feingebildeten verständlich. Doch auch solche Motive dürften auszuschliessen sein, welche einer einzelnen spezifischen Festesstimmung dienen; die Bilder können ja nicht mit jedem Fest gewechselt werden, sie bleiben, während das Kirchenjahr in wechselnden Gestalten vorübergeht und wechselnde Prägung der Andacht verlangt. So würde z. B. die Kopie der Hl. Nacht von CORREGGIO als Hauptbild in der Kirche wohl zu Weihnacht und Epiphanien der Erbauung der Gemeinde dienen können; in der Passionszeit würde das Bild die spezifische Stimmung der Gemeinde schwächen, wie Weihnachtslieder, die man am Karfreitag sänge.

Unter den verwendbaren Portraits ist vor allem das in seinem traditionellen Typus allen Gemeindegliedern wohlbekannte Portrait Jesu zu nennen, weil dies den Herrn uns vergegenwärtigt, auf den allezeit unsere Seele schauen soll.¹⁾ Ein authentisches Bildnis Jesu besitzt die Christenheit nicht; es hat mehr als sieben Jahrhunderte gedauert, bis ein traditioneller Typus Gemeingut der Christenheit wurde. Aber der frommen Phantasie, die ihn geschaffen, darf man das Zeugnis nicht versagen, dass sie ihr Werk in würdigster Weise gethan hat. Während des Druckes und der Knechtsgestalt der Kirche in den ersten drei Jahrhunderten setzt sich auf grund von Jesaja 53 die Ansicht fest, dass der Herr von unansehnlicher und hässlicher Gestalt gewesen sei; *αἰδοῦς, ὥς αἱ γραφαὶ ἐκζηρῶσαν, φαινόμενον*. lesen wir bei JUSTIN D. MÄRT., und CLEMENS ALEX. ist des gewiss: *Κύριον αὐτὸν τὴν ὄψιν αἰσχρὸν γεγονέναι, διὰ Ἡσαίου τὸ πνεῦμα μαρτυρεῖ.*²⁾ ORIGENES führt die Weissagungen Jesaja 53 und Ps 45 3. 4 an und schliesst daraus, dass Jesus keine bestimmte Körpergestalt gehabt habe, sondern jedem nach seiner Fassungskraft erschienen sei.³⁾ Seitdem im 4. Jahrhundert die Kirche

1) Vgl. den Aufsatz von P. E. JABLONSKI in P. DE LAGARDE: *Altes und Neues über das Weihnachtsfest* 1891, S. 230 ff.

2) JUSTINUS MARTYR, *Dial. c. Tryph.* 88, vgl. 14. 49. 85. 100. 110. 121. *Apol.* I, 52 (II, 306. 52. 158. 288. 336. 364. 404. I, 238). — CLEMENS ALEX., *Paedag.* III, 13 (ed. R. KLOTZ [1831] 1239). Vgl. TERTULLIAN, *De carne Christi* 9. *Adversus Judaeos* 1-4 (p. 907. 1155 f.).

3) ORIGENES, *Contra Celsum* VI, 75 f. (ed. C. H. E. LOMMATZSCH 19 [1846], p. 425 f.).

ihre Knechtsgestalt mit grosser Macht- und Prachtentfaltung vertauscht hatte, wurde auch die Ansicht über die äussere Erscheinung Jesu eine andere; Ps 45 3.4 wurde das Leitwort, und der Schönheit der Kirche musste die Schönheit des Menschensohnes entsprechen.

Die erste Kunde von der Existenz von Bildnissen Christi giebt uns IRENAEUS: die gnostische Sekte der Karpokratianer hätten Bildnisse, Gemälde und Skulpturen, und sie behaupteten, *formam Christi factam a Pilato illo in tempore, quo fuit Iesus cum hominibus*.¹⁾ AUGUSTIN berichtet von einer jener Sekte angehörenden Frau, namens MARCELLINA, *quae colebat imagines Iesu et Pauli et Homeri et Pythagorae adorando incensumque ponendo*.²⁾ Dass ALEXANDER SEVERUS in seinem Haustempel ein Bild Jesu neben den Bildern heidnischer Weisen aufgestellt hatte, ist bekannt. Ferner berichtet EUSEBIUS,³⁾ dass das blutflüssige Weib, von dem Mc 5 und Parall. erzählen, eine Statue Jesu in ihrem Hause zu Paneas aufgestellt habe; er entschuldigt die „Heidin“ mit ihrer heidnischen Schwachheit. Unabhängig von dieser Erzählung berichtet MAKARIUS von Magnesia um das Jahr 400, das blutflüssige Weib sei BERENIKE, die Herrscherin von Edessa, gewesen; sie habe ihre Heilung durch ein kostbares Erzbild der Welt überliefert.⁴⁾ Nach der syrischen Doctrina Addaei wusste man im 4. Jahrhundert von einem Bilde Jesu, das der Herr durch Abdruck seines Angesichts auf ein Stück Leinen dem König ABGAR von Edessa zugesandt.⁵⁾ Seit dem 5. Jahrhundert wird die Sage von dem Schweisstuch der VERONIKA (wahrscheinlich: vera εἰκών) ausgebildet, die später künstlerisch reich verwertet ist.

Diese Anführung der Legenden beansprucht nicht Vollständigkeit; sie soll nur einen Einblick in die wildrankende orientalische Phantasie gewähren, um den absoluten Mangel irgend welcher gesicherten Tradition über ein authentisches Bildnis Jesu darzuthun. Die göttliche Providenz, die darin waltet, ist von der evangelischen Kirche freudig anzuerkennen und der Gemeinde nicht vorzuenthalten. Hervorragende kirchliche Schriftsteller des 4. und 5. Jahrhunderts verhalten sich daher

1) IRENAEUS, Adv. haer. 125 (ed. HARVEY [1857] I, 210). — Fast wörtlich findet sich der Bericht des IRENAEUS wieder bei EPIPHANIUS, Haereses 276 (ed. DINDORF II [1860], p. 69).

2) AUGUSTIN, De haeres. 7 (MIGNE, P. L. 4227).

3) EUSEBIUS, h. e. 718 (p. 315).

4) Vgl. TH. ZAHN, Forschungen zur Geschichte des neutestamentlichen Kanons u. s. w. 1 (1881), S. 369. — An den Bericht des EUSEBIUS, jedoch mit Herübernahme des Namens BERENIKE, schliesst sich nach der Chronographie des JOHANNES von Antiochien die Legende an, die JOHANNES DAMASCENUS, De imagin. Oratio III mitteilt (MIGNE, P. Gr. 941372f.).

5) In dreifacher Form berichtet darüber JOHANNES DAMASCENUS, De fide orthodoxa 416, De imagin. Or. 1, Ep. ad. Theophilum imper. 5 (MIGNE, P. Gr. 941174. 1261; 95351).

in richtiger Erkenntnis der Sachlage durchaus ablehnend gegen jede Art des Bilderkultus, insonderheit hinsichtlich des Bildnisses Jesu. EUSEBIUS hat den Mut, der KONSTANTIA, der Schwester KONSTANTINS DES GROSSEN, ihre Bitte, ihr ein Bild Jesu zu verschaffen, abzuschlagen, und ihr auseinanderzusetzen, dass das Verlangen verkehrt sei, weil jeder Versuch, den erhöhten oder den im Fleisch lebenden Herrn darzustellen, auf Götzendienst hinauslaufe. Als ihm eine Frau zwei angebliche Bilder des Herrn und des PAULUS überbrachte, hielt er sie für Bilder von Philosophen und konfiszierte sie.¹⁾ AUGUSTIN weist auf die völlige Unsicherheit der unzähligen Bilder Jesu hin; dem Glauben sei es nicht dienlich, sich an ein Bild der Phantasie zu halten; in den Hl. Schriften, nicht an den gemalten Wänden, sollen wir Christus und die Apostel kennen lernen.²⁾ In der morgenländischen Kirche dagegen wird bereits im 4. Jahrhundert die Vorliebe für Bildwerke, besonders für Bilder Jesu, von autoritativer Seite her begünstigt. Kein Geringerer als BASILIUS DER GROSSE ist es, der die Künstler auffordert, heilige Bilder zu malen, und diese Aufforderung mit den Worten schliesst: *ἐγγραφείσθω τῷ πίνακι καὶ ὁ τῶν παλαισμάτων ἀγωνοθέτης Χριστός.*³⁾

Im Morgenland tritt auch zuerst eine deutliche Beschreibung der Gestalt, namentlich des Antlitzes Jesu, auf, und wiederum ist es JOHANNES DAMASCENUS, dem wir sie verdanken. Er beruft sich auf *Veteres historici*, welche die Gestalt Jesu so beschreiben: *praestanti statura, confertis superciliis, venustis oculis, iusto naso, crispa caesarie, subcurvum eleganti colore, nigra barba, triticei coloris vultu pro materna similitudine, longis digitis, voce sonora* etc.⁴⁾ Diese Beschreibung liegt dem rezipierten Typus der Gestalt und des Antlitzes Jesu zu grunde. Wir finden sie übernommen in dem s. g. Malerbuch vom Athos aus dem 11. Jahrhundert, und ausgeführt bei NICEPHORUS CALLISTI (1320),⁵⁾ und aus dieser Beschreibung ist die in dem im 15. Jahrhundert entstandenen Brief des LENTULUS, eines in Palästina wohnenden vornehmen Römers, der mit PILATUS befreundet gewesen sei, hervorgegangen, die den Typus bis in unsere Zeit fixiert hat⁶⁾: *Homo quidem staturae pro-*

1) TH. ZAHN a. a. O. 367.

2) AUGUSTIN, De trinitate VIII, 47. De consensu Evangelistarum I, 9 16 (MIGNE, P. L. 42951f.; 341049).

3) Citat aus des BASILIUS Sermo in beatum Barlaam martyrem bei JOHANNES DAMASCENUS, De imaginibus Oratio 1 und Oratio III (MIGNE, P. Gr. 94 1261 C; 1360 D).

4) JOHANNES DAMASCENUS, Ep. ad Theophilum imperatorem (MIGNE, P. Gr. 95 349 C).

5) NICEPHORUS CALLISTI, Ecclesiast. hist. 140 (Paris 1630 tom I, p. 125).

6) Vgl. A. HARNACK, Art. Lentulus in RE² 8548 (vgl. 181033). — Ausführliches über die Bildnisse Jesu bei KRAUS, Art. Jesus Christus in F. X. KRAUS RE der christlichen Altertümer 2 (1886), S. 7f., wo auch über die dem LUKAS und dem

ceruae, spectabilis, vultum habens venerabilem, quem intuentes possunt et diligere et formidare: Capillos vero circinos et crispas aliquantum caeruleos et fulgentiores, ab humeris volitantes, discrimen habens in medio capitis iuxta morem Nazarenorum: frontem planam et serenissimam, cum facie sine ruga (ac) macula aliqua, quam rubor moderatus venustat. Nasi et oris nulla prorsus est reprehensio, barbam habens copiosam et rubram, capillorum colore, non longam sed bifurcatam, oculis variis et claris existentibus.

Gewiss ist dieser Typus Christi unanständig. Wird die Gemeinde über seinen der frommen Phantasie angehörenden Ursprung aufgeklärt, so ist gegen die Verwendung von Portraits Jesu in der Kirche, die jenen Typus, weil er der allbekannte ist, treu wiedergeben, nichts einzuwenden.

Unter Festhaltung des massgebenden Zwecks der Erbauung der Gemeinde ist es zur Beantwortung der Frage nach der Verwendbarkeit von Bildern für den Gottesdienst geeignet, von der Frage nach dem Orte in dem Kirchengebäude auszugehen, der mit Bildern zu schmücken wäre. Die allgemeine Erwägung möge zunächst zu Worte kommen, dass die evangelische Kirche im Gegensatz zu der römischen und orientalischen Kirche ihr Gotteshaus nur zu öffentlichen und gemeinsamen Gottesdiensten öffnet. Es mag praktisch, für Viele wertvoll sein, wenn sie aus der Enge ihrer Wohnung und dem Geräusch des Verkehrs sich auf kurze Zeit zur Sammlung des Herzens vor Gott in die Kirche zurückziehen und die Kirche als Betkämmerlein benutzen können; allein das ist, ob auch kein Misbrauch, so doch ein Nebengebrauch des Kirchengebäudes, welcher einen Einfluss auf die Entscheidung der Frage nicht hat. Wenn Bilder nur dazu da sind, dass sie betrachtet werden sollen, wenn ferner wohl unwidersprechlich der öffentliche Gottesdienst keine Musse bietet, Bilder zu betrachten, vielmehr alle Betrachtung derselben den Gottesdienst schädigt, so scheint der Schluss, der reformierterseits gern gezogen wird, unausweichlich zu sein, dass Bilder überhaupt im Innern des Kirchengebäudes nicht zu dulden sind, weil sie entweder ihren Zweck, betrachtet zu werden, verfehlen, oder die Andacht stören. Allein der Vordersatz ist nur halb wahr, daher der Schluss falsch. Wir haben zu bedenken, dass es sich um das Gotteshaus der Gemeinde handelt, nicht um ein Gotteshaus, das von Fremden besucht wird, denen es bisher unbekannt war; die Gemeinde kennt es von früher Jugend an, sie sucht normalerweise an den Bildern nicht Kunstgenuss und Erweiterung ihres Kunstverständnisses, sie sucht lediglich eine religiöse Wirkung der ihr längst bekannten Werke. Mein Arbeitszimmer ist mit einigen schönen Kupferstichen geschmückt;

NIKODEMUS zugeschriebenen Bildnisse, sowie über das Veronikabild u. s. w., ebenso über die malerischen Darstellungen der Beschreibungen des Antlitzes und der Gestalt Jesu mit reicher Sachkenntnis referiert wird.

sie sind mir seit langen Jahren vertraut, eine Störung meiner Aufmerksamkeit und Arbeitsfreude habe ich von ihnen noch nie erfahren. Nur zu dem Schluss berechtigt jene Erwägung, dass die Verwendung von Bildern nicht so geschehen darf, dass dadurch Neugierde und Schaulust geweckt wird, also dass aller Wechsel der Bilder, etwa um der Gemeinde neues zu bieten, gänzlich auszuschliessen ist. Doch erinnern wir uns an die Frage nach dem Ort. Wir betreten die Vorhalle einer grösseren Kirche. Statt der weissgetünchten Wand zieht unser Auge ein Bild mit grossen Gestalten, in allgemein verständlicher schöner Darstellung auf sich; es zeigt uns Maria zu Jesu Füssen (Lc 10), oder die Austreibung der Käufer und Verkäufer aus dem Tempel, oder den reichen Herrn, der Fünftausend reichlich sättigt. Ein Blick auf solch ein längst bekanntes Bild genügt zur heilsamen Mahnung und zur ernstesten Sammlung, *den Fuss zu bewahren, wenn du zum Hause Gottes gehst*. Wir treten ein in das Schiff der Kirche, wo die Gemeinde sich sammelt. An den Wänden, den Brüstungen der Emporen grüssen uns wohlbekannte Gestalten; es sind Darstellungen aus biblischer Geschichte, besonders des Neuen Testaments; sie malen uns vor Augen, wer Jesus ist und wie er sich geoffenbart hat; es sind Portraits der Väter der Gemeinde, der Väter der Kirche, die längst entschlafen sind. Sie schauen auf ihre Nachkommen, und diese wissen sich in heiliger Gesellschaft, in einem grossen und innigen Zusammenhang mit der Geschichte der evangelischen Kirche und der Geschichte der Lokalgemeinde, und ohne Worte vernimmt das Herz die Mahnung, der Väter wert zu sein: *schaut an den Ausgang ihres Wandels und folget ihrem Glauben nach*. Vorausgesetzt wird hier allerdings, dass die Bedeutung der Bilder, die dargestellten Personen, die Geschichte der Kirche und der Lokalgemeinde, so weit sie für die Bilder in Betracht kommt, der Gemeinde in allen ihren Gliedern vertraut sei; ist dies nicht der Fall, so haben die Bilder keinen Zweck. Vielleicht ist es auch nicht überflüssig, manchen Kunstenthusiasten ein *Ne quid nimis* zuzurufen und stets aufs neue als einzigen Zweck aller Kunstverwendung im Gottesdienst die Erbauung der Gemeinde, nicht einzelner Kunstjünger, hervorzuheben. Soll endlich auch der Tisch des Herrn, wenn er wie in vielen Kirchen lutherischer Observanz mit einer höheren Rückwand versehen ist, mit einem Bilde zu schmücken sein? Kein Grund spricht dagegen, wenn der Gegenstand der Feier des Hl. Mahles angemessen und das Bild der Gemeinde verständlich und vertraut ist; wird die Intensität der Andacht gestört werden, wenn z. B. L. DA VINCI'S Abendmahl dem Blick der Kommunikanten sich zeigt, und die Erinnerung ihnen sich aufdrängt, dass der Herr selber es ist, der sie seiner Tischgenossenschaft würdigt und mit ihnen Gemeinschaft aufs neue pflegt?

Für die Glasmalerei dürften dieselben, ob auch etwas modifizierten, Gesichtspunkte massgebend sein. Sie ist mit der Gotik und

ihren grossen Kirchenfenstern aufgekommen. Teppichmuster sind das Ursprüngliche, weil die Fensteröffnungen ursprünglich vielfach mit Teppichen verhangen waren. Zur Dämpfung des sonst zu grellen Lichtes sind Glasmalereien in gedämpften Farben fast unentbehrlich. Unter Voraussetzung des oben Entwickelten ist jedoch zu erwägen, dass, wenn man statt der Teppichmuster und des s. g. Kathedralglases Glasgemälde auf Butzenscheiben vorzieht, eben diese Scheiben den Eindruck eines figurenreichen Gemäldes dem künstlerisch ungeschulten Blick nur verwirren und daher stets die Andacht zur Klärung der Anschauung abziehen und zerstreuen. Nur einfache, grosse Gestalten, etwa die Gestalt des Herrn oder der Apostel, welche mahnend, erinnernd, segnend der feiernden Gemeinde vor Augen stehen, dürften im evangelischen Kultus Verwendung finden.

§ 79. Fortsetzung. 2. Die Skulptur.

Dass auch die Skulpturen in der Kirche künstlerisch unanständig, biblisch korrekt und den Grundton des evangelischen Gottesdienstes im ganzen Kirchenjahr wiedergebend sein müssen, wird vorausgesetzt. In Nürnberg und Ulm sind die kostbaren Arbeiten des Holzschnitzers VEIT STOSS, des Steinmetzen ADAM KRAFFT, des Erzgiessers PETER VISCHER zu schauen, B. THORWALDSEN hat die Frauenkirche in Kopenhagen mit den herrlichen Gestalten Christi und der Apostel geschmückt. Die Frage liegt weit ab, weil nur wenige Kirchen in der Lage sind, derartige Skulpturen sich zu leisten, aber sie wird zu verneinen sein, ob die genannten Skulpturen den evangelischen Gottesdienst zu heben und die Andacht zu sammeln und zu vertiefen geeignet sind. Praktisch kommt nur eine Skulpturarbeit, der Crucifixus, in Betracht, welcher aus der römischen Kirche in die lutherische übergegangen ist. Die reformierte Kirche kennt kein Kruzifix, LUTHER selbst hält nicht viel davon; in seiner Schrift Wider die himmlischen Propheten meint er, die Lehre des Evangeliums werde den Leuten den Geschmack an Bildern schon verderben; gleichwohl verteidigt er das Kruzifix mit dem bekannten Wort: *wenn er bete, stelle er sich ein Mannsbild vor, das am Kreuze hanget; wenn er nun den gekreuzigten Christus im Herzen trage, warum nicht auch vor Augen?* Geschichtlich ist zu erwähnen, dass die christliche Kirche bis in die Mitte des 5. Jahrhunderts, in ihren Darstellungen in den Katakomben, einen Crucifixus nicht kennt.¹⁾ Immerhin ungewiss wird es auch bleiben, ob der Herr an einem mit einem Querbalken (Patibulum) versehenen Kreuze oder an der gewöhnlichen Crux acuta, einem senkrechten Balken, die Hände über dem Haupte

1) Der Crucifixus in der Katakombe S. Valentino stammt aus dem 7. Jahrhundert.

angeheftet, gestorben sei. Erst etwa 90 Jahre nach dem Tode Christi ist von dem Kreuz mit Querbalken die Rede. Der Brief des BARNABAS (ca. 120 p. Chr.) verwendet das Patibulum zu allegorischer Spielerei; er spricht von den 318 Knechten ABRAHAMS (Gen 14¹⁴) und deutet die Zahl: *Ἰ δέκα Ἡ ὀκτώ. ἔχεις Ἰησοῦν. ὅτι δὲ ὁ σταυρὸς ἐν τῷ Τ ἡμελλεν ἔχειν τὴν χάριν, λέγει καὶ τριακοσίους. δηλοῖ οὖν τὸν μὲν Ἰησοῦν ἐν τοῖς δυὸν γράμμασιν, καὶ ἐν τῷ ἐνὶ τὸν σταυρόν.* Ähnlich ist die allegorische Deutung, in der BARNABAS Ex 17⁸ f., Jes 65², Num 21⁶ f. das Kreuz Christi vorgebildet findet.¹⁾ Ähnlich ist die allegorische Spielerei, die JUSTIN DER MÄRTYRER mit Dt 33¹⁷ vornimmt, um eine Weissagung auf das Kreuz Jesu mit dem Querbalken herauszubekommen.²⁾ Wahrscheinlich die älteste Darstellung, falls überhaupt Christus damit gemeint ist, ist die an der ehernen Thüre der um 430 gegründeten Kirche Sta. Sabina in Rom.³⁾ Ob auch die Thüre schon dem 5. Jahrhundert angehört, ist zweifelhaft; nicht an einem (latein.) Kreuz, sondern an einem wagerechten Balken, der von zwei senkrechten gestützt wird, hangen angenagelt drei Figuren. An einem (latein.) Kreuze hängt Christus auf einem Elfenbein-Relief im britischen Museum, das wahrscheinlich aus dem 5. Jahrhundert stammt. Ferner finden wir den Crucifixus in der Evangelienhandschrift des Mönches STABULAS in Florenz aus dem Jahre 586. Das älteste frei stehende Kruzifix ist das in der Staurothek zu Monza befindliche eiserne Kruzifix, welches GREGOR I. der Langobardenkönigin THEODOLINDE zur Geburt ihres Sohnes ADALOALD schenkte; es hat die Gestalt des deutschen „Eisernen Kreuzes“ und sollte als Schmuckstück getragen werden. Vom Jahre 600 an scheiden sich zwei Typen des Cruzifixus, der griechische und der lateinische. Der griechische Typus stammt von dem Mönch ANASTASIOS SINAITA (ca. 600), aus einer Zeichnung in seinem *Ὁδηγός* *sive dux viae adversus acephalos* (Monophysiten); Christus lang und hager, der Kopf ohne Krone nach rechts geneigt, vom Kreuznimbus umgeben, die Füße mit zwei Nägeln angenagelt, die Arme ein wenig nach oben gebogen, die Haare lang, Bart gering, die Speerwunde auf der rechten Seite. Der lateinische Typus wird zuerst in dem Gedicht des FORTUNATUS aus dem Ende des 6. Jahrhunderts *De passione* erwähnt. Im Jahre 1050 warf Kardinal HUMBERT den Griechen vor, dass sie das Bild des Gekreuzigten als eines Sterbenden malten; der Patriarch MICHAEL CÄRULARIUS tadelte es dagegen, dass die Lateiner dem Gekreuzigten *παρὰ φύσιν* einen schmerzlosen, idealen Ausdruck gäben. Erst vom 11. Jahrhundert an wird der gekreuzigte Christus

1) BARNABAS, Epist. 98; 122f. (Patr. Apost. I 2² 42. 53f.).

2) JUSTINUS MART., Dial. cum Tryph. 91 (2 312f.).

3) Vgl. H. MERZ, Art. Kruzifix in RE² S300f. — Ferner KRAUS, Art. Kreuzigung, Darstellung der, in F. X. KRAUS RE 2 (1886), S. 238f.

als gestorben dargestellt; gleichwohl hat bis um 1250 der lateinische Typus des schmerzlosen, triumphierenden, idealen Crucifixus sich erhalten. Seitdem sind griechische Einflüsse vorherrschend: der schmerzliche Ausdruck, die Hervorhebung des körperlichen Leidens. Die von den Albigenfern stammende Anheftung mit drei Nägeln, der rechte Fuss über dem linken, wurde beliebt, weil sie schmerzhafter schien. GIOTTO, FIESOLE, VAN EYCK suchen beide Typen, doch unter Vorherrschaft des griechischen, zu verbinden. Seit dem 15. Jahrhundert zeigt der Crucifixus die Qual des Kreuzes, ist also wieder ganz griechisch geworden und in der römischen Kirche bis heute geblieben. ALBRECHT DÜRER und LUCAS CRANACH (sein Gemälde zu Weimar) leiteten den Crucifixus malerisch in die lutherische Kirche über. In neuerer Zeit steht E. v. GEBHARDT mit seiner Martergestalt zu SCHINKEL in Gegensatz, welcher den bekleideten Erlöser am Kreuz in voller Lebenskraft, die Füße auf der Weltkugel ruhend, die Arme nur ausgebreitet, nicht schmerzlich angenagelt, dargestellt wissen will (MERZ S. 303). — Wie hat das evangelische Bewusstsein zu urteilen? Doch wohl, dass der von E. v. GEBHARDT und SCHINKEL repräsentierte Gegensatz unversöhnlich ist. Es ist unnatürlich, den Gekreuzigten nicht als Martergestalt aufzufassen, der allertiefste Schmerz Leibes und der Seele muss in dem Crucifixus zur Erscheinung kommen; aber freilich der so dargestellte Christus ist wohl dem römischen Bewusstsein, nach welchem die körperlichen Qualen das Äquivalent für Sündenstrafen und Sündenschuld sind, nicht aber dem evangelischen Bewusstsein, dem die Kreuzesmarter nur das Mittel zur vollkommenen Offenbarung und Erweisung der Gnade und Wahrheit in Christus ist, der Erlöser und Heiland. Diese Gnade und Wahrheit will SCHINKEL zum Ausdruck bringen, und er stellt in der That den Erlöser dar; aber möglichst unnatürlich schmerzlos angenagelt; wozu dann überhaupt die Darstellung des Gekreuzigten? Die älteste Kirche bis ins 5. Jahrhundert hat sich doch wohl von einem sehr richtigen evangelischen Gefühl leiten lassen, wenn sie die Darstellung des gekreuzigten Christus ablehnte; erst in der zweiten Hälfte des 6. Jahrhunderts scheint der Crucifixus in kirchlichen Gebrauch gekommen zu sein, wie selbst F. X. KRAUS zugeibt. Wo vor dieser Zeit die Kirche die Darstellung des Herrn mit dem Kreuze in Verbindung brachte, da geschah es in getrennter Weise, so dass Christus unter dem Kreuze steht oder auf das Kreuz hinweist (MERZ S. 301); nicht der *σταυρωθείς* ist unser Heiland, sondern der *ἐσταυρωμένος*, der durch Leiden des Todes mit Preis und Ehre gekrönte ewige Hohepriester und König. Ob LUTHER recht hat, dass wir betend ein Mannsbild am Kreuze hängend uns vor Augen stellen? Wir meinen: nicht. Der erhöhte Herr, der in des Vaters Herrlichkeit thronende mächtige Erlöser ist es, den wir anbeten. Der Crucifixus, als das Bild des Erlösers verwertet, wird stets römisch-katholische Vor-

stellungen erzeugen;¹⁾ die Darstellung an sich ist künstlerisch nicht zu verwerfen; wenn aber die Aufgabe ist, in allen Symbolen und kirchlichen Bildern evangelische Frömmigkeit zum Ausdruck zu bringen, so entsteht allerdings die Frage, ob der Crucifixus überhaupt in der evangelischen Kirche religiös zu verwerten ist.

Ausser dem Crucifixus ist das bildnerisch ausgeführte Kreuz ohne Corpus, die s. g. *Crux exemplata* (zum Unterschied von der *Crux usualis*, dem mimischen Kreuzeszeichen) zu erwähnen. Das christliche Altertum, z. B. JUSTIN DER MÄRTYRER,²⁾ sah überall in den Masten der Schiffe, dem menschlichen Angesicht, den Geräten der Feldarbeiter, den Feldzeichen der Römer das Kreuz des Herrn vorgebildet. Man unterscheidet 1. das griechische Kreuz: zwei gleich lange Balken, die in der Mitte im rechten Winkel sich schneiden; 2. das lateinische Kreuz: ein kürzerer Querbalken durchschneidet im rechten Winkel den grösseren Längsbalken nicht weit vom oberen Ende; 3. die *Crux gemina*, später *apostolica*, in der Hand des Kaisers und auf der Weltkugel, auf mittelalterlichen Denkmälern dem Papst in die Hand gegeben, daher auch das päpstliche Kreuz genannt: es ist eine Verbindung des griechischen und des lateinischen Kreuzes; 4. das russische Kreuz ist das griechische Kreuz, dessen Längsbalken oberhalb und unterhalb des Querholzes durch je ein kürzeres Querholz rechtwinkelig durchschnitten wird; nach Analogie der dreifachen Krone des Papstes wird es auch oft statt des päpstlichen Kreuzes angewendet; 5. das Antonius-Kreuz: ein kurzes Querholz ist wagerecht dem Längsbalken aufgesetzt; 6. das Andreas-Kreuz: zwei gleich lange Balken durchkreuzen sich in der Mitte im spitzen bzw. stumpfen Winkel.

§ 80. Fortsetzung. 3. Die Tonkunst.

Keine andere Kunst ist im stande, den wechselnden, stets einen anderen Charakter tragenden Festen und Epochen des Kirchenjahrs, dem Gepräge jedes Sonntags und dem Gedankenfortschritt, bzw. Stimmungswechsel, der Einzelliturgie so innig sich anzuschmiegen, die verschiedenen religiösen Stimmungen zum feinst nüancierten Ausdruck zu bringen und

1) In seinem Buch: Wächterstimmen. Auss dem verwüsteten Zion (1661), das die theologische Fakultät zu Rostock mit einem Empfehlungsschreiben begleitete, schreibt THEOPHIL GROSSGEBAUER am Ende des 5. Kapitels (S. 85): „An dess von Christo selbst eingesetzten Memorials statt hat er (der Bischoff zu Rom) höltzerne und silberne Cruzifixe hin und wieder aufzurichten befohlen, dabey man sich des gecreutzigten Christi erinnern soll. Da scheintets nun, als wenn ein Crucifix viel besser den HErrn Christum am Creutze ins Gedächtniss bringen könne, als die Sacramenta; Allein der HErr Christus hat mit seiner Einsetzung diese menschliche Gedancken widerleget, dessen Einsetzung eine Regel sein muss alles Gottes Geistes.“

2) JUSTIN M., Apol. I, 55 (1246f.).

eben dadurch reflexiverweise die religiöse Stimmung in empfänglichen Gemütern zu beleben, wie die Tonkunst. Daher ist die Tonkunst vor allen anderen Künsten, die der Rede ausgenommen, berufen, dem Gottesdienst, den die Gemeinde Christi vollzieht, zu dienen. Allerdings nur zu dienen, in keiner Weise ihn zu ersetzen. Dem vorhandenen religiösen Gefühl vermag sie einen sinnlichen Ausdruck zu geben und es dadurch nach der Seite des ästhetischen Geniessens zu stärken und zu reinigen; sie hat die schöne Aufgabe, dem Verlauf des Gottesdienstes eine edle Weihe, einen idealen Hauch zu verleihen. Aber das religiöse Gefühl in die That umzusetzen, die religiöse Stimmung zu heiligem Willensentschluss und gottseligem Leben zu führen, das ist nicht der Tonkunst gegeben, sondern dem Worte Gottes, der Predigt des Wortes, vorbehalten. Alle segnende Macht der Tonkunst setzt das Vorhandensein religiöser Stimmung und religiösen Gefühls voraus; nicht vorhandenes vermag sie nicht zu erzeugen, nur ein sinnliches Analogon kann sie schaffen, das, je mehr es die Sinne gefangen nimmt und ihnen Genüge schafft, um so mehr gegen religiöse Verklärung und Erhebung sich sträubt. Jede Verrückung der Tonkunst aus der dienenden Stellung zerstört den Gottesdienst.

a) Die Vokalmusik. Das deutsche evangelische Volk besitzt an den Chorälen einen reichen Schatz volkstümlichen, erhabenen, schönen Kirchengesangs, wie keine andere Kirche und kein anderes Volk. Wozu aber wird im Gottesdienst gesungen? Nicht um ästhetischen Genuss zu verschaffen und etwa die rein religiösen Momente durch ästhetische angenehm zu unterbrechen. Wäre dies der Zweck, so dürfte überhaupt nur ein geschulter Sängerkhor sich produzieren, und dem Zweck des Gottesdienstes würde ein ästhetisches Moment wesentlich sein. Der Zweck des Gesangs ist lediglich ein praktischer, nach E. L. TH. HENKE, mit ihm übereinstimmend auch H. A. KÖSTLIN,¹⁾ um einen gleichzeitigen und gemeinsamen Ausdruck des Betens, Glaubens, Bekenkens zu gewinnen und eben dadurch das Bewusstsein religiöser Gemeinschaft zu stärken. Also Subjekt des Gesanges ist die Gemeinde, welche den Gottesdienst vollzieht. Dasselbe könnte sachlich die Gemeinde auch durch Zusammensprechen (Chorsprechen) erzielen, wenn nicht die technischen Schwierigkeiten, welche im Gesang wegfallen, im Zusammensprechen unüberwindlich wären.²⁾ Weil die Gemeinde singt, ist Grundsatz, dass kein Glied der Gemeinde, etwa weil es unschön oder

1) E. L. TH. HENKE, Vorlesungen über Liturgik und Homiletik (1876), S. 119.
— H. A. KÖSTLIN, Geschichte des christlichen Gottesdienstes (1887), S. 180.

2) In ZWINGLIS „Action oder bruch des Nachtmals“ 1525 wurden das Grosse Gloria, das Apostolicum und der 113. Psalm von den Männern und Frauen abwechselnd im Chor gesprochen; aber schon zu Lebzeiten ZWINGLIS musste diese Form, weil sie sich nicht bewährte, dahin geändert werden, dass der Pfarrer allein jene Stücke rezitierte, und die Gemeinde nur mit Amen antwortete.

falsch singt, vom Mitsingen auszuschliessen ist; weil aber das spezifische Leben der Gemeinde Christi im Gesange zum Ausdruck kommt, ist es Grundsatz, dass möglichst so gesungen werde, dass der Gesang den Ausdruck des Heiligen nicht störe, sondern würdig zur Wahrnehmung bringe, d. h. dass möglichst gut gesungen werde. Weil die Gemeinde das Subjekt des Gesanges ist, so scheint damit die Frage durch einfache Verneinung erledigt, ob der Sologesang ¹⁾ des Liturgen im evangelischen Gottesdienst eine sachliche Berechtigung habe. Von gemeinsamem und gleichzeitigem Ausdruck oder von Stärkung des Bewusstseins religiöser Gemeinschaft kann beim Gesang des Liturgen nicht geredet werden; auch nicht von der Leitung des Gemeindegesangs durch ihn. Weshalb und wozu singt er denn? Soll es feierlicher sein, Gebete, Schriftlektion, sakramentliche Spendeformeln zu singen, als zu sprechen? Hat denn der Herr bei der Einsetzung des Hl. Mahles das Spendewort gesungen? Weshalb werden nicht auch bei der Taufe, der Trauung, der Konfirmation u. s. w. die *verba sollemnia* gesungen? Weshalb singt der Prediger seinen Text nicht ab? Ist es nicht überdies unnatürlich, bei wirklichem Gebet dem lieben Gott etwas vorzusingen? Dem gesangeskundigen Liturgen droht die Gefahr, die CL. HARMS paradox mit den Worten bezeichnet: *er erbaue sich desto mehr, je schlechter der Liturg singe; singe er gut, so höre er den Künstler, singe er schlecht, so werde er auf den Inhalt gewiesen*. Der Gesang des Liturgen ist ein traditionelles Überbleibsel aus der römischen Kirche, ohne liturgischen Sinn; die evangelische Kirche würde ohne diese Tradition nie auf den Gedanken gekommen sein. Vorläufig zu dulden ist der Gesang des Liturgen um der Schwachheit der an ihn gewöhnten Gemeinde willen; aber auch diese Schwachheit muss überwunden werden.²⁾

Von anderem Gesichtspunkt aus ist der Kirchenchor zu beurteilen. Namentlich in neuerer Zeit ist eine weitverbreitete Vorliebe für Verwendung eines geschulten Kirchenchors im Gemeindegottesdienst erwacht; durch die sehr löblichen Bestrebungen der Kirchengesangsvereine werden die Kräfte dazu herangebildet,³⁾ und viele Stimmen erheben sich mit Macht, welche von der *Bereicherung* des Gottesdienstes durch liturgische

1) Sologesang ist im Altertum *Μονωδία*, Sincinnium; cum vero duo canunt: bicinnium, vgl. ISIDORUS HISP., Etymol. VI, 19 (MIGNE, P. L. 82. 252).

2) FR. SPITTA: Der Entwurf der preussischen Agende (Göttingen 1893) S. 12. 69 spricht sich mit Berufung auf SCHLEIERMACHER (IX, 549) auf das entschiedenste für den Sologesang des Liturgen aus. Der Grund ist rein ästhetisch: singe die Gemeinde Responsorien, so müsse der Liturg auch singen; ein Wechselgesang zwischen sprechendem Liturgen und singender Gemeinde, bezw. singendem Chor, sei unmöglich. — Das ist freilich kein Beweis, sondern eine Petitio principii.

3) Über den hohen Wert der Kirchengesangsvereine für die christliche Geselligkeit und über ihre Verwertung bei liturgischer Festesfeier der Gemeinde wird später geredet werden.

Chorgesänge einen neuen Aufschwung des kirchlichen Lebens erwarten. Es lautet das Lob des Kirchenchors oftmals wie ein Ausbruch des Unglaubens, da man dem ästhetischen Genuss grössere Heilswirkung zutraut, als dem göttlichen Wort,¹⁾ oft auch wie ein Wort der Trägheit oder der Müdigkeit, die Verantwortung zu tragen, wie ein Testimonium paupertatis, namentlich wenn Prediger der Gemeinde darin einstimmen; und wenn man echt evangelische Auffassung darin findet, dass *das Gotteshaus* der Sammelpunkt aller idealen Kräfte und Elemente des Volkslebens sein solle,²⁾ so scheint eine Verwechselung des *Gotteshauses* mit einem *Allgemeinen Kunstverein* vorzuliegen. Doch das ist kein Standort für das Urteil. TH. HARNACK,³⁾ welcher im übrigen die Vorliebe für den Kirchenchorgesang im Sinne SCHÖBERLEINS (s. unten) teilt, spricht den unanfechtbaren Grundsatz aus: *ein von der Gemeinde getrennter und unabhängiger Chor widerspricht dem evangelischen Kultus! Er ist Leitung des Gemeindegesanges.* Im allgemeinen wird niemand die Richtigkeit dieses Grundsatzes anfechten, so weit es sich um den Schülerchor (Knabenchor) handelt. Es ist nur mit aller Deutlichkeit auszusprechen, nicht nur, dass ein gut geübter Schülerchor vortreffliche Kantordienste zu thun vermag, sondern auch, dass der Zweck des Schülerchors kein anderer sein kann und sein darf, als der, den Gemeindegesang zu leiten. So praktisch es ist, so wenig kann doch die Zwecksetzung LUTHERS in der Vorrede zu JOH. WALTHERS Chorgesangbüchlein 1524 liturgisch gerechtfertigt werden,⁴⁾ dass der Schülerchor lateinische und deutsche Lieder im Gottesdienst singen solle, damit die Jugend etwas hätte, damit sie die Buhllieder und fleischlichen Gesänge los würde und an derselben statt etwas Heilsames lernte. Und wenn PHIL. WACKERNAGEL LUTHERS Gedanken dahin wendet, dass durch die Gesänge des Schülerchors das Volk hören müsse, dass die Jugend auf dem Wege der Kirche wandle, dass sie nichts Ungehörtes lerne und so die Zukunft unsicher stelle, — so wird weder durch den Schülergesang dieser Erweis gebracht, noch ist der Gemeindegottesdienst der Ort, wo ein derartiger Erweis zu bringen ist. Wenn endlich der Versuch gemacht ist, zwei Knabenchöre an die Seiten des Liturgen zu stellen, damit sie die kürzeren liturgischen Sätze des Liturgen statt seiner singen möchten, so ist eine solche Stellvertretung des keiner Vertretung bedürftigen anwesenden Liturgen, noch dazu durch kleine Knaben,

1) Dem giebt spezifischen Ausdruck FEOD. WEHL: „Denn wen die Muse leuchtenden Gesichts Zum Heil nicht führt, o den bekehret nichts.“

2) So H. A. KÖSTLIN a. a. O. 184.

3) TH. HARNACK, Prakt. Theol. 1519.

4) LUTHERS genannte Vorrede findet sich u. a. in PHIL. WACKERNAGEL, Martin Luthers Geistliche Lieder (Stuttgart 1848), Einleitung. — Vgl. LUTHER, Deutsche Messe (2229), wo er lateinische Gesänge im Gottesdienst um der Sprachkenntnis der Jugend willen empfiehlt.

nur aus ästhetischen Motiven begreiflich und jedes liturgischen Gedankens bar.

Über die Berechtigung und die Verwendung des gemischten Kunstchors im evangelischen Gemeindegottesdienst bemüht man sich seit geraumer Zeit ins klare zu kommen. Der sachlichen und nüchternen Beantwortung der Frage stellt sich hindernd der religiöse Kunstenthusiasmus entgegen, der religiöses und ästhetisches Interesse nicht zu scheiden vermag und die Verständigung auf Schritt und Tritt erschwert. Unumstößlicher Grundsatz ist, dass die versammelte Gemeinde und nur sie den Gottesdienst vollzieht, dass daher jede Stellung des Kunstchors ausserhalb der versammelten Gemeinde sowie jede Gegenüberstellung des Kunstchors als des einen Teiles der Gemeinde gegen den anderen Teil abzulehnen ist. Von diesem Grundsatz aus sind folgende Anschauungen zu verwerfen: 1) Der Kunstchor ist ein Repräsentant der oberen Gemeinde, er bewirkt das Bewusstsein der Gemeinschaft zwischen der streitenden Kirche hier, der triumphierenden dort. So L. SCHÖBERLEIN, TH. HARNACK, FR. ZIMMER¹⁾ u. a. Das Wertvolle dieser Ansicht ist das darin sich kundgebende Bedürfnis nach Auffindung einer liturgischen Idee, die den Kunstchor rechtfertige und als notwendig für den Gottesdienst der Gemeinde erweise. Allein Repräsentant der oberen Gemeinde kann der Chor nicht sein, es fehlt ihm dazu das Mandat seitens der oberen Gemeinde; die Gemeinde soll es sich nur einbilden, als habe er das Mandat, und die Kirche ist zum Theater geworden. 2) H. A. KÖSTLIN²⁾ definiert den Kunstchor a) als das musikalische Gewissen der Gemeinde, b) als den Teil der Gemeinde, *dem vom Geist Gottes die Gabe, den Herrn in höheren Zungen zu preisen, verliehen ist, und der diese Gabe in den Dienst der gemeinsamen Erbauung stellt.* Den richtigen Gehalt der zweiten Definition werden wir später verwerten; hier sei nur dem Bedenken dagegen Ausdruck gegeben, dass die musikalische Technik als Gabe des Geistes Gottes und als Preisen des Herrn in höheren Zungen verherrlicht wird. Betreffs der ersten Definition ist die Frage gestattet, ob es denn eine Gewissenssache der Gemeinde sei, so schön zu singen wie der Kunstchor. Kann sie auch jemals so schön singen lernen? Kann sie es nicht, hat sie sich darüber zu beunruhigen? Ist denn die gottesdienst-

1) L. SCHÖBERLEIN, Über den liturgischen Ausbau des Gemeindegottesdienstes in der deutschen evangelischen Kirche (1859), S. 270. — TH. HARNACK, Prakt. Theol. 1519. Die vollständige Ansicht HARNACK's ist diese: ein von der Gemeinde unabhängiger Chor widerspricht dem evangelischen Gottesdienst. Der Chor ist vor allem Leitung des Gemeindegesanges, doch bei besonders motivierten Stellen (Kyrie, Gloria, Hallelujah u. dgl.) ist er Repräsentant der triumphierenden Kirche. — FR. ZIMMER, Theologische Studien und Skizzen aus Ostpreussen 11. Heft (1889).

2) H. A. KÖSTLIN a. a. O. 185.

Achelís, Praktische Theologie. I. 2. Aufl.

liche Versammlung der Gemeinde Christi eine Vokalmusikstunde? Die (Anfangs-)Liturgie kann keinen anderen Zweck haben, als den, dass sich die Menge der Zusammenkommenden als Gemeinde Christi religiös konstituiere; die religiöse Würde der Gemeinde wird verletzt, wenn irgend einem Teil der Gemeinde eine Führerstellung oder gar die Stellung einer Vermittelung des göttlichen Segens aus musikalischen oder sonstigen ästhetischen Motiven eingeräumt wird, die nur der vorausgesetzten oder thatsächlich vorhandenen religiösen Qualität zukommt. 3) In vielseitiger Weise hat FR. SPITTA sich in einer Anzahl von Broschüren über den Kunstchor ausgesprochen. Nicht ganz verständlich ist die Rechtfertigung des Kunstchors, dass es eine Forderung der Kunst sei, dass man die für die Kirche komponierte Musik im Gottesdienst aufführe.¹⁾ Wie wenn nun Maler, Bildhauer, Mimiker für die Kirche komponierten und Werke herstellten mit dem namens der Kunst erhobenen Anspruch, sie im Gottesdienst einzuführen? Wer hat denn die Kunst zum Vormund der Kirche eingesetzt? In der Definition des Kunstchors (S. 22) als *eines Teils der Gemeinde, welcher durch die Gabe der Tonkunst die Andacht fördert, wie der Prediger durch die Gabe der Rede berührt* Spitta sich mit H. A. KÖSTLIN. Nur der Ausdruck ist auch hier zu beanstanden; es sollte heissen: *wie der künstlerisch vollendete Vortrag des Predigers*, aber so gefasst ist das Motiv, das der Definition zu Grunde liegt, wiederum ein rein ästhetisches, kein religiöses. Anderen Künsten würde doch dasselbe Recht bzw. dieselbe Pflicht einzuräumen sein, und wo wäre die Grenze auch in der Tonkunst? Warum werden nicht Solovorträge herrlicher Tenöre und Bässe zum Gottesdienst der Gemeinde herangezogen? Warum nicht Instrumentalmusik im Orchester und in Soli? An anderen Orten²⁾ will SPITTA das Recht des Chors aus der Eigenart des Gottesdienstes selbst herleiten. Die Liturgie hat den Zweck, dass die Gemeinde ihrem Glauben Ausdruck gebe. Um den Glauben in entsprechender Weise zum Ausdruck zu bringen, könne sie sich in beliebig viele Personen und Personengruppen zerlegen, also (?) könne sie auf das wichtige Mittel des Wechselgesanges nicht verzichten. *Hier liegt das liturgische Recht des Chores, dem die Kunst die Möglichkeit eines reicheren und freieren Ausdrucks verleiht, als dem Ganzen der Gemeinde, der aber sein Existenzrecht nicht durch die Kunst erhält.* Das Ideal SPITTAS ist offenbar, dass nicht ein Kunstchor, sondern viele Chöre im Gemeindegottesdienst auftreten, oder genauer: dass die ganze Gemeinde aus Kunstsängern besteht, die in verschiedene Chöre sich teilen. Aber damit stimmt nicht der andere Gedanke überein, dass die Gemeinde zum Behuf des Wechselgesanges sich in Gruppen spalte, deren eine der Kunstchor bildet, also

1) FR. SPITTA, Über Chorgesang im evangelischen Gottesdienst (1889), S. 8.

2) FR. SPITTA, Der Entwurf der preussischen Agende (1893), S. 25f. — Derselbe im Theologischen Litteraturbericht XI, 580f.

in die beiden Gruppen der Kunstsänger und Nichtkunsänger. Wenn SPITTA dann hinzufügt: *Aber das Eine ist festzuhalten: er (der Chor) tritt nicht an die Stelle der Gemeinde dem Geistlichen gegenüber, sondern zugleich mit dem Geistlichen der Gemeinde gegenüber*, so ist damit die Anschauung, dass die Gemeinde sich zu ihrer selbst Erbauung in Gruppen spalte, verlassen, es ist auch dem Chor ein spezifisch-römisches Gepräge (Priesterchor) verliehen.

Nach den angeführten Rechtfertigungen des Kunstchors ist zweierlei als Gewinn zu konstatieren: Zunächst, dass der Chor sein Recht der Existenz ausschliesslich als Teil der Gemeinde haben soll. Damit ist grundsätzlich nicht nur die Heranziehung eines bezahlten Kunstchors, der mit der Gemeinde keinen Zusammenhang hat, ausgeschlossen, es ist auch in Übereinstimmung mit den Beschlüssen der Eisenacher Kirchenkonferenz vom Jahre 1886¹⁾ der Grundsatz angenommen, dass der Kunstchor niemals statt der Gemeinde in Thätigkeit treten darf. Sodann, dass die Bemühung, den Chor aus dem Wesen des evangelischen Gottesdienstes zu begründen, ihn kraft eines unveräusserlichen liturgischen Gedankens zu begründen, nicht ihr Ziel erreicht hat. Es würde viel gewonnen sein, wenn man dies Bemühen ein für allemal aufgäbe; es kann nicht zum Ziele führen, und wir berufen uns dabei auf die Autorität keines Geringeren, als FELIX MENDELSSOHN-BARTHOLDY. Dieser schreibt²⁾: *Eine wirkliche Kirchenmusik, d. h. eine solche Musik für den evangelischen Gottesdienst, die während der kirchlichen Feier ihren Platz fünde, scheint mir unmöglich, und zwar nicht bloss, weil ich durchaus nicht sehe, an welcher Stelle des Gottesdienstes die Musik eingreifen (d. h. mit innerer Nothwendigkeit als Glied und Element des Gottesdienstes eingreifen!) sollte, sondern weil ich mir überhaupt diese Stelle nicht denken kann.*

Einen wertvollen Beitrag zur Verständigung über die Verwendung des Kunstchors im Gottesdienst haben wir G. KAWERAU zu verdanken. Er stellt den Satz auf,³⁾ dass von irgend einer Nothwendigkeit des Chors in der Liturgie keine Rede sein könne; es frage sich nur, ob ein solcher Chor in der Liturgie statthaft sei. An anderem Orte⁴⁾ definiert er den Kunstchor, sachlich wie FR. SPITTA und H. A. KÖSTLIN, aber nüchterner *als den Teil der Gemeinde, welcher die ihm verliehenen musikalischen Gaben willig und freudig herbeiträgt, um dem Ganzen zu dienen, zur Ehre Gottes und zur Erbauung der Gemeinde.* Er verwirft die Stellung, die

1) Bei H. A. KÖSTLIN a. a. O. 253f.

2) Briefe aus den Jahren 1830—1847 von FELIX MENDELSSOHN-BARTHOLDY (1863), 275. (An den Prediger BAUER in Belzig vom 12. Januar 1835).

3) G. KAWERAU in den Göttinger Gelehrten Anzeigen 1892, S. 556f.

4) G. KAWERAU, Die Stellung des Chorgesanges im evangelischen Hauptgottesdienst. Referat bei der General-Versammlung des evangelisch-kirchlichen Chorgesang-Vereins für die Provinz Brandenburg, am 20. Oktober 1884.

dem Chorgesang in der katholischen Liturgie zugewiesen ist, ebenso die älteste und neuere Praxis der evangelischen Kirche, die liturgischen Gesänge dem Chor allein zu übertragen, und stellt dem Chor folgende dreifache Aufgabe:

1. Der Chor hat die Andacht zu wecken. Demnach ist ihm — namentlich an festlichen Tagen — der erste Gruss an die Gemeinde zu Beginn des Gottesdienstes in Psalmengesang mit anschließendem Gloria Patri zu übertragen.

2. Der Chor hat die im Gemeindegesang sich Ausdruck gebende Andacht im Kunstgesange weiter klingen zu lassen und dadurch zu erhöhen. Wiederum nur zu festlichen Zeiten ist das Gloria in excelsis der Gemeinde durch den Chorgesang der grossen Doxologie (nach BORTNIANSKY oder nach einer der von L. SCHÖBERLEIN gesammelten älteren Kompositionen) oder auch durch einen schönen Satz des Chorals *Allein Gott in der Höh' sei Ehr'* fortzusetzen. Nach dem Hallelujah, das die Schriftlektion beantwortet, könnte auch in nichtfestlicher Zeit eine Motette eingelegt werden. Die häufig vorkommende Übung, vor dem Präludium des Hauptliedes (also nach dem Credo) einen Chorgesang einzuschalten, verwirft KAWERAU mit Recht; dagegen dürfte seinem Vorschlag, unmittelbar an den Schluss der Predigt, falls diese die Anbetung Gottes zum Zweck hat, einen Chorgesang anzufügen, die Erwägung entgegenstehen, dass an dieser Stelle der Chorgesang einen den Eindruck der Predigt direkt schwächenden Erfolg haben werde.

3. Der Chor hat den Gemeindegesang zu leiten und zu heben. Es ist also der bescheidene, aber sehr wertvolle Kantordienst, der dem Chor damit zuerteilt wird. KAWERAU empfiehlt zu dem Zweck die Anwendung des Wechselgesanges zwischen Chor und Gemeinde; schwierige ältere Melodien würden dadurch der Gemeinde bekannt gemacht, durch den edlen vierstimmigen Satz würde die Gemeinde sich der Schönheit ihrer Choräle bewusst. Wird nicht aber auch der Gemeindegesang um so mehr gedämpft, je schöner der vierstimmige Satz vorgetragen wird? Und wird nicht bei regelmässiger Verwendung des Wechselgesanges die Unbefangenheit der gesanglichen Anbetung durch das Gefühl, in einer Art von Gesangunterricht sich zu befinden, beeinträchtigt? Die Belebung und Bereicherung der gläubigen Aussprache der Gemeinde wird ohne Frage durch den Wechselgesang, wo er sich eingebürgert hat, befördert; allein nicht durch den Wechselgesang zwischen Chor und Gemeinde, sondern zwischen den verschiedenen Geschlechtern und Ständen, Männern und Frauen, Jungen und Alten. Das sind von Gott gegebene echt kirchliche Unterschiede bew. Gliederungen in der einheitlichen Gemeinde. Die Unterscheidung von Kunstsängern und Nichtkunstsängern ist freilich auch von Gott gegeben, ebenso wie schön und hässlich von Angesicht, aber sie ist nicht kirchlicher, sondern ästhetischer Natur. Man überlasse, meinen wir, den Wechselgesang zwischen Chor

und Gemeinde den liturgischen Vesperandachten, bei denen, schon weil sie nicht so häufig gehalten werden, der störende Nebengedanke, singen lernen zu sollen, nicht aufkommen kann. Beim Gemeindegottesdienst wird der Chor dadurch seiner Kantoraufgabe am besten gerecht werden, wenn er mit der Gemeinde einstimmig, wenn sie einstimmig singt, mehrstimmig, wenn sie mehrstimmig singt, den Choral vorträgt. Für die Hinweisung KAWERAUS, dass bei der Abendmahlsfeier die Einleitung durch einen Chorgesang des deutschen Agnus Dei, die Begleitung der Kommunionfeier durch andere passende Gesänge dem Chor zu überlassen sind, dürfen wir dankbar sein. Vorzugsweise bei der Abendmahlsfeier ist das Eintreten des Chors psychologisch motiviert, da die Andacht der Kommunikanten lieber schweigt und schweigend empfängt, als im Gesange sich beteiligt.

KAWERAUS Darlegungen sind sorgfältiger Beachtung wert. Gegen die Verwertung des Chors im Gemeindegottesdienst nach dem ersten Satz, dass er die Andacht zu wecken habe, indem er die Versammlung durch Psalmengesang und das Gloria Patri begrüsst, wird nichts einzuwenden sein; die Stellung und Würde der Gemeinde in ihrem Gottesdienst wird dadurch in keiner Weise beeinträchtigt. Der dritte Gesichtspunkt, dass der Chor den Gemeindegesang zu leiten und zu heben habe, wird, meinen wir, unter den oben angegebenen Modifikationen der Vorschläge KAWERAUS die Hauptaufgabe des Chors, der Gemeinde als Kantor zu dienen, richtig bezeichnet haben. Hinsichtlich der zweitgenannten These, dass der Chor die im Gemeindegesang Ausdruck findende Andacht im Kunstgesang weiter klingen zu lassen und dadurch zu erhöhen habe, ist auf den höchst wertvollen Gedanken aufmerksam zu machen, dass jede Art des Gegensatzes zwischen Chor und Gemeinde keinerlei Stätte hat. Es gilt nur, diese Gedanken durchzuführen und diejenigen Forderungen geltend zu machen, die sich mit Notwendigkeit daraus ergeben. Die wichtigsten dieser Forderungen würden darin bestehen, dass 1. inhaltlich der Text des Chorgesanges, der an das Gloria in excelsis sich anschliesst, und der als Sequenz nach dem Hallelujah der Gemeinde auftritt, nichts weiter als eine Weiterführung des Gloria und des Hallelujah ist und auch in dem wörtlichen Anschluss diese Weiterführung nicht verleugnet; 2. dass demgemäss der Chor an dem Gemeindegesang des Gloria und Hallelujah sich zu beteiligen hat, so dass der sich anschliessende Chorgesang ohne jede Zwischenpause sich als eine jubelnde Erweiterung des Gemeindegesangs darstellt. Dadurch wird das Gepräge einer künstlerischen Musikaufführung, dieser Stein des Anstosses, der unter allen Umständen im Gemeindegottesdienst aus dem Wege zu räumen ist, dem Chorgesang genommen; er empfängt den Charakter der freien Äusserung anbetender Inbrunst, die der Fesseln des Schemas des gottesdienstlichen Vollzuges spottet und aus der Fülle des Herzens Gott frohlockend erhebt. Das Schul-

mässige und Konzertmässige: hier singt der Chor, nicht die Gemeinde, dort singt die Gemeinde, nicht der Chor, ist aufgehoben, und keinem Gemeindegliede darf es grundsätzlich verwehrt werden, sich aus der Mitte der Versammlung heraus an dem Gesang des Chores zu beteiligen. Eine einheitliche liturgische Idee wird allerdings nach dieser Auffassung dem Eintreten des Chores fehlen; einen dreifachen Beruf hat der Chor: die Andacht zu wecken, die im Gemeindegesang sich kundgebende Andacht durch Kantordienst zum entsprechenden Ausdruck bringen zu helfen, diese Andacht und Anbetung zu frohlockender Höhe zu führen. Vielleicht ist es das Vorurteil gewesen, dem Chor eine einheitliche Aufgabe vindizieren zu müssen, was die Verständigung über das Recht des Chores gehindert hat. Eine innerlich notwendige Stelle wird der Chor im Gemeindegottesdienst nie beanspruchen können, aber es wird auch kaum eine Theorie geben, die grundsätzlich ihm diese präziserte dreifache Stellung streitig machen könnte; denn in allen drei Aufgaben ist der Chor eins mit der Gemeinde, die den Gottesdienst feiert. Als Wecker der Andacht und Leiter des Gemeindegesanges kann der Chor, wenn seine Mittel es ihm erlauben, an jedem Sonntag fungieren; sein Eintreten nach dem Gloria und Hallelujah setzt dagegen eine besonders gesteigerte Festesstimmung voraus, so dass wir diese Aufgabe dem Chor nur für die hohen Festtage des Kirchenjahres reservieren möchten.

b) Die Instrumentalmusik. Der Grundsatz für ihre Verwendung kann nur so formuliert werden, dass die Instrumentalmusik in den Dienst des Gemeindegesanges trete, ihn zu fördern und dem Inhalte entsprechend zum Ausdruck zu bringen. Wird diesem Grundsatz genügt, so ist an und für sich nichts gegen die Verwendung von Streich- oder Blasinstrumenten einzuwenden; nur dürfen sie sich nicht vordrängen, nicht Leidenschaften erregen und die dienende Stellung nicht verlassen. Um ihrer Leidenschaftslosigkeit willen, also um deswillen, dass sie vor allen Instrumenten geeignet ist, der religiösen Gemeinde zu ihren religiösen Funktionen zu dienen, ist seit mehr als 500 Jahren die Orgel bevorzugt.¹⁾

1. Geschichte der Orgel. Das Wort Orgel ist das griechische *ὄργανον*, das die LXX als Übersetzung von עֵינָב, כְּנֹיֹחַ (Gen 4²¹) und נָבֵל verwenden. Später wurde es die Bezeichnung für ein zehnröhriges Blasinstrument (Pansflöte), zu dessen Benutzung man sich, um die Lungen zu schonen, eines unter dem Arme liegenden Schlauches bediente (Tibia utricularia, dasselbe wie מְשֻׁקֵּיתָה und סוּמְפִנָּה in Dan 3 5. 7. 10. 15). Bei grösseren Instrumenten wurde der Blasebalg, und zur Regulierung der Luftzuströmung Wasser in Anwendung gebracht (Organum hydrau-

1) Vgl. H. OTTE, Handbuch der kirchlichen Kunstarchäologie⁵ 1 (1883), S. 322f. — KRAUS, Art. Orgel in F. X. KRAUS RE 2 (1886), S. 557f. — GRÜN-EISEN-HAUCK, Art. Orgel in RE² 11 90f.

licum, dessen Erfindung TERTULLIAN ¹⁾ dem ARCHIMEDES † 212 a. Chr., VITRUV und PLINIUS dem KTESIBIUS von Alexandria † 120 a. Chr. zuschreiben). Bei den Griechen und Römern, sowie im christlichen Orient, auch noch bis ins 9. Jahrhundert im Abendland, dienten die Orgeln zu leichtfertiger Musik; daher die Klage des Heiden AMMIANUS MARCELLINUS († um 400) über den römischen Sittenverfall: die Bibliotheken seien verschlossen, Orgeln würden gebaut, ²⁾ daher auch das Lob des Christen APOLLINARIS SIDONIUS über den Westgoten THEODORICH: an seinem Hofe höre man keine Orgel. ³⁾ Die erste Windorgel (pneumatische Orgel) kam i. J. 757 als Geschenk des Kaisers KONSTANTIN KOPRONYMOΣ an PIPPIN, der sie in Compiègne aufstellte. Die Künstler KARLS D. GR. erlernten von den Griechen die Kunst des Baues; sie fertigten für KARL ein Orgelwerk an, das im Münster zu Aachen Aufstellung fand; es wurde das Vorbild für viele andere Orgeln, so dass im Kloster Reichenau schon im 9. Jahrhundert, in bischöflichen Kathedralen und in manchen Klosterkirchen vom 10. Jahrhundert an die Orgel beim Gottesdienst gebraucht wurde. In Deutschland war die Orgel schon seit dem 9. Jahrhundert heimisch geworden, so dass der Papst JOHANN VIII (872—882) den Bischof ANNO von Freising um eine Orgel und einen Orgelmeister ersuchte. Dennoch ging die Verbreitung der Orgel nur langsam vor sich; das Misstrauen von ihrer ehemaligen und noch nicht überwundenen Verwendung zu leichtfertiger Musik war ein schweres Hindernis. Nur die Franken hatten eine ausgesprochene Vorliebe für das Instrument; schon im 8. Jahrhundert stellte sich ein Mönch die Freuden des Himmels darin vor, dass dort unaufhörlich Orgelspiel ertöne, — für uns schwer begreiflich, da die Orgeln in jener Zeit meist aus zehn breiten und schweren Tasten bestanden, die von mehreren Orgelschlägern mit Fäusten bearbeitet einen donnerähnlichen Strom von Tönen entbanden. Mit dem Fortschritt der Technik kam die Orgel mehr in Aufnahme; seit Ende des 13. Jahrhunderts waren in grösseren Kirchen gewöhnlich zwei Orgeln aufgestellt, von denen die grössere auf der westlichen Empore des Mittelschiffes, die kleinere im Chor oder in der Nähe des Chores im Querschiff sich befand. Erst im 15. Jahrhundert begann mit der Erfindung des Pedals auch die gründliche Verbesserung der Orgel; das Hauptverdienst daran dürfen die Deutschen sich zuschreiben. Obgleich die pneumatische Orgel aus dem Oriente stammt, hat doch die orientalische Kirche keine Orgel. Sie wurde dort eben nur zu weltlicher Musik gebraucht; daher der Widerstand auch der Mönche des Abendlandes gegen

1) TERTULLIAN, *De anima* 14 (p. 1017).

2) AMMIANUS MARCELLINUS, *Res gestae* XIV, 618 (ed. V. GARDTHAUSEN I (1873), p. 21.

3) C. SOLLIUS APOLLINARIS SIDONIUS, *Ep.* 12 (ed. P. MOHR [1895], p. 5).

ihren kirchlichen Gebrauch. Noch im 16. Jahrhundert muss der Misbrauch der Orgel weit verbreitet gewesen sein: auf dem Konzil zu Trient wurde ein vielseitig unterstützter Antrag auf Beseitigung der Orgeln aus den Kirchen eingebracht. Der Widerwille ZWINGLIS gegen die Orgel empfängt dadurch eine sehr viel mildere Beleuchtung. Die lutherische Kirche behielt die Orgel bei, in ihr wurde sie vervollkommenet, und für die Orgel wurde jene herrliche Kirchenmusik ins Leben gerufen, als deren vorzüglichsten Förderer wir JOH. SEB. BACH verehren. Die Ausschmückung der Legende von der heiligen CAECILIA (angeblich zu Rom im Jahre 230 gestorben), wonach sie vor ihrem Märtyrertode noch einmal die Orgel gespielt und das Lob Gottes gesungen, dann das Pfeifenwerk zertrümmert und den Henker durch ihren Gesang bekehrt haben soll, stammt aus dem 14. Jahrhundert. RAFFAEL hat sie durch sein berühmtes Gemälde gefeiert; CAECILIA gehört zu den sieben heiligen Frauen (ausser ihr FELICITAS, PERPETUA, AGATHA, LUCIA, AGNES, ANASTASIA), die im römischen Messkanon mit Namen genannt werden. Der 22. November, der Tag dieser Schutzpatronin der Kirchenmusik, wird in London jährlich durch ein grosses Musikfest begangen.

2. Die Verwendung der Orgel.¹⁾ Für den römisch-katholischen Kultus stand die Orgel, bezw. das Orgelspiel, auf derselben Linie, wie der polyphone Chorgesang; beide dienten zur künstlerischen Verherrlichung des Gottesdienstes und standen dem unisonen Choral, diesem eigentlich allein zu Recht bestehenden liturgischen Gesang, als Schmuck, dem Einen willkommen, dem Anderen bedenklich, gegenüber. An sich ist die Übung, den Chor mit der Orgel alternieren zu lassen, ein Nothbehelf gewesen, aus dem die in Italien aufblühende Orgelspielkunst eine Tugend gemacht hat. Die Reformation fand den Stand der Sache so vor, dass die Orgel 1. selbständig mit Vorspiel den Gottesdienst einleitete („einlütete“), eine Rolle, die der Figuralmusik in vielen evangelischen Kirchen noch bis zum Ende des 18. Jahrhunderts zugewiesen war; 2) den Kunstchor alternative ablöste, bezw. ganz ersetzte; 3) in einzelnen Chorstücken ergänzend und den Chor deckend mitwirkte. Hieraus ist ersichtlich, wie seit Ende des 13. Jahrhunderts grössere Kirchen sowohl dem Kunstchor gegenüber, also an der Westseite der Kirche, eine grössere Orgel (um gleichsam den zweiten Chor zu repräsentieren), und in der Nähe des Chores zur Begleitung des Gesanges eine kleinere Orgel stellen konnten. Aber auch das ist deutlich, dass ZWINGLI, weil er den römischen Kunstchor abschaffte, auch die Orgel, die nur für den Chor da war, beseitigen musste. Die lutherische Reformation liess der Orgel ihre Stellung, die sie in der römischen Messe gewonnen

1) G. RIETSCHEL, Die Aufgabe der Orgel im Gottesdienst bis in das 18. Jahrhundert. Geschichtlich dargelegt 1893. — Siona (Monatsschrift für Liturgie und Kirchenmusik, herausgegeben von M. HEROLD) 1893, S. 87 f. 124 f.

hatte, also als Ersatz des Kunsthors, als Unterstützung desselben, zur Abwechslung mit demselben. Das deutsche Lied der Gemeinde wurde ohne Orgel gesungen, jedoch höchst wahrscheinlich unter der Führung des Schülerchors. Im 16. und in den ersten Jahrzehnten des 17. Jahrhunderts wurde der Gemeindegesang durch die Pflege des Figuralgesanges, bei dem die Orgel mitwirkte, zurückgedrängt; so weit der Gemeindegesang sein Recht ausübt, ist er entweder von der Orgel unabhängig, oder die Orgel spielt die Melodie vor und tritt hie und da an Stelle des Gemeindegesanges ein und spielt einen Vers allein.¹⁾ Erst allmählich tritt die Orgel als Begleiterin des Gemeindegesanges auf, gegen Ende des 17. und am Anfang des 18. Jahrhunderts. Doch heute noch ist z. B. in Ostfriesland die Übung, die Orgelbegleitung je beim anderen Vers auszusetzen und die Gemeinde allein singen zu lassen.

3. Der Wert der Orgel. Gegenüber den ungezählten Lobeserhebungen, die den Wert der Orgel preisen, möge auf zwei Äusserungen, die dem 17. und dem 19. Jahrhundert entstammen, die Aufmerksamkeit gelenkt werden. THEOPHIL GROSSGEBAUER schreibt 1661²⁾: *Vnd damit das Volck unterdessen in der Versammlung etwas zu sehen und zu hören hätte, hat ihm der Pabst an statt der Psalmen höllzerne, zinnerne, bleyerne Pfeiffen auffhängen, welche ein gross Gethön machen, und als wenn Gott damit gelobet werde, die Leute überreden lassen. Vnd sind solche Orgel-Pfeiffen nichts andres als lebendige Bilder des erstorbenen Christenthumbs, welche zwar hefftig plerren und schreyen, aber weder Hertz, noch Geist, noch Seele haben. Damit hat er das Volck stumm und taub gemacht, dass sie weder Gott loben können noch sein Wort verstanden, sondern durch der Orgel Klang und das prächtige, seltsame Musiciren überteubet, zur Verwunderung gezogen und an den Ohren geküzzelt würden.* CLAUS HARMS urteilt so³⁾: *Wenn jetzt wieder, wie in der Schweiz geschehen, das Volk auszöge, alle Orgeln entzwey zu schlagen, ich weiss nicht, ob ich nicht mitginge . . . Denn ihre Nützlichkeit ist gering, ihre Schädlichkeit ist gross, und kein Mittel, um ihre Schädlichkeit abzuhalten, ist hinlänglich.* Viel besser sei ein guter Kantor oder ein Kirchenchor zur Leitung des Gesanges; die Orgel überhöre alles und mindere die Fertigkeit und die Freude am Gemeindegesang; sie sei ein totes Element, nur Töne produziere sie, erschaffe

1) Ein sehr instruktives Beispiel giebt Siona (1893), S. 88. In der Nordhäuser Ratsverordnung „wegen der Kirchen Conformitaet“ vom 21. November 1665 heisst es: „In der ordinären Amtspredigt wird gesungen: 1. Komm, heil'ger Geist. 2. Orgel. 3. Darauf: O Vater, allmächtiger Gott, mit allen 9 Versen, dazwischen 3 mahl georgelt . . . 6. folget die Epistel. 7. Georgelt. 8. ein Gesang, so auf die Predigt eingerichtet und solcher darauf gesungen; darunter kan was georgelt werden“ u. s. w. Andere schlagende Beispiele S. 124f.

2) THEOPHIL GROSSGEBAUER, Wächterstimme. Auss dem verwüsteten Zion (1661) Cap. 11, S. 225.

3) CL. HARMS, Pastoraltheologie³ 153.

also nur sinnliche Erregung, nicht geistliche Erhebung; nur Anfang und Schluss des Gottesdienstes fülle sie würdig aus.

Niemand wird diese Urteile unterschreiben, aber es ist gut, daraus zu lernen. Zieht man die paradoxe Übertreibung ab und beachtet man die Beispiele von schlechten Orgeln und taktlosen Organisten, so ergibt sich: 1. Dass schlechte Orgeln nicht zu dulden sind; fehlen die Mittel zur Reparatur, so schweige die Orgel. 2. Dass die noch immer beliebten Zwischenspiele zwischen den Zeilen des Liedes und längere Zwischenspiele zwischen den Strophen nicht zu dulden sind. 3. Dass der sentimentalischen Überschätzung der Orgel gewehrt werde. 4. Dass die Orgel ihr Existenzrecht im Gemeindegottesdienst verwirkt, wenn sie etwas Anderes begehrt, als in keuscher Weise dem Gemeindegesang zu dienen.

§ 81. Fortsetzung. 4. Die Mimik.

a) Die Mimik der Gemeinde kommt vor allem beim Gebet im Gottesdienst in Betracht. Traditionell ist in der Kirche eine vierfache Körperhaltung. Nach TERTULLIAN¹⁾ wurde von den Christen am Sonntag und in der ganzen Quinquagesimalzeit stehend gebetet; das Conc. Nicaenum²⁾ erhob die Sitte sogar zum kirchlichen Gesetz. Biblischer Vorgang ist I. Sam 1 26; I. Kön 8 22; Mc 11 25 u. a. St. Es ist die Gebärde freudiger Gotteskindschaft, das *Signum laetitiae* und *futuræ resurrectionis*. — An den Wochentagen wurde knieend gebetet; das 3. Konzil von Tours (813) erhob die Sitte zum Gesetz.³⁾ Biblischer Vorgang I. Kön 8 54; Ps 95 6. Es ist die Gebärde der Demut vor Gott, des inbrünstigen Flehens, insonderheit der Bitte um Sündenvergebung. Es ist übrigens zu bemerken, dass aus rein sanitären Gründen während der Wochentage im Gottesdienst nicht ununterbrochen gekniet wurde; es fand geeignete Abwechselung zwischen Knieen und Stehen statt, nur dass das Knieen überwog.⁴⁾ — Die Gebärde der Niedergeschlagenheit, der tiefsten Traurigkeit, des völligen Überwundenseins vom Gefühl des Elends ist das Niedergestrecktsein (*Humiprostatio* [Hiob 1 20; Mt 26 39;

1) TERTULLIAN, De cor. mil. 3 (p. 237).

2) Conc. Nic. can. 20 (BRUNS 1 20). Näheres oben § 65.

3) 3. Conc. Turon. (813) can. 37: Sciendum est, quod exceptis diebus dominicis et illis sollempnitatibus, quibus et universalis ecclesia ob recordationem dominicae resurrectionis solet stando orare, fixis in terra genibus suppliciter Dei clementiam nobis profuturam nostrorumque criminum indulgentiam deprecandum est. (MANSI 14 89).

4) Z. B. Const. ap. 89 f. Nach Entlassung der Pönitenten hält der Diakonus mit dem Ruf: Ὅσοι πιστοί, κλίνωμεν γόνυ (p. 244 lin. 27 f.) das Diakonische Gebet. Nach Beendigung desselben ruft er ἐγειρώμεθα und es folgt das Gebet des Ἀρχιερέως (p. 246 lin 27 f.)

I. Kor 14²⁵)).¹⁾ In der kirchlichen Praxis ist es die spezifische Gebärde der Exkommunizierten. Mit vorgeneigtem Haupt empfing wenigstens in der orientalischen Kirche die Gemeinde den Segen des Bischofs.²⁾

Während die orientalische und die römische Kirche derartige Mimik in thörichter Weise überschätzen, hat die evangelische Kirche mit Ausnahme der englischen Staatskirche und einiger lutherischen Provinzialkirchen strengerer Observanz die Geringschätzung derartiger Dinge so weit getrieben, dass z. B. das höchst angemessene Knieen beim Bussgebet, das auch in der französisch reformierten Kirche allgemein üblich war, völlig ausser Übung gekommen ist, ja dass meistens das Dekorum so weit verletzt wird, dass die Gemeinde beim Gebet es sich möglichst bequem macht und ruhig sitzen bleibt. In Norddeutschland bei lutherischen und reformierten Gemeinden, sporadisch auch in Süddeutschland, ist vielfach die an Neh 8⁵ sich anlehrende Sitte zu finden, dass die Gemeinde beim Verlesen des Predigttextes sich erhebt. In der alten Kirche bestand das Analogon, dass beim Verlesen des Evangeliums in der Messe sich alle, Kleriker und Laien, erhoben; nur in Alexandria blieb der Bischof sitzen.³⁾ Von den vielen Verbeugungen, welche die alte Kirche unter dem Namen *Μετάνοια μικρά* und *μεγάλη* (Poenitentia parva et magna) kannte, jene mit Beugung des Oberkörpers bis zum rechten Winkel, diese bis zur Berührung des Erdbodens mit der Stirn — PETRUS DAMIANI (1050) führte in seiner Eremitengemeinde von Fonte Avellano bei Gubbio die Regel ein, dass bei jedem Todesfall jeder Eremit 7 Geisselungen von je 1000 Rutenhieben und 700 Bussen vornehmen und 30 Psalter unter fortwährender Geisselung beten sollte⁴⁾ — ist nur die an sich recht schöne Sitte in der lutherischen Kirche geblieben, dass bei dem Namen Jesu (in Anschluss an Phil 2¹⁰) eine Verbeugung gemacht wird.

Von jeher ist eine bestimmte Haltung der Hände, bezw. der Arme, beim Gebet selbstverständlich gewesen. Im ganzen Altertum war das Ausbreiten der Hände üblich, vgl. I. Kön 8⁵⁴; Ps 143⁶; Jes 1¹⁵ u. a. St. Es ist wohl auch zweifellos, dass Jesus und die erste Gemeinde mit ausgebreiteten Händen gebetet haben. Die Orantes auf den Katakommenbildern geben uns eine Anschauung; sie halten ihre Hände etwa

1) Z. B. TERTULLIAN, De oratione 23 (p. 316). — LACTANZ, Carmen de passione Domini v. 50. f. (ed. O. F. FRITZSCHE II, 294).

2) Const ap. 8⁶ (p. 240 lin. 21 f.) heisst es: *κλινάτε καὶ εὐλογεῖσθε . . . κλινόντων δὲ αὐτῶν τὰς κεφαλὰς εὐλογεῖτω αὐτοὺς ὁ χειροτονηθεὶς ἐπίσκοπος εὐλογίαν τοιάνδε πλ.* — Alle diese Gebärden beim Gebet, das Stehen, Knieen, Niedergestrecktsein, vorgeneigtes Haupt haben die Christen von den Römern übernommen. Theoretisch hatten diese Gebärden auch die Griechen. — Vgl. SITTL, Die Gebärden der Griechen und Römer (1890), S. 176 f. 194.

3) SOZOMENUS, Hist. eccl. 7¹⁹ (ed. VALESIIUS p. 734 f.).

4) Vgl. auch ALBRECHT VOGEL, Art. Damianus 3, in RE² 3466 f.

in Schulterhöhe nur wenig vorgestreckt mit den Handflächen dem Beschauer zugewandt. Sollte aber dies der ursprüngliche Gestus auch in vorchristlicher Zeit gewesen sein? Dass es ursprünglich der Gestus der Abwehr von etwas bedrohlich sich Nahendem, oder der Gestus leiblicher Berührung des Angeflehten bei inbrünstiger Bitte, wie die Statuen in den Tempeln angerührt zu werden pflegten, gewesen sei, scheint ausgeschlossen zu sein. Deutlich dagegen tritt uns das ursprüngliche Ausbreiten der Hände an der antiken Statue des betenden Knaben im Berliner Museum entgegen; es ist die Gebärde des Beters, der bereit ist, die erbetenen Gaben von oben her in Empfang zu nehmen. Freilich ist der betende Knabe ohne Unterarme aufgefunden, und die Archäologen sagen, die Unterarme seien falsch ergänzt. Aber sollte nicht dennoch dieser Gestus das Ursprüngliche, die Stellung der Arme und Hände bei den Orantes nur die durch Gewöhnung und Bequemlichkeit korrumpierte Form sein? Das ist um so mehr wahrscheinlich, als die Gebärde des inbrünstigen Flehens, die im Alten Testament, so oft dort vom Ausbreiten der Hände geredet ist, vorauszusetzen ist,¹⁾ wohl bei dem betenden Knaben in seiner jetzigen Gestalt, in keiner Weise dagegen bei der Orantes sich geltend macht. Die Haltung dieser trägt das Gepräge der Nachlässigkeit deutlich an sich; nachträglich freilich ist sie im christlichen Sinne gedeutet, und TERTULLIAN ist es, der uns diese Deutung nach allen Seiten hin darbietet; dass die Handflächen dem Beschauer zugewendet werden, hat den Sinn, dass die Christen heilige Hände (I. Tim 2 s), reine, unschuldige Hände vor Gott bringen;²⁾ dass die Hände nur mässig erhoben sind, bedeutet Bescheidenheit und Demut;³⁾ dass die Hände ausgebreitet sind, soll anzeigen, dass die betenden Christen sich zum gekreuzigten Christus bekennen.⁴⁾

Das gegenwärtig in der ganzen Christenheit gebräuchliche Händefalten beim Gebet ist dunkelen Ursprunges, und die Bemühungen, Licht in das Dunkel zu bringen, dürften bis daher von durchschlagendem Erfolg nicht belohnt sein. E. L. Th. HENKE, O. ZÖCKLER u. a. wollen in einem Briefe des Papstes NICOLAUS I. an die Bulgaren das Händefalten

1) Vgl. V. THALHOFER, Handbuch der katholischen Liturgik 1 (1883). S. 608 f. weist auf I. Kor 8 22, auf VERGILS Wort: *tendit ad sidera palmas*, auf die *Elevatio manuum* in der römischen Messe hin.

2) TERTULLIAN, Apolog. 30: *Illuc (sc. ad coelum) suspicientes Christiani manibus expansis, quia innocuis . . . precantes sumus semper pro omnibus imperatoribus* (p. 120).

3) TERTULLIAN, De oratione 17: *Atqui cum modestia et humilitate adorantes magis commendamus deo preces nostras, ne ipsis quidem manibus sublimius elatis, sed temperate ac probe elatis, ne vultu quidem in audaciam erecto* (p. 312).

4) TERTULLIAN, De oratione 14: *Nos vero non attollimus tantum, sed etiam expandimus, et de Dominica passione modulati et orantes confitemur Christo* (p. 310), vgl. *Adversus Marcionem* III, 18 (p. 666).

unter der Bezeichnung *Ligatio manuum* erwähnt finden, nach HENKE als symbolischen Ausdruck der Ergebung und Demut, nach ZÖCKLER als eine Nachbildung des Kreuzes Christi.¹⁾ In dem Briefe des Papstes ist von dem Kreuze Christi auch nicht in entferntester Andeutung die Rede, und dass der Ausdruck *ligari manus* nicht vom Falten der Hände, sondern von dem Kreuzen der Arme auf der Brust, wie die Griechen es übten, zu verstehen ist, ergibt sich unzweifelhaft aus dem Zusammenhang.²⁾ Die allgemein angenommene Ansicht über den Ursprung des Gestus schliesst sich an die Darlegungen VIERORDTS an, der 1853 in St. Kr. S. 89—93 mit Hinweisung auf ein ausführliches Schulprogramm einen Aufsatz über Das Händefalten im Gebet veröffentlicht hat. VIERORDT behauptet, durch die Germanen sei die Sitte nach Europa gekommen. Er beruft sich auf die Abbildung des gefangenen Germanen auf der Siegessäule THEODOSIUS DES GROSSEN (391 p. Chr.) und auf Abbildungen betender Inder, die der vorchristlichen Zeit angehören. In ED. RIEHMS Handwörterbuch des biblischen Altertums 1 (1884), S. 472 finden wir den betenden Inder vom Tempel zu Madura, S. 474 den gefangenen Goten. Allein beide Abbildungen zeigen nicht ein Falten der Hände, sondern ein Zusammenlegen der Handflächen, denselben Gestus, dessen noch heute die Juden beim Gebet sich bedienen, der auch im christlichen Altertum in dem Ausdruck bei HERMAE Pastor sich findet: *ἡ μὲν πρώτη αὐτῶν, ἡ κρατοῦσα τὰς χεῖρας, Πίστις καλεῖται.*³⁾ Das einzige Beispiel des Händefaltens in den ersten Jahrhunderten scheint die Darstellung auf einem christlichen Sarkophag in Syrakus, vielleicht aus dem 5. Jahrhundert, zu sein: eine mit verschlungenen Fingern vor MARIA hockende Frau;⁴⁾ allein über den Ursprung des

1) E. L. TH. HENKE, Nachgelassene Vorlesungen über Liturgik und Homiletik (1876), S. 188. — O. ZÖCKLER, Das Kreuz Christi (1875), S. 178.

2) Es handelt sich um das 54. Responsum der NICOLAI Papae I Responsa ad consulta Bulgarorum vom Jahre 866 (HARDUIN V, 371. 372): *Dicitis quod Graeci fatentur, quod in ecclesia qui non constrictis ad pectus manibus steterit, maximum habeat peccatum.* Das weist NICOLAUS zurück, empfiehlt aber beim Gebet eine Gebärde der Humilitas anzuwenden, welche es auch sei. Denn wenn man schon vor einem sterblichen Fürsten *cum omni reverentia et timore* stat, wie vielmehr vor Gott. *Et quia*, fährt er fort, *quorundam in evangelio reproborum ligari manus et pedes praecipiuntur, quid aliud isti (scit. Graeci!) agunt, qui manus suas coram Deo ligant, nisi Deo quodammodo dicunt: Domine ne manus meas ligari praecipias, ut mittar in tenebras exteriores, quoniam iam ego eas ligavi, et ecce ad flagellas paratus sum.*

3) HERMAE Pastor, Vis. III, S 2 (Patr. ap. III, 46). Nach der Deutung von TH. ZAHN, der die Herausgeber des HERMAS beistimmen: „*κρατεῖν* ist intrins. gebraucht und *τὰς χεῖρας* Accus. der Beziehung“ = „*cui robustae manus sunt*“, würde die Stelle in unsern Zusammenhang nicht passen.

4) Bei LIELL, Die Darstellungen der allerseligsten Jungfrau und Gottesgebärerin S. 344f., von SITTL a. a. O. S. 176 angeführt.

Gestus werden wir dadurch nicht belehrt, und zweifelhaft bleibt, ob die hockende Frau als Beterin aufgefasst werden kann. Eigentümlich ist jedenfalls, dass nach VIERORDT erst von der zweiten Hälfte des Mittelalters an Bildnisse christlicher Beter mit gefalteten Händen begegnen, dass ferner niemals das Händefalten von der Kirche geboten, sehr selten von den kirchlichen Schriftstellern erwähnt, also wie es scheint nur stillschweigend geduldet wurde, — um so auffallender, als die römische Kirche von jeher keineswegs gleichgültig gegen die Cärimonien des Volkes war. Weist das nicht auf einen Ursprung der Cärimonie hin, den die Kirche durch ausdrückliches Gebot oder auch durch Empfehlung der Cärimonie nicht sanktionieren konnte? Geduldet konnte die Cärimonie werden, weil im Volke selbst der Ursprung bald vergessen war. Wir werden auf jenen von PLINIUS¹⁾ erwähnten alten Volksgebrauch geführt, *Digitis pectinatim inter se inplexis sacris votivae interesse*; dieser Gestus war bei den Römern streng verboten, weil er die Sacra und Vota unwirksam machte. Die Christen sehen aber alle heidnischen Sacra und Vota als Dämonendienst an; wenn nun das Falten der Hände die Macht der Dämonen brach, warum sollte nicht zu demselben Zweck das Falten der Hände beim Gebet angewendet werden, da die Christen überall von den Nachstellungen der Dämonen sich umgeben wähnten? Nur als Frage geben wir die Erklärung; aber wir meinen, sie bringe Licht in alle Schwierigkeiten, die den Ursprung und die Übung des Händefaltens in dem ersten Jahrtausend der christlichen Kirche bedrücken. Längst ist der Ursprung dem christlichen Bewusstsein entschwunden; das religiöse Gefühl, das gegen solchen Ursprung sich sträubt, hat den Gebrauch geheiligt. *Das Händefalten ist eine feine äusserliche Zucht und sieht so aus, als wenn sich einer auf Gnade und Ungnade ergibt und 's Gewehr streckt* u. s. w., sagt M. CLAUDIUS,²⁾ und wir sagen es mit ihm. — Die römische Kirche legte auf den Gestus des Händefaltens nachträglich ein grosses Gewicht; THALHOFER³⁾ meint, die frömmern römischen Christen erhoben die gefalteten Hände vor die Brust, wie es für die liturgischen Gebete vorgeschrieben sei: *iunctis manibus ante pectus, extensis et iunctis pariter digitis, et pollice dextro super sinistrum posito in modum crucis*, das Erheben der Hände vor der Brust

1) PLINIUS, Hist. nat. 286 (17) (ed. DETLEFSEN 1871): *Adsidere gravidis, vel cum remedium alicui adhibeatur, digitis pectinatim inter se inplexis veneficium est, idque conpertum tradunt Alcmena Herculem pariente, peius, si circa unum ambone genua, item poplites alternis genibus inponi, ideo haec in omnibus ducum potestatumve fieri vetuere maiores velut omnem actum inpedientia, vetuere vero et sacris votivae simili modo interesse* (vgl. SITTLL a. a. O. 126. — TH. TREDE a. a. O. 2 257).

2) ASMUS omnia sua secum portans, oder Sämmtliche Werke des Wandsbecker Bothen. Dritter Theil 1777, S. 69.

3) V. THALHOFER a. a. O. 1 610.

sei Zeichen der inneren Herzenserhebung, das Falten Gestus der Dringlichkeit. Gleichwohl meint er, das Händefalten sei für das Volk im öffentlichen Gottesdienst sicherlich zunächst im Interesse besserer Ordnung, grösserer Bequemlichkeit und bedeutenden Raumersparnisses in den Kirchen allmählich in Aufnahme gekommen. —

Dem Kreuzeszeichen (*Crux usualis* im Gegensatz zu *Crux exemplata*) begegnen wir bereits bei TERTULLIAN;¹⁾ es wird auf apostolische Tradition zurückgeführt. Dass das Kreuzeszeichen bei der Taufe als *Signum Christi*, als Zeichen der Besitznahme für Christus, insonderheit zur Vertreibung der Macht der Dämonen,²⁾ angewendet wurde, ist bekannt; beim Heil. Abendmahl tritt es zuerst in den Const. ap. auf;³⁾ der Ἀρχιερεύς bekreuzt seine Stirn. Das Kreuzeszeichen blieb als *prima signatio* (primsigne) der zur Taufe Sichmeldenden bis ins 12. Jahrhundert in Gebrauch. Während TERTULLIAN die Christen sich nur die Stirn bekreuzen lässt, rät PRUDENTIUS⁴⁾ Brust und Stirn zu bekreuzen, die sterbende MAKRIKA bekreuzte sich Augen, Mund und Herz,⁵⁾ und diese drei Körperteile (jedoch statt der Augen die Stirn) sind bis heute in der orientalischen und in der römischen Kirche die Träger des Kreuzeszeichens. So lange es ein blosses Erinnerungszeichen an den gekreuzigten Erlöser war, konnte es heilsam wirken; allein bereits bei TERTULLIAN und LACTANZ, vor allem bei PRUDENTIUS, wird dem Kreuzeszeichen an sich eine zauberische Kraft zugeschrieben. Ferner ist von Anfang an das Kreuzeszeichen mit dem Dämonenglauben auf das innigste verwachsen; die Dämonen vertreiben heisst Christo Bahn machen; bei den Exorcisationen spielt es daher eine grosse Rolle.

Bei der Selbstbekreuzung wird angewendet entweder das deutsche Kreuz mit der Formel: *Im Namen des Vaters und des Sohnes und des Heil. Geistes* und mit Bekreuzung der Stirn, des Mundes und der Brust mit dem Daumen der rechten Hand, während die linke Hand auf dem Herzen ruht; oder das lateinische Kreuz mit der Formel:

1) TERTULLIAN, z. B. De cor. mil. 3 (p. 227): Ad omnem progressum atque promotum, ad omnem aditum et exitum, ad vestitum et calciatum, ad lavaera, ad mensas, ad lumina, ad cubilia, ad sedilia, quacumque nos conversatio exercet, frontem signaculo terimus.

2) Z. B. LACTANZ, Instit. div. 4 27 (ed. O. FRID. FRITZSCHE 1 [1842], p. 220f.).

3) Const. ap. 8 12 (p. 248 lin 26 f.).

4) AURELIUS PRUDENTIUS, Cathemerinon Hymn. 6 (In quadragesima hymnus), v. 129—136:

· Fac cum vocante somno Castum petis cubile,
Frontem locumque cordis Crucis figura signat.
Crux pellit omne crimen, Fugiant crucem tenebrae,
Tali dicata signo Mens fluctuare nescit (MIGNE, P. L. 59 889).

5. GREGOR NYSS., Περί τοῦ βίου τῆς μακαρίας Μακρίνας (ed. MORELL 2195 A).

In nomine Patris et Filii et Spiritus Sancti, oder *Adiutorium nostrum in nomine Domini* oder dgl. und mit Berührung der Stirn, der Brust, der linken und rechten Schulter mit der flachen rechten Hand. Die orientalische Kirche schlägt das griechische Kreuz (*Poklon*) mit der Formel: *Heiliger Gott, Heiliger Starker, Heiliger Unsterblicher* (*Trishagion*), *erbarme dich unser*, und zwar so, dass die drei Schwurfinger der rechten Hand die Stirn und die Brust berühren, dann quer über die Brust von der rechten zur linken Schulter fahren, von da nach der Mitte der Brust zurückkehren und bis auf den Bauch einen kräftigen Strich machen. Seit den monotheletischen Streitigkeiten im 7. Jahrhundert brauchten die othodoxen Eiferer nur Daumen und Zeigefinger, zur Bezeugung, dass in Christo zwei Willen seien, andere entschieden sich für Zeigefinger und Mittelfinger. In der orientalischen Kirche wird dem Zeichen des Kreuzes dieselbe Kraft zugeschrieben, wie dem Namen Jesu Christi des Gekreuzigten, wenn er gläubig mit der Bewegung der Lippen ausgesprochen wird: nämlich den Teufel zu vertreiben; beim Namen Jesu ist neben der Bewegung der Lippen der Glaube nötig, beim Poklon genügt die Fingerbewegung. LUTHER hat als häusliche Sitte das Kreuzschlagen beibehalten: *Des Morgens, so du aus dem Bette fährst, sollt du dich segenen mit dem Heiligen Kreuz und sagen: Das walt Gott Vater, Sohn und Heiliger Geist! Amen.*¹⁾ Die reformierte Kirche kennt das Kreuzschlagen nicht.

b) Die Mimik der Liturgen beschränkt sich in der evangelischen Kirche auf das Sichabwenden von der Gemeinde in Hinwendung zum Altar und auf das Kreuzeszeichen, beides nur in lutherischen Gemeinden strengerer Observanz. Es ist bereits oben dargelegt, dass das Sichhinwenden zum Altar beim Gebet seinen Grund hat in der Orientierung des Kirchengebäudes, d. h. in der Sitte, den Eingang nach Westen, den Altar nach Osten zu verlegen; durch die Lehre von der Gegenwart des Herrn im Sakramente des Altars hat die Sitte tiefere Begründung erfahren (vergl. § 54). Dass LUTHER von dieser Sitte nichts hält, ist bekannt. *In der rechten Messe unter eitel Christen musste der Altar nicht so bleiben, und der Priester sich immer zum Volke kehren, wie ohne Zweifel Christus im Abendmahl gethan hat. Nun, das erharre seiner Zeit.*²⁾ Bis dahin ist's noch nicht erharret, und die spezifisch römische Tradition wird festgehalten, nicht weil eine Gemeinde von *eitel Christen* noch immer fehlt, sondern weil die Tradition so mächtig ist, dass das einfache Dekorurn dadurch verletzt wird; dass der Liturg der Gemeinde den Rücken zukehrt und von ihr hinweg seine Stimme erschallen lässt, die sie doch hören soll, fällt dagegen nicht ins Gewicht. Gleichwohl sucht man durch das Dekorurn die liturgische Tradition zu rechtfertigen: es

1) LUTHER, Kl. Kat. Anhang 1 (MÜLLER 366).

2) LUTHER, Deutsche Messe (22 237).

entstehe sonst der Schein, als werde die Gemeinde angebetet. Allein bei Taufen, Trauungen u. s. w. entsteht doch dieser Schein nicht, und niemand unterlässt das Tischgebet in der Sorge, man könne ihn für einen Schlüsselanbieter halten. Auch mit der Orientierung der Kirche sucht man dies Festhalten der Tradition zu rechtfertigen. Als ob die *Στοιχεῖα τοῦ κόσμου*, beim Gebet nach Osten zu blicken, die doch weder beim Kanzelgebet noch bei sonstigen liturgischen Handlungen, vor allem nicht im häuslichen Leben des evangelischen Christen richtgebend sind, im Gemeindegottesdienst unentbehrlich wären.

Das Kreuzeszeichen wird in der lutherischen Kirche bei der Taufe angewendet, seit der Mitte des 17. Jahrhunderts nach Vorgang von THOMAS MÜNTZER auch bei der s. g. Konsekration der Elemente des Heil. Mahles und beim Aaronitischen Segen. Die ursprüngliche Bedeutung der Teufelaustreibung ist zurückgetreten, die positive der Besitznahme für Christus ist geblieben. Auch in der Liturgie kennt die reformierte Kirche das Kreuzschlagen nicht.

Zweiter Abschnitt.

Besonderer Teil.

§ 82. Litterarische Hilfsmittel.

Aus der überaus reichen Litteratur, den Sammelwerken und den zusammenfassenden Darstellungen, den Monographien und Spezialuntersuchungen, wie sie am vollständigsten in HAGENBACH-REISCHLE (1889) sich verzeichnet finden (vgl. auch TH. HARNACK I, 405 ff.; H. A. KÖSTLIN, *Gesch. des chr. Gottesdienstes* 1887), seien folgende Werke näher beschrieben:

1. FRANZ ANT. ZACCARIA, *Bibliotheca ritualis, concinnatum opus*. 1776. 78. 81. 3 Bde. in 4., LXXXVIII und 364 und 468 S. und 16 und CCCLIV S. Es ist eine Bibliographie der gesamten Liturgik bis auf die Zeit der Ausgabe des Buchs, von ganz unschätzbarem Wert für jeden Liturgiker, um eine Litteraturkenntnis zu gewinnen und sich für jeden Einzelfall zu orientieren. Für das 19. Jahrhundert wird der Liturgiker natürlich einer Ergänzung bedürfen. Der 1. Bd. enthält das 1. Buch: *De libris ad sacros utriusque ecclesiae orientalis et occidentalis ritus pertinentibus*. Im 1. Kap. werden die Verzeichnisse der Liturgieen, Missalien, Agenden beschrieben, die CHR. MATTH. PFAFF 1718, J. A. SCHMID 1703, LEO ALLATIUS 1646, J. A.

FABRICIUS 1722 u. s. w. geliefert haben. Das 2. und 3. Kap. führt auf und beschreibt die Sammlungen der Liturgieen, wie sie JOS. ALOYS. ASSEMANI in seinem Codex lit. eccl. univ. 1749 f., P. DE AZEVEDO in seinem Thesaurus lit. 1749, TH. BRETT in seiner Collectio praecipuarum Liturgiarum ecclesiae Christ. in celebratione sacrae Eucharistiae usitarum 1722 verzeichnen (Lit. Clementina in Const. ap. VIII, 5—14; Lit. S. Jacobi sive Hierosolymitana; Lit. S. Marci sive Alexandrina; Lit. S. Johs. Chrysostomi sive Constantinopolitana; Lit. S. Basilii (Lit. eccl. Aethiopicae; Lit. Nestorii; Lit. Severi; Fragmenta Missalis Gothici; Fr. Miss. Gallic.; Fr. Miss. Mozarabum; Miss. Romanum (1647); Common Prayer Book; JUSTIN M. narratio de ratione celebrandae Euch. ex illius Apol. I; CYRILLI HIROS. Catech. mystag. V; ein Teil ist aus RENAUDOT, ein anderer aus MABILLON entnommen). In einem folgenden Abschnitt werden die Einzelausgaben der genannten orientalischen Liturgieen aufgezählt und die Urteile der Gelehrten über die einzelnen notiert; sodann die Libri liturgiarum orientalium und ihre Litteratur (der Moscoviten, Melchiten, Jakobiten, Nestorianer, Äthiopen, Armenier, Maroniten), Latinorum liturgiarum libri, dann die Liturgieen der Häretiker, voran „nefarius haeresiarcha“ MART. LUTHER, ZWINGLI, CALVIN, BUTZER (die Häretiker sind überaus lückenhaft behandelt). Mit den Libri ad horas Canonicas recitandas adhibentes, Libri rituales, Pontificales, Caeremoniales und einem Appendix, welcher tria antiqua nondum edita Capitularia (von Lucca, Florenz, Modena) enthält, schliesst der 1. Band. Der 2. Band handelt De librorum ritualium explanatoribus und führt im 1. Kap. die Schriftsteller auf, welche alte liturgische Schriftstücke gesammelt und herausgegeben haben; in den folgenden Kapiteln giebt er höchst wertvolle Indices, nämlich 1. Index scriptorum ecclesiasticorum qui a primo ad XII aerae Christianae Saeculum de sacris utriusque Ecclesiae orientalis et occidentalis ritibus aliquid commentati sunt, — zuerst chronologisch, dann alphabetisch geordnet; 2. Index scriptorum qui post saec. XII ad nostra tempora suis lucubrationibus de rituali re optime meriti sunt ad alphabeti litteras digestus. Der 3. Bd. oder des 2. Bd. 2. Teil ist ein Supplementband, von JOH. MALDONAT herausgegeben. Er enthält drei Disputationen über Cärimonieen, die Messe und die Kommunion in der Messe. Ein Appendix bietet vom Herausgeber zwei Disputationen: De auctore Antiphonarii et sacramentarii Gregoriani, fueritne is Gregorius I an II, und De libro diurno Romanorum pontificum. Addenda und Emendanda beschliessen das Werk.

2. LUD. ANT. MURATORI, Liturgia Romana vetus, tria sacramentaria complectens, Leonianum scilicet, Gelasianum et antiquum Gregorianum . . . denique accedunt Missale Gothicum, Miss. Francorum, duo Gallicana et duo omnium vetustissimi Romanae ecclesiae rituales libri. 2 Tomi in fol. Venetiis 1748. Der Zweck ist: *ad confirmandam prae ceteris catholicae ecclesiae de*

Eucharistia doctrinam. Das Sacramentarium Leonianum (nach Papst LEO I. 440—461 genannt) enthält ausschliesslich Messgebete von April bis In Natali Innocentium. Höchst bedeutend ist das Sacramentarium Gelasianum (nach Papst GELASIUS I. 492—496 genannt), das zuerst 1680 von THOMASI herausgegeben und von MURATORI abgedruckt ist. Über die Integrität, selbst über die Echtheit gehen allerdings die Meinungen der Theologen sehr aus einander. Eigentümlich werden bei der Beschreibung des Taufritus die Kinder- und die Proselytentaufe als ununterschieden identifiziert. Hier finden wir zuerst, dass der Akolyth das Kind auf seinem linken Arm, die rechte Hand über des Kindes Haupt, dem Priester darreicht. Bedeutsam fragt der Priester: *Qua lingua confitentur Dominum nostrum Jesum Christum?* Der Akolyth antwortet: *Graece.* Iterum dicit Presbyter: *Annuncia fidem ipsorum qualiter credunt.* Et dicit Acolythus *Symbolum graece decantando tenens manum super caput infantis, in his verbis: „Pisteuo. hisena. theon. pathera. pantocratoran. pyelin. uranu. Kaegis. oraton. Kaepanton. Kaeguraton. Kaehissena. Kyrion. Ihm. Xpm. toniou. tutheu. tonmonogenin. tonectupatros. genitenta. propanton. tonconon. fosecfotos u. s. w.* Darauf spricht der Priester: *fili charissimi, audistis Symbolum Graece, audite et latine;* es folgt die Rezitation in lateinischer Sprache. Es ist das zum Taufbekenntnis veränderte Symb. Nicaenum, also das Taufsymbol des CYRILL von Jerusalem, fälschlich das Nic.-Constantinopolitanum genannt. Es wird der von dem Gebrauch des altrömischen Symbols getragenen Sitte gemäss griechisch rezitiert; aber augenscheinlich ist man der griechischen Sprache bereits völlig unkundig geworden. Dass man in Rom bis ins 10. Jahrhundert hinein bei der Traditio Symboli sich einzig und allein des Nic.-Const. in griechischer Sprache bediente, ist von C. P. CASPARI nachgewiesen.¹⁾ Wertvoll ist ferner die Erklärung von dem Gebet des Herrn, die den Katechumenen vor der Taufe gegeben wird; sie erinnert an CYPRIAN. Nur der Anfang sei angeführt: *Pater noster qui es in caelis. Haec libertatis vox est et plena fiducia. Sanctificetur nomen tuum. Id est non quod Deus nostris sanctificationibus, qui semper est Sanehus; sed petimus, ut nomen eius sanctificetur in nobis . . . Fiat Voluntas tua sicut in Caelo et in terra. Id est: in eo fuit Voluntas tua, ut quod tu vis in caelo, hoc nos in terra positi irreprehensibiliter faciamus.* — Das Sacramentarium Gregorianum, aus einem dem 8. Jahrhundert angehörenden Codex der Vatikanischen Bibliothek mitgeteilt, enthält die römischen Messgebete in der Gestalt, wie sie von GREGOR I. vorgeschrieben sind. Ausser dem Sacramentarium Gregorianum enthält der 2. Band das Missale Gothicum, Francorum, Gallicanum vetus und zwei

1) C. P. CASPARI, Ungedruckte, unbeachtete und wenig beachtete Quellen zur Geschichte des Taufsymbols III (1875), 201 f. 226; II (1869), 114 f.

alte Ritualbücher der römischen Kirche, je eine Missa pontificalis darbietend.

3. EUSEB. RENAUDOT: *Liturgiarum orientalium Collectio*. 2 Tomi in 4. Parisiis 1716. Editio secunda correctior Frankfurt 1847. Der 1. Band enthält *Liturgiae Coptitarum* tres, nämlich die aus dem Koptischen ins Lateinische übersetzten und mit einem gräco-arabischen Codex aus der Pariser Bibliothek zusammen herausgegebenen Liturgieen S. BASILII, GREGORII THEOLOGI und CYRILLI ALEXANDRINI. Die unter dem Namen CYRILLI stehende koptische Liturgie ist dieselbe mit der pseudonymen griechischen MARCUS-Liturgie, die sich dadurch auszeichnet, dass sie die Gemeinde häufig handelnd, d. h. respondierend, auftreten lässt. In der Liturgia S. BASILII Alexandrina und CYRILLI ALEX. haben wir die Liturgieen der ägyptischen Kirche, während die Liturgia S. JACOBI (s. unten) der jerusalemischen Liturgie zu grunde liegt. Der 2. Band giebt uns: *Jacobitarum Syrorum liturgiae*, *Liturgiae Nestorianorum* tres, nämlich: *Ordo communis liturgiae secundum ritum Syrorum Jacobitarum*; *Liturgia S. JACOBI apostoli fratris Domini*; *In commune officium Liturgiarum syriacarum ritus Jacobiticus*; *Liturgia minor S. JACOBI, fratris Domini*; S. XYSTI Papae Rom.; 2 *liturgiae S. PETRI Principis apostolorum*; S. JOANNIS Evangelistae; *duodecim apostolorum*; S. CLEMENTIS ROM.; DIONYSII Athenarum episcopi; S. IGNATHI; CYRILLI; DIOSCORI; PHILOXENI; SEVERI; JACOBI BARADATI; MATTHAEI PASTORIS. Alle diese Liturgieen sind von wertvollen Kommentaren und Observationen begleitet. — JOANNES M. NEALE hat 1849 eine wertvolle *Tetralogia Liturgica* herausgegeben, welche uns synoptisch die Liturgieen des CHRYSOSTOMUS, S. JACOBUS, S. MARCUS und den *Ordo Mozarabicus* darbietet.

4. Von hervorragender Bedeutung sind die Werke der drei Gelehrten, welche den Namen ASSEMANI (nicht Assemani, nicht Assemann) tragen; sie gehören einer maronitischen Familie an und sind vom Libanon gebürtig.

a) JOSEPH SIMON ASSEMANI, Domherr von St. Peter in Rom und Kustos der Vatikanischen Bibliothek, sammelte im Auftrage von CLEMENS XI. in den Jahren 1715—1717 in Kairo, in den Klöstern der nitrischen Wüste und in Aleppo 150 Handschriften orientalischer Liturgieen; 1736 brachte er aufs neue zahlreiche Handschriften nebst Münzen und Medaillen nach Rom. Sein Hauptwerk ist ausser der unvollendeten Ausgabe des EPHRÄM SYRUS die ebenfalls unvollendete *Bibliotheca orientalis Clementino-Vaticana* T. I—III (Rom 1719—1728). Der erste Band handelt von den orthodoxen, der zweite von den monophysitischen syrischen Schriftstellern, die erste Abteilung des dritten Bandes von den nestorianischen syrischen Schriftstellern, die zweite von den syrischen Nestorianern.

b) JOSEPH ALOYSIUS ASSEMANI, Bruder des Jos. SIMON A., Prof. der orientalischen Sprachen in Rom, gab aus den Sammlungen seines Bruders den *Codex liturgiarum Eccl. universae in XV libros distributus* heraus, der jedoch unvollendet geblieben ist; er umfasst 13 Bde. in 4 und ist Rom 1749—1766 erschienen.

c) STEPHAN EVODIUS ASSEMANI, Vetter der beiden vorgenannten, Tit.-Erzbischof von Apamea in Syrien, hat eine gute Beschreibung von orientalischen Handschriften, sowie *Acta SS. Martyrum orientalium* herausgegeben. — Für das liturgische Studium am wichtigsten ist der *Cod. lit.* des Jos. ALOYS. ASSEMANI.

5. F. E. BRIGHTMAN, M. A., Pusey librarian, *Liturgies eastern and western. On the basis of the former work by C. E. HAMMOND. Vol. I Eastern liturgies.* Oxford, at the Clarendon Press 1896 CIV und 603 S. Das Werk enthält 1. Die Liturgieen des syrischen Ritus, nämlich a) *Const. ap.* 8⁵ (DE LAGARDE 239 lin 8) bis 8¹⁴ fin. (DE LAGARDE 261 lin 27). — b) *Const. ap.* 2⁵⁷ (DE LAGARDE 84 lin. 15) bis fin. (DE LAGARDE 88 lin. 5). c) Die Liturgia S. JACOBI. d) Die Liturgie der syrischen Jakobiten (englisch). 2. Die Liturgieen des ägyptischen Ritus, nämlich a) die Liturgie S. MARCI, b) die Liturgie der koptischen Jakobiten (englisch), c) die Anaphora der äthiopischen Kirche (englisch), d) die Liturgie der abessinischen Jakobiten (englisch). 3. Die Liturgie des persischen Ritus, nämlich die der Nestorianer mit der Anaphora S. S. ADDAI ET MARIS (englisch). 4. Die Liturgieen des byzantinischen Ritus, nämlich a) die Liturgieen des BASILIUS und des CHRYSOSTOMUS aus dem 9. Jahrhundert (synoptisch), b) die Liturgia Praesantificationum, c) die Liturgie des CHRYSOSTOMUS in der heutigen griechisch-orthodoxen Kirche, d) die Gebete der Liturgie des BASILIUS nach heutigem Text, e) die Liturgie der Armenier (englisch). 5. Folgen 17 Appendices höchst wertvoller Art, z. B. die Liturgie von Antiochia nach den Schriften des CHRYSOSTOMUS, die syrische Liturgie vom 5. bis 8. Jahrhundert, die byzantinische Liturgie vor und in dem 7. Jahrhundert u. s. w. Das Werk schmückt eine Einleitung (104 S.), es wird beschlossen mit einem Index sämtlicher Bibelstellen, die in den Liturgieen vorkommen und anklingen, und mit einem Glossar der *Termini technici* in den Liturgieen.

6. EDM. MARTÈNE: *De antiquis Ecclesiae ritibus.* 3 Tomi in 4. Rotomagi 1700. — Die beiden ersten Bände enthalten das 1. Buch, nämlich die Geschichte sämtlicher Riten der sieben Sakramente. Der 3. Band enthält das 2. und 3. Buch. Das 2. Buch enthält die Riten der Benediktionshandlungen, nämlich bei der Weihe der Äbte und Äbtissen, der Mönche, der Eremiten, der regulären und der weltlichen Kanoniker, der Nonnen, Witwen, Diakonissen, der Novizen; bei der Weihe der Kaiser, Könige, Fürsten und Herzöge, der Kriegsobersten, der neu erbauten und der ehemals heidnischen, jüdischen und häretischen und

entweihten Kirchengebäude, des Altars, des Tragaltars, des zerstörten Altars, des Ciboriums, des Friedhofs, der hl. Symbole, des Turms und verschiedener anderer Dinge. Das 3. Buch führt uns in die Eröffnung der Konzilien, zeigt uns die Handlungen bei Absetzung, Degradation und Restitution der Kleriker, Exkommunikation und Rekonziliation, Krankenbesuch, Begräbnis u. s. w.

7. Mit dem römischen MARTÈNE ist nahe verwandt das Werk des evangelischen JOS. BINGHAM, welches GRISCHOVIUS unter dem Titel *Origenes sive antiquitates ecclesiasticae* in 10 Bänden in 4 ins Lateinische 1724—29 übersetzt hat. Nur der Inhalt der Bücher, nicht der einzelnen Kapitel, sei notiert. Das 1. Buch handelt: *De Christianis generatim, de diversis eorum nominibus, distinctionibus et gradibus Catechumenorum, Laicorum et Clericorum*. Das 2. Buch: *De diversis Clericorum ordinibus in primitiva ecclesia*. Das 3. Buch: *De inferioribus clericorum ordinibus in ecclesia primitiva*. Das 4. Buch: *De electione et ordinatione clericorum et praecipue Ordinandorum qualitatibus*. Das 5. Buch: *De privilegiis, immunitatibus et redditibus clericorum in ecclesia primitiva*. Das 6. Buch: *De diversis legibus ac regulis, quae ad munera, vitam et conversationem veterum clericorum attinent*. Das 7. Buch: *De ascetis in ecclesia primitiva*. Das 8. Buch: *De antiquis ecclesiis, et diversis earum partibus, vasis, consecrationibus, immunitatibus et id genus aliis*. Das 9. Buch enthält: *Geographica antiquae ecclesiae descriptio; ubi de divisione illius in provincias, dioeceses et parochias et de prima huius divisionis origine agitur*. Das 10. Buch handelt: *De institutione Catechumenorum et de primo symboli ecclesiastici usu*. Das 11. Buch: *De ritibus et consuetudinibus in administratione baptismi in ecclesia antiqua observata*. Das 12. Buch: *De confirmatione aliisque caerimoniis baptismum consequutis, antequam homines eucharistiae participes redderentur*. Das 13. Buch hat den Titel: *Exhibens de divino cultu veteris ecclesiae observationes quasdam generales*. Das 14. Buch handelt: *De illa divini cultus parte, quam veteres sub generaliore nomine missae catechumenorum comprehenderunt*. Das 15. Buch: *De missa fidelium*. Das 16. Buch: *De unitate et disciplina veteris ecclesiae*. Das 17. Buch: *De disciplinae exercitio inter veteres ecclesiae clericos*. Das 18. Buch: *De diversis poenitentium ordinibus et de ratione agendi publicam poenitentiam in ecclesia*. Das 19. Buch: *De absolutione sive ratione restituendi poenitentes in ecclesiae communionem*. Das 20. Buch: *De feriis sive diebus festis, in ecclesia primitiva observatis*. Das 21. Buch: *De ieiuniis veteris ecclesiae*. Das 22. Buch: *De ritibus nuptialibus in antiqua ecclesia observatis*. Das 23. Buch: *De ritibus funebribus sive de consuetudine et ratione sepeliendi mortuos in ecclesia antiqua*. Die ausführlichsten Indices, Ind. rerum, auctorum, conciliorum beschliessen das reichhaltige und zuverlässige Werk.

8. Endlich das am leichtesten zugängliche Werk von H. A. DANIEL, *Codex liturgicus ecclesiae universae in epitome redactus* 1847—53, 4 Bände in 8. Der 1. Band enthält den Cod. lit. eccl. romano-catholicae und zwar in Pars I De Missa ac sacramento eucharistiae: 1) Ordo Missae Romanae Gregorianus cum Gelasiano comparatus; 2) Ordo Missae Gregorianus Ambrosiano, Gallicano, Mozarabico *παράλληλος*; 3) De processione in festo Corporis Christi. Die Pars II De reliquis sacramentis, die Pars III De diversis benedictionibus ac caerimoniis. Der 2. Band ist der Cod. lit. eccl. Lutheranae und enthält Ordines Officii Matutini principalis (von 1539 bis 1822), De Sacramento Baptismi, De Confirmatione, De benedictione coniugum, De poenitentia et Confessione, De excommunicatione, De cura infirmorum, miserorum ac mortuorum, De ordinatione et investitura, Dedicatio ecclesiae. Der 3. Band ist der Cod. lit. ecclesiarum reformatarum mit fast derselben Einteilung wie Band 2, nur dass über das Kirchenregiment und die Kirchendisziplin ein besonderes Kapitel berichtet. Einen grossen Teil des 3. Bandes (p. 293—623) nimmt die Darstellung der liturgischen Gebräuche der anglikanischen Kirche ein. Der 4. Band enthält den Cod. lit. ecclesiae orientalis. Ausser den Prolegomena werden im 1. Buch die Lit. Clementina (aus Const. ap.), Lit. S. JACOBI, S. MARCI SS. Apostolorum ADDAEI ET MARIS mitgeteilt. Das 2. Buch giebt De recentiorum graecorum rebus sacris tractatus generalis, das 3. Buch die Liturgiae S. CHRYSOSTOMI, S. BASILII, Praesantificatorum et Armenorum, das 4. Buch endlich verbreitet sich De reliquis ecclesiae Graecae sacramentis et caerimoniis praecipuis. —

Verdienstlich ist: H. HERING, Hilfsbuch zur Einführung in das liturgische Studium 1888.

Für die Liturgieen der evangelischen Kirche sind besonders wertvoll CALVÖR, *Rituale ecclesiasticum*. 2 Bände in 4^o 1705, und

AEM. LUDW. RICHTER, Die evangelischen K.O. des 16. Jahrhunderts, 2 Bände in 4^o 1845 f., worin 172 K.O. mitgeteilt und viele andere im Auszug dargeboten werden.

TH. KLIEFOTH, Liturgische Abhandlungen, vgl. das Verzeichnis der Litteratur am Kopf der Einleitung.

§ 83. Fortsetzung. Die evangelischen Agenden.

Die Agenden sind die Quellen für die liturgischen Formen der evangelischen Kirche. Der Name ist altkirchlich; er begegnet zuerst in dem 2. Conc. Carth. (390) can. 9.¹⁾ als neutr. plur., scil. officia (doch hat der Cod. Hisp. und Mnsr. Hard: agendam) zur Bezeichnung des Gottesdienstes und hat sich in der römischen Kirche (besonders seit-

1) BRUNS 1 121.

dem die Regel BENEDICTS das Wort Agenda als fem. sing. scil. ordinatio einführt¹⁾ als Bezeichnung des Buches, welches die Ordnungen vorschreibt, bis ins 18. Jahrhundert erhalten, obgleich seit dem Beginn des 17. Jahrhunderts der jetzt in der römischen Kirche allein übliche Name Rituale und Missale gebräuchlich wird. Die evangelische Kirche allein hat den Namen Agenda beibehalten und bezeichnet damit die Vorschriften für Form und Anordnung des Kultus in allen Beziehungen. Diese Vorschriften nebst den Formularen finden wir teils in den alten K.O., welche übrigens ausserdem auch die Ordnungen der Kirchenverfassung enthalten, teils in einzelnen besonderen Verfügungen. Sie sind nach ihrem confessionellen Gepräge zu gruppieren, als lutherische, reformierte, unierte.

1. Die lutherischen K.O. bzw. Agenden teilen sich in genuin-lutherische, romanisierende und reformisierende.

a) Die genuin-lutherischen K.O. bzw. Agenden finden wir in den aus der sächsisch-lutherischen Richtung hervorgegangenen. Von LUTHERS Schriften sind zu nennen: Das Taufbüchlein, verdeutscht 1523; dasselbe, aufs Neue zugerichtet 1526 (?).²⁾ — Von der Ordnung des Gottesdienstes in der Gemeinde 1523.³⁾ — Formula Missae et Communionis pro eccl. Wittemb. 1523.⁴⁾ — Ordnung eines gemeinen Kastens (für Leisnig a. d. Mulde) 1523.⁵⁾ — Ordnung, wie es soll mit dem Gottesdienst in der Pfarrkirche der Stadt Elbogen gehalten werden 1523 (nicht von LUTHER selbst verfasst, sondern von dem Prediger RAPPOLT in Elbogen).⁶⁾ — Deutsche Messe und Ordnung des Gottesdienstes 1526.⁷⁾ — Unterricht der Visitatoren an die Pfarrherren in Herzog HEINRICHS ZU SACHSEN Fürstentum 1528 und 1538 (verfasst von MELANTHON, Vorrede von LUTHER.)⁸⁾ — Traubüchlein für die einfältigen Pfarrherrn 1529.⁹⁾ — Die drei Symbola oder Bekenntnis des Glaubens Christi, in der Kirche einträchtiglich gebraucht 1538.¹⁰⁾ — Ferner die „Artickel der Ceremonien

1) Plane agenda matutina vel vespertina non transeat aliquando (BENEDICTI Regula Monachorum Cap. 13 ed. Ed. WÜLFFLIN (1895), p. 26. — Vgl. MIGNE, P. L. 66 448).

2) LUTHER 22 157 f. 290 f.

3) LUTHER 22 151 f.

4) LUTHER VII, 1 f.

5) LUTHER 22 105 f.

6) RICHTER 1 15 f.

7) LUTHER 22 226 f.

8) RICHTER 1 82 f. — LUTHER 23 1 f.

9) LUTHER 23 207 f. Das „Traubüchlein“ liess LUTHER als Anhang zum Kleinen Katechismus erscheinen.

10) LUTHER 23 251 f. Als „die drei Symbola“ nennt LUTHER das Apostolicum, das Athanasianum und Te Deum laudamus. Anhangsweise fügt er das im „Amt“ gesungene Nicaenum hinzu.

und anderer Kirchen-Ordnung“ nebst der Landesverordnung des Herzogtums Preussen 1525.¹⁾ — Von besonders hohem Wert sind die von BUGENHAGEN in den Jahren 1528—35 entworfenen und eingeführten K.O.; die K.O. von Braunschweig (BUGENHAGEN 1528) hat der von Hamburg (BUGENHAGEN 1529), Minden (KRAGE 1530), Göttingen (WINCKEL 1530), Lübeck (BUGENHAGEN 1531), Soest (OEMEKEN 1532), Wittenberg (1533), Bremen (TIMANN 1534), Osnabrück (BONN 1543) zum Muster gedient; die von Pommern (BUGENHAGEN 1535) bezeichnet einen Wendepunkt von grosser Tragweite in Bezug auf die Ordination vgl. § 43. Von höchst bedeutendem Einfluss wurde die von JONAS 1539 verfasste *Kirchenordnunge zum anfang, für die Pfarherrn in Hertzog Heinrichs zu Sachsen v. g. h. Fürstenthum*,²⁾ in welcher zuerst die im Februar 1539 entstandene neue Einrichtung der Konsistorien figurirt. Endlich ist die unter MELANTHONS Mitarbeit entstandene Mecklenburger K.O. von 1552³⁾ zu nennen.

b) Unter den romanisierenden K.O. bzw. Agenden sind die bedeutendsten: Die Nürnberger K.O. von OSIANDER 1533,⁴⁾ die Brandenburger K.O. unter JOACHIM II. vom Jahre 1540⁵⁾ und die unter Kaiser MAXIMILIAN II. i. J. 1571 nach Vorlage der Nürnberger und Brandenburger und anderer K.O. von CHYTRÄUS verfasste Christliche Kirchen-Agenda. Wie die von den zweyen Ständen der Herrn vnd Ritterschafft, im Ertzhertzogthumb Oesterreich vnter der Enns, gebraucht wirdt.⁶⁾ In dieselbe Kategorie gehörig, aber mässiger gehalten, ist das 1548 erschienene Agendenbüchlein von VEIT DIETRICH.

c) Reformisierend sind die Württemberger K.O., besonders die K.O. für die Stadt (Schwäbisch-) Hall und das Haller Land von BRENZ 1526, die Gemeinkirchenordnung . . . im Fürstenthumb Wirtemberg von BRENZ und SCHNEPF verfasst unter Herzog ULRICH 1536, und die beiden unter Herzog CHRISTOPH durch BRENZ verfassten K.O. aus den Jahren 1553 und 1559;⁷⁾ die letztgenannte blieb bis 1843 in Kraft.

2. Die reformierten Agenden, bzw. K.O. Schon aus dem J. 1525 haben wir eine Abendmahlsordnung, von ZWINGLI für Zürich entworfen und von ihm eingeführt: Action oder bruch des Nachtmals; sodann wahrscheinlich aus demselben Jahr eine K.O., in welcher die Riten beim

1) RICHTER 1 28 f.

2) RICHTER 1 307 f.

3) RICHTER 2 115 f.

4) RICHTER 1 176 f.

5) RICHTER 1 323 f. Vgl. den Brief LUTHERS an den Propst von Berlin, GEORG BUCHHOLZER, vom 4. Dezember 1539 (DE WETTE 5 235 f.).

6) RICHTER 2 347.

7) RICHTER 1 40 f. 265 f.; 2 131 f. 222.

öffentlichen Gemeindegottesdienst und bei den sakramentalen Handlungen vorgeschrieben sind: Ordnung der Christenlichenn Kilchenn zü Zürich. Kinder zetouffen. Die Ee zebestäten. Die Predig anzefahren vnd zü enden. Gedächtnus der abgestorbenen. Das Nachtmal Christi zü begon.¹⁾

Von grossem Einfluss in Zürich, Bern, Basel wurde die auf der Synode zu Zürich am 22. Okt 1532 angenommene s. g. Züricher Prädicantenordnung. Charakteristisch ist der Anfang: *Ghein Fryheyt wäder geistliche noch wältliche mag noch kan nit durch Göttlich rechtmässig Ordinantzten gefangen, verhindert oder vndergetruckt werden. Dann die Fryheit eins frommen Christen Menschen nit der Aart ist, das sy begäre von dem guten Waaren vnd erberen gefryet sin. Diewyl sy von dem bösen Vnordenlichen fry, vnd des Guten eygen sin, die rächt Fryheit achtet. So dann ein Göttlich erber Ansähen, nützig dann Zucht vnd alles guts pflantzt, mögend kein rechtmässig Ordinantzten mit dem Tittel der Fryheit abgeschupfft werden. Sunder es soll beuor bybracht werden, das das Ansähen an imm selbs vngöttlich vnd vnbillich sye. Der Schluss lautet ebenso charakteristisch: Vnd in allen disen Articklen, wo sich ein fügklichers, waarers vnd bessers erfunde, wöllend wir allezyt der Waarheit vnderworffen sin, vnd das besser mit Dankbarkeit and Hand nemmen.*²⁾

Dies *Fügklichere, Waarere und Bessere* erschien in den Agenden und K.O., die von CALVIN ausgingen und die Verbreitung der Züricher Prädikantenordnung sehr beschränkten. Die grundlegende K.O. CALVINS finden wir in: *Les ordonnances ecclésiastiques de l'Eglise de Genève*. Item, *L'ordre des escoles da la dicte Cité* 1541, revidiert 1561 und 1576³⁾ welche eine Hauptquelle sind für die Discipline des églises réformées de France, die Konventbeschlüsse von Wesel 1568 und die Pfälzer K.O. 1563⁴⁾, und dadurch für die reformierten Gemeinden Deutschlands von bleibender Bedeutung. Die Pfälzer K.O. hat geradezu allem, was in deutschen Landen reformiert heisst, ihr Gepräge gegeben; zu diesem Einfluss hat der mit ihr verbundene Heidelberger Katechismus wesentlich beigetragen. Die Agende CALVINS ist in *La forme des prières et chantz etc.* 1542 enthalten. Die von CALVIN ausgegangenen K.O. und Agenden sind jedoch keineswegs original. In dem Abschnitt über den Gemeindegottesdienst wird des näheren nachgewiesen werden, dass die Agende CALVINS (und seine K.O.) durchaus abhängig ist von den in den Jahren 1524–1526 in Strassburg unter BUTZER entstandenen Ordnungen, die in nicht ge-

1) RICHTER 1 20. 134 f.

2) RICHTER 1 168 f.

3) RICHTER 1 342 f.

4) RICHTER 2 257 f.

ringer Zahl unter dem Titel Teütsche Mess oder Teütsch Kirchenamt dort in Geltung waren.¹⁾

Eine sonst von dem Typus ZWINGLI'S wie CALVIN'S abweichende und doch damit verwandte, ob auch stark romanisierende Form repräsentiert das Common Prayer Book der anglikanischen Kirche, das 1562 mit den 39 Artikeln herauskam, 1571 und öfter erneuert wurde. Es schreibt ähnlich dem römischen Missale für jeden Tag öffentlichen Gottesdienst vor und giebt für jeden Tag bestimmte Formulare. Ausserordentlich viele Gebete werden dargeboten und in jedem Gottesdienst verwendet, das Gebet des Herrn in demselben Gottesdienst nicht weniger als dreimal.

Eine Mittelstellung zwischen lutherisch und reformiert nehmen die Hessischen K.O. des 16. und 17. Jahrhunderts ein. Sie sind reformiert, so weit man in Deutschland, ohne vom Augsburger Religionsfrieden 1555 ausgeschlossen zu werden, reformiert sein konnte; sie sind lutherisch, doch so, dass sie auf der Wittenberger Konkordie 1536 beruhen und die Conf. Aug. variata 1540 angenommen haben. Das schliesst nicht aus, dass in den verschiedenen K.O. sich in verschiedenen Stücken lutherische und reformierte Strömungen geltend machen.²⁾ Die reformiert gedachte, von LAMBERT V. AVIGNON entworfene und von der Synode zu Homberg an der Efze 1526 angenommene Reformatio ecclesiarum Hassiae³⁾ ist nicht zur Ausführung gekommen; die s. g. Marburger K.O. 1527 ist durch TH. BRIEGERS scharfsinnige Untersuchung⁴⁾ als ein buchhändlerisches Kompilatorium von Schriften LUTHERS entlarvt worden, und die K.O. 1532,⁵⁾ — welche ausdrücklich auf grund der Augustana und der Apologie eingeführt ist, in der Ordnung des Gottesdienstes sich an die Formula Missae LUTHERS 1523 anlehnt und nach Vorgang von Schw. Hall 1526 zuerst von allen evangelischen K.O. das Gebot der Schicklichkeit aufstellt, in der Versammlung *des volcks einen Chorock zu brauchen*, (vgl. oben S. 316), — scheint nicht in Gebrauch gekommen zu sein. Von Wichtigkeit dagegen ist die Visitationsordnung von 1537,⁶⁾ welche durch Aufstellung von sechs Superintendenten mit bischöflichen Vollmachten und von (Geistlichkeits-) Synoden der Kirchenverfassung in Hessen auf lange Zeit einen ausgesprochen episkopalistischen Charakter gab. Unter schweizerischen und Strassburger Einflüssen führte die s. g.

1) JUL. SMEND, Die evangelischen deutschen Messen bis zu Luthers Deutscher Messe (1896), S. 123 f.

2) Vgl. F. W. HASSENCAMP, Hessische Kirchengeschichte seit dem Zeitalter der Reformation 2 Bände 1864. — H. HEPPE, Kirchengeschichte beider Hessen 2 Bände 1876. — G. L. BÜFF, Kurhessisches Kirchenrecht 1861.

3) RICHTER 1 56 f.

4) Zeitschrift für Kirchengeschichte 1879 Band IV, Heft 4.

5) RICHTER 1 162 f.

6) RICHTER 1 281 f.

Ziegenhayner Kirchenzuchtordnung 1539 ¹⁾ das Institut der Presbyter als Beschützer und Aufseher, vor allem als Gehilfen des Pfarrers in der Seelsorge ein; die von Landgraf PHILIPP, MARTIN BUTZER, JOH. KYMEUS unterschriebene Casseler K.O. 1539 ²⁾ verpflanzte die Strassburger Konfirmation (*Von hendt aufflegen*) nach Deutschland. Obgleich an einer allseitigen Durchführung dieser Ordnungen sehr viel fehlte, sind in ihnen doch die Grundlagen der Kirchenverfassung und Gottesdienstordnung der Hessischen Kirche zu erkennen.

Isoliert erscheint die in anderer Beziehung höchst wertvolle K.O. 1566, von welcher A. HYPERIUS († 1564) der Haupturheber ist, mit ihren drei Graden des Ordo maior, Superintendent, Presbyter, Diakon, und den gesteigerten episkopalen Funktionen, welche sie dem Superintendenten zuweist.³⁾ Schon die erste Generalsynode in Hessen 1568 beschloss eine Änderung, weil jene K.O. zu calvinisch und professorenhaft sei; die fünfte Generalsynode 1573 führte eine neue K.O. (1574) strengerer lutherischer Färbung ein.⁴⁾ Hatten sich bis dahin die Differenzen lutherischer und reformierter Richtung in Oberhessen (Marburg) und Niederhessen (Cassel) mehr in Reibungen und diplomatischen Übervorteilungen kund gegeben, so brach eine bis heute nicht überwundene heftige Feindschaft zwischen den Schwesterkonfessionen durch die gewaltsamen Massregeln aus, welche der calvinisch gesinnte Landgraf MORITZ DER GELEHRTE im Jahre 1604 durch die Einführung der s. g. Verbesserungspunkte (Verwerfung der leiblichen Ubiquität, Redintegratio decalogi [Zählung der Gebote und Abschaffung der Bilder] und Fractio panis) traf. Weil MORITZ dadurch gegen das Testament PHILIPPS DES GROSSMÜTIGEN sich verfehlte, fiel Oberhessen 1627 an die Darmstädter Linie. Niederhessen (Cassel) bekannte sich zur Dortrechter Synode, Oberhessen blieb bei der K.O. 1574, und sein Katechismus wurde lutherisch korrigiert. Der westfälische Friede brachte Oberhessen an die Casseler Linie zurück; der Art. 7 des Osnabrücker Instruments jedoch bestimmte, dass der Bekenntnisstand vor dem Jahre 1604, also ohne die Verbesserungspunkte, massgebend sein solle. Die Eintracht war so weit hergestellt, dass eine neue K.O. 1657 gemeinsam (für die Lutheraner vorbehaltlich Art. 7) angenommen wurde; nicht die Lutheraner, sondern die Reformierten sträubten sich anfangs gegen diese K.O. Aber innerhalb zweier Jahrhunderte dachte niemand daran, dass nicht die K.O. von 1657, sondern die von 1574 für die Lutheraner Oberhessens rechtsgültig sei; im Jahre 1858 jedoch führten einzelne Pfarrer plötzlich die Altarliturgie der K.O. 1574

1) RICHTER 1 290 f.

2) RICHTER 1 295 f.

3) RICHTER 2 289 f.

4) RICHTER 2 393 f.

wieder ein und setzten die konfessionelle Spaltung trotz des Verbotes des Marburger Konsistoriums beim Ministerium des Innern in Cassel durch. Erst durch die Presbyterial- und Synodalordnung vom 16. Dezember 1885 ist ein neues Band der Gemeinschaft um die Reformierten Niederhessens, die Lutheraner Oberhessens und die Unierten der ehemaligen Provinz Hanau geschlungen. Anhangsweise sei erwähnt, dass im Hanauischen für die ehemals lutherischen Gemeinden die von Graf FRIEDRICH CASIMIR 1659 eingeführte Württemberger K.O., ein Abdruck der 1573 von Graf PHILIPP (Lichtenberger Linie) publizierten K.O., für die ehemals reformierten Gemeinden die Hanauische Kirchen-Disziplin- und Eltesten-Ordnung von 1648, fast identisch mit der Pfälzer K.O. 1563, sowie noch einige kleinere, teilweise nur handschriftlich vorhandene K.O., die von Wehrda, Buchenau und Meerholz, rechtsgültig existieren. Im Jahre 1896 sind drei Agenden (für die evangelisch-reformierte, die evangelisch-lutherische, die evangelisch-unierte Kirchengemeinschaft im Konsistorialbezirk Cassel) rechtsgültig geworden; die partikularen Agenden des Hanauer Landes sind dadurch beseitigt, und unter den drei Kirchengemeinschaften ist eine Einigkeit, so weit sie erreichbar war, in manchen identischen Gebeten, auch in einzelnen Formularen, hergestellt. —

Von geradezu epochemachender Bedeutung war die Preussische Agende vom Jahre 1822, ein eigenstes Werk des Königs FRIEDRICH WILHELM III. und seines Generaladjutanten v. WITZLEBEN, nachdem seit 1798 eine Kommission von Theologen vergeblich sich um einen gemeinsamen Entwurf bemüht hatte. Der genannten Agende war 1816 eine Liturgie für die Hof- und Garnisonsgemeinde zu Potsdam und für die Garnionskirche in Berlin vorausgegangen, und es folgte nach vielen theologischen Kämpfen 1829 eine revidierte Ausgabe unter dem Titel: Agende für die evangelische Kirche in den königlich preussischen Landen, mit Modifikationen für die Provinzen Brandenburg, Sachsen, Rheinprovinz und Westfalen, Schlesien, Pommern. Es hat der Agende geschadet, dass sie von vornherein das Gepräge obligatorischer Union an sich trug; und so blieb es nicht aus, dass im Jahre 1857 Parallelfomulare zur Agende gestattet wurden, in welchen lutherische Exorcismus-, Tauf-, Absolutions- und Distributionsformeln Aufnahme fanden. Die preussische Agende hat einen überaus grossen Einfluss auf die Gestaltung der Liturgie in ganz Deutschland gehabt. Von allerdings exklusiv lutherischem Standpunkt aus hat TH. KLIEFOTH ein vielleicht zu scharfes, aber nicht unrichtiges Urteil über dieselbe gefällt.¹⁾ *Diese Agende hat auf die Liturgik nicht nur, sondern auch auf die agendarische Gesetzgebung anderer Länder im Guten und im Schlimmen sehr bedeutend eingewirkt.*

1) TH. KLIEFOTH, Liturgische Abhandlungen 1 139 f.

Im Guten insofern, als sie zuerst auf die Unübertrefflichkeit (?) der alten Agenden aus der Reformationszeit und den darin verwahrten liturgischen Schatz mit Worten und mit der That zurückgewiesen und zurückgeführt hat . . . Aber auch zum Schlimmen dadurch, dass sie ihren Vorrat von Formularen unkritisch und ohne Beachtung wie der Konfessionen, so der verschiedenen liturgischen Typen von rechts und links her zusammenrafft, dass sie für die Umsetzung der alten, dogmatisch schweren und präzisen Kirchensprache in einen breiten und verflossenen Jargon das Muster hergibt, dass sie endlich, des Eindringens in die sinnvolle Konstruktion der alten Rituale ermangelnd, die ihr zusagenden alten Riten und Formeln und Formulare sehr häufig wider ihren ursprünglichen Sinn verwendet und an ganz ungehörigen Stellen und in ganz ungehöriger Form zur Anwendung bringt. Durch dies alles ist sie die Vorgängerin jenes liturgischen Eklektizismus und jener liturgischen Inkorrektheit, jener ebenso unhistorischen als untheologischen Zusammenwürfelung geworden, welche die übergrosse Masse der neueren und neuesten agendarischen Arbeiten völlig unbrauchbar machen.

Man kann über die normale Beschaffenheit der alten lutherischen Ritualien sehr verschiedener Meinung sein; der Vorwurf eines einheitlosen Eklektizismus wird jedoch um so ernster sein, als er sich nicht nur auf evangelische liturgische Schätze, sondern auch auf Formeln altkatholischer Herkunft, aus CHRYSOSTOMUS und den Const. ap. 8, erstreckt, deren evangelischer Charakter nicht unzweifelhaft ist. Die General-synode der Preussischen Landeskirche 1894 hat eine von kundigen Händen lange vorbereitete Revision der Agende angenommen, die 1895 zur Einführung gelangt ist. Die von liturgischer Seite erhobenen Anstösse sind zum grossen Teil und so weit es die Gebundenheit an die durch die alte Agende gegebene Tradition ermöglichte, beseitigt worden. Der eklektische Charakter und die Tendenz, konfessionell zu nivellieren, sind bei allem Vorwalten des lutherischen Typus zu eng mit der Preussischen Union verwachsen, als dass sie hätten getilgt werden können.

1. Kapitel.

Die unselbständig auftretenden liturgischen Formen.

§ 84. Die Bezeichnung: **sakramental** und **sakrifiziell**, besser: **prophetisch** und **priesterlich**.

Die unselbständig auftretenden liturgischen Formen werden gewöhnlich nach dem Wort der Apologie: *Theologi recte solent distinguere sacramentum et sacrificium . . . Sacramentum est ceremonia vel opus, in quo Deus nobis exhibet hoc, quod offert annexa ceremoniae promissio . . . Econtra sacrificium est ceremonia vel opus, quod nos Deo reddimus, ut cum*

honore afficiamus —¹⁾ eingeteilt in sakramentale Funktionen und sakrifizielle.²⁾

Der Ausdruck sakramentale Funktion ist ungeschickt; er führt auf den Gedanken an die Taufe und an das Heil. Abendmahl. Auch die Apologie denkt an die *Promissio Dei*, die mit einer *Caerimonia* verbunden ist, und führt beispielsweise nur die Taufe an. Aber nicht die Vollziehung der Sakramente wird unter den liturgischen *sakramentalen* Funktionen verstanden, es sind vielmehr die Funktionen im Gemeindegottesdienst, durch welche Gott zu uns redet, im Unterschied von denen, durch welche wir zu Gott reden. Nur mangelhafte Rechtfertigung gewinnt der Ausdruck durch die Erklärung der Apologie über das Verhältnis des Wortes zum Sakrament;³⁾ denn weil die Sakramente eine besondere Form des göttlichen Wortes, das göttliche Wort also das Genus, die Sakramente die Spezies sind, so reicht die Selbigkeit des Effekts nicht aus, die Bezeichnung der Spezies auf das Genus zu übertragen und die Darbietung des Wortes als sakramentale Funktion zu definieren. Eine andere Bezeichnung liegt näher und ist treffender. Die eine Art der Funktionen in den unselbständig auftretenden liturgischen Formen zeigt den Liturgen als den Mund Gottes, durch den Gott zu uns redet in der Schriftverlesung, der Absolution, dem Aarontischen Segen; es sind also prophetische Funktionen des Liturgen. Die andere Art zeigt den Liturgen als den Mund der Gemeinde, zeigt die Gemeinde selbst redend zu Gott; es sind also priesterliche Funktionen, die teils der Liturg namens der Gemeinde, teils die Gemeinde unvermittelt in Glaubensbekenntnis, Gebet und Lied zu Gott nahend vollzieht.⁴⁾ Ausdrücklich sei hervorgehoben, dass auch die Verwaltung der Sakramente nach evangelischem Begriff zu den prophetischen Funktionen des Geistlichen Amtes, nicht zu den priesterlichen, gehört. Denn das ist der spezifische Unterschied des evangelischen Kultus von jeder Art des gesetzlichen, mag dieser nun der israelitische oder der römische oder der orientalische Kultus sein, dass durch den Kultus Sühnung der Sünden und Versöhnung der Menschen mit Gott nicht hergestellt werden soll, wie in dem gesetzlichen Kultus, sondern dass aller evangelische

1) Apologie 24, De Missa § 17. 18 (MÜLLER 252).

2) Der Ausdruck stammt von TH. KLIEFOTH, der ihn (nach dem Vorgang von STIP's „Gesangbuchsverbesserung“) in seinem Werk: Die ursprüngliche Gottesdienstordnung in den deutschen Kirchen lutherischen Bekenntnisses 1847, S. 12 in den liturgischen Sprachgebrauch einführte.

3) Apologie 13, De numero et usu sacramentorum § 5 (MÜLLER 202).

4) Bei dieser Bezeichnung ist natürlich nicht an das Alttestamentliche, sondern an das Neutestamentliche Prophetentum (I. Kor 14) und Priestertum (I. Pt 2) zu denken. Die evangelische Kirche kennt keine andern Propheten, als die, welche der Gemeinde das Wort Gottes verkünden, das die Gemeinde hat und kennt, und keine andern Priester, als die, welche kraft ihres Christentums Priester sind.

Kultus auf der in Christus vollbrachten Sühne und Versöhnung ruht, auf dem, was Gott gethan hat und thut, also eine Verkündigung der Heilthat Gottes ist. Die priesterlichen Funktionen aber des Liturgen sind lediglich solche, welche der Liturg namens der Gemeinde vollzieht. Die liturgischen Gebete vornehmlich sind Gemeindegebete, die der Liturg als Mund der Gemeinde spricht. Auch hier ein spezifischer Unterschied von dem liturgischen Gebet der römischen Kirche; da betet der Priester für die Kirche, nicht diese selbst. Im evangelischen Kultus ist es demnach in der That nicht wesentlich, ob der Liturg namens der Gemeinde oder die Gemeinde unmittelbar und unvermittelt priesterlich funktioniert; die liturgischen Bestrebungen mit dem Ziel, dass die Gemeinde sich mehr selbstthätig beteilige, sind wohl aus praktischen Gründen zu empfehlen, aber der Gedanke ist durchaus fern zu halten, als ob die Gemeinde, wenn der Liturg priesterlich funktioniert, unbetheilt wäre; die Gemeinde betet durch den Liturgen, nicht der Liturg anstatt oder für die Gemeinde. — Wir teilen demgemäss die unselbstständig auftretenden liturgischen Funktionen (bezw. Formen) ein in prophetische (sakramentale) und priesterliche (sakrifizielle), diese in solche, welche durch die Vermittelung des Liturgen, und in solche, welche ohne Vermittelung durch die Gemeinde selbst ausgeführt werden.

§ 85. Die prophetischen Funktionen: Schriftverlesung, Absolution, Segen.

a) Die Schriftverlesung.¹⁾ Nicht eine autoritative Wertschätzung der jüdischen Synagoge, sondern das dieser und der altchristlichen Gemeinde identische Bewusstsein, die Religion der Heilsoffenbarung zu haben, somit das identische Bedürfnis, diesem Bewusstsein durch Rückgang auf die litterarischen Urkunden der Offenbarung Ausdruck zu verleihen, vor allem das Beispiel Jesu und der Apostel, führte die christliche Kirche von frühe an auf die Verlesung der heiligen Urkunden in ihren Gottesdiensten, analog der Verlesung in den Synagogen. Als Hauptstücke des synagogalen Gottesdienstes²⁾ werden in der Mischna genannt: die Rezitation des Schma (Deut 6 4-9; 11 13-21; Num 15 37-41 nebst einigen Benediktionen), das formulierte Gebet, die Lektionen

1) Die hauptsächlichliche Litteratur wird durch die sorgfältigen Arbeiten von ERNST RANKE repräsentiert: Das kirchliche Perikopensystem, aus den ältesten Urkunden der römischen Liturgie dargelegt und erläutert 1847. — Über den Fortbestand des herkömmlichen Perikopenkreises 1861. — Art. Perikopen in RE² 11 (1883), S. 460f.; hier auch die weitere Litteratur.

2) E. SCHÜRER, Geschichte des jüdischen Volkes im Zeitalter Jesu Christi 2 (1886), S. 376f.

aus der Thora und den Propheten nebst Übersetzung derselben in die aramäische Volkssprache und der Erläuterung durch einen erbaulichen Vortrag, der nach PHILO die Hauptsache beim Gottesdienst ist, und der priesterliche Segen. Die Thoralektion geschah in der Weise, dass der ganze Pentateuch zusammenhangend, also in einer *Lectio continua* (RANKE: „Bahnlesung“), in einem dreijährigen Cyklus zur Verlesung kam; zu dem Zwecke war der Pentateuch in 154 (nicht 175 — so RANKE nach ZUNZ: Über die gottesdienstlichen Vorträge der Juden 1832) Abschnitte, פַּרְשֵׁיֹת = Paraschen genannt, geteilt. Die jetzige jüdische Sitte, den Pentateuch in 54 Abschnitten in einem Jahrescyklus zu lesen, ist späteren Ursprungs. In die Lektion teilten sich mehrere Gemeindeglieder, die von einem Gemeindebeamten (Archisynagogos) dazu aufgerufen wurden; bei den Sabbath-Gottesdiensten mussten es mindestens sieben Gemeindeglieder sein, deren erstes und letztes eine בְּרָכָה (Danksagung) zum Anfang und zum Schluss zu sprechen hatte; jedes hatte mindestens drei Verse zu lesen. So in den palästinensischen Synagogen (Mischna); bei den nichthebräischen Juden (auch nach PHILO) las einer die ganze Parasche. Schon in der Neutestamentlichen Zeit schloss sich an die Verlesung der Thora eine solche aus den Propheten an, d. h. den נְבִיאִים, also mit Einschluss der älteren historischen Bücher (Lc 4 17; Act 13 15; Megilla IV, 1—5). Da sie den Schluss der biblischen Lektionen bildete, nannte man die Verlesung הַפְּטִירָה = mit dem Propheten den Schluss machen, daher der Name Haphtaren für die prophetischen Abschnitte (nicht = dimissio, missa [sc. est ecclesia], so RANKE u. a.). Für die prophetischen Stücke galt nicht die *Lectio continua*, sie wurden frei ausgewählt und stets von einem Leser vorgetragen, jedoch nur bei den sabbathlichen Hauptgottesdiensten, und von einer Übersetzung (durch einen ständigen Gemeindebeamten?) begleitet. Ein Vortrag oder Predigt (דִּרְשָׁה) schloss sich an, wodurch die verlesenen Abschnitte erläutert und nutzbar gemacht wurden (Mt 4 23; Mc 1 21; 6 2; Lc 4 15. 20 ff.; 6 6; 13 10; Joh 6 59; 18 20); jedes kundige Gemeindeglied konnte den Vortrag übernehmen. Das Ganze schloss mit dem Aaronitischen Segen (Num 6), den die Gemeinde mit אָמֵן beantwortete. Der Priester bediente sich beim Segnen der Distributivform (Jahwe segne dich); war kein Priester zugegen, so sprach ein Gemeindeglied den Segen in kommunikativer Gebetsform (Jahwe, segne uns). — Somit steht fest: 1. dass die synagogischen Perikopen Lesestücke waren; 2. dass die Predigt dieselben Lesestücke zu Predigttexten verwendete; 3. dass zwischen Parasche und Haphtare nur ein zufälliger Zusammenhang war.

Dass das synagogale Perikopenwesen sofort in den Gottesdienst der christlichen Gemeinde überging, lässt sich nur unsicher aus der judenchristlichen Apokalypse, dagegen mit mehr Sicherheit aus dem Umstand schliessen, dass PAULUS in seinen Briefen an heidenchristliche Gemeinden überall die Kenntnis des A. T. und der Herrnworte voraussetzt. Klar

berichtet JUSTIN, Apol. I c. 67 ¹⁾: *An dem nach der Sonne benannten Tage findet eine Zusammenkunft aller in den Städten und auf dem Lande Wohnenden an demselben Orte statt. Und die ἀπομνημονεύματα τῶν ἀποστόλων ἢ τὰ συγγράμματα τῶν προφητῶν ἀναγιώσκεται, μέχρις ἔγχωρεῖ.*²⁾ Wenn dann der Vorleser aufgehört hat, hält der Vorsteher eine Anrede, vermittelt deren er ermahnt und auffordert, diesen schönen Lehren und Beispielen zu folgen. Nach den Canones HIPPOLYTI ³⁾ besteht der tägliche Frühgottesdienst aus Gebet, Psalmgesang, Schriftverlesung (Lectio scripturarum) mit Gebet. Die Verlesung liegt den Lektoren ob; wahrscheinlich werden mehrere Abschnitte zur Verlesung gekommen sein, die man durch Gebete von einander trennte; oft schloss sich eine Predigt an. Die abendliche Eucharistiefeier beginnt damit, dass die Lektoren von einem erhöhten, dazu bestimmten Platze aus die Heil. Schrift verlesen, wobei einer den andern ablöst. Die Verlesung hat auch den Zweck, die Zeit auszufüllen, während welcher die Gemeinde noch nicht vollzählig in der Kirche versammelt ist. JUSTINS vieldeutiger Ausdruck: μέχρως ἔγχωρεῖ ist vielleicht in diesem Sinne zu verstehen. Wahrscheinlich schloss sich auch hier eine Predigt des Bischofs an. TERTULLIAN berichtet uns, dass die Kirche das Gesetz und die Propheten zugleich mit den evangelischen und epistolischen Schriften lese, dass jedoch praesentium temporum qualitas die Auswahl der Lesestücke bestimme.⁴⁾ ORIGENES bemerkt, dass das Buch Hiob in der stillen Woche verlesen zu werden pflege, und dasselbe berichtet AMBROSIVS von Mailand.⁵⁾ Die Const. ap. ordnen die Verlesung des Gesetzes und der Propheten vor der des Neuen Testaments an, nämlich der Actus, der Paulinischen Briefe und der Evangelien.⁶⁾ AUGUSTIN weiss von Lectiones congruae ex evangelio et apostolo (in dieser Reihenfolge) und erzählt, dass es Gebrauch in der Kirche sei, am Ostertage mit der Lektion der Actus Apostolorum zu beginnen.⁷⁾ EUTHALIOS, der

1) JUSTINUS M., Apol. I, 67 (1270).

2) In Apol. I, 66 (1268B) erklärt JUSTIN selbst den Ausdruck ἀπομνημονεύματα durch die Worte: ἃ καλεῖται εὐαγγέλια.

3) HANS ACHELIS, Die Canones Hippolyti (1891), S. 118f. 182. 195f.

4) TERTULLIAN, De praescr. haeret. 36: [Ecclesia] legem et prophetas cum evangelicis et apostolicis litteris miscet. — Apolog. 39: Coimus ad litterarum divinarum commemorationem, si quid praesentium temporum qualitas aut praemonere cogit aut recognoscere (p. 574. 129).

5) ORIGENES (Anonymus), In Job lib. II, (ed DELARUE II, 851). — AMBROSIVS, Ep. 20 ad Marcell. sor.; er beschreibt die am Palmsonntage wider ihn erhobene Verfolgung und sagt: Audistis filii, librum Job legi, qui solemnī munere est decursus et tempore (cur. P. A. BALLERINI V [Mailand 1883], col. 402).

6) Const. ap. 239, besonders 57 (p. 66 lin. 20f., p. 85 lin. 6f.).

7) AUGUSTIN, Sermo 362: De resurrectione mortuorum II (MIGNE, P. L. 39 1611). Sermo 315: In solemnitate Stephani Martyris II: Actus Apostolorum liber est de canone Scripturarum. Ipse liber incipit legi a Dominico Paschae, sicut se consuetudo habet in Ecclesia (MIGNE, P. L. 38 1426).

Diakon von Alexandria (um 460), teilte die Actus und die Briefe in 57 sonn- und festtägliche Lesestücke ein;¹⁾ in den Handschriften seit dem 9. Jahrhundert sind diese mit α (ἀρχή) und τ (τέλος) bezeichnet; angefügt sind Verzeichnisse von Lesestücken, für Sonn- und Festtage (Συναξάρια) und für Heiligtage (Μηνολόγια). Das für den Kirchengebrauch reduzierte Neue Testament heisst Evangeliarium (Εὐαγγελιστάριον) und Epistolare (Πραξάποστολος), zusammen Lectionarium (Ἐκλογάδιον). Aber auch Briefe römischer und anderer Bischöfe wurden während der ersten Jahrhunderte in der Liturgie verlesen; nach dem Bericht des EUSEBIUS geschah dies an manchen Orten mit dem Pastor HERMAE und dem ersten Brief des CLEMENS ROM. ad Corinth;²⁾ von CLEMENS ALEX. wurde die Apocalypsis PETRI im Gottesdienst als „heilige Schrift“ der Gemeinde zu Gehör gebracht, und in seinen Hypotyposen hat er sie neben den katholischen Briefen ausgelegt. Obgleich die Synoden von Laodicea (372) und von Hippo (393) die Verlesung nicht kanonischer Bücher verbieten,³⁾ wird doch noch um die Mitte des 5. Jahrhunderts in einigen Gemeinden Palästinas die Apokalypse des Petrus jährlich einmal während der Vorfeier des Osterfestes im Gottesdienst als Schriftlektion verwendet.⁴⁾ Über die Entwicklung des Perikopenwesens in der armenischen, syrischen, koptischen und mozarabischen Kirche geben E. RANKE und ZACAGNI nähere Auskunft.⁵⁾ Bemerkenswert endlich ist es, dass CHRYSOSTOMUS seine Gemeinde bittet, im Laufe der Woche die Sonntagsperikopen durchzulesen und durchzudenken, damit die Predigt reicheren Gewinn ihr bringe, und dass er, ähnlich wie AUGUSTIN, berichtet, in der Osterpfingstzeit seien die Actus und das Evangelium Johannis in einer Lectio continua zur Verlesung gekommen.⁶⁾

Den heute in der römischen und in der lutherischen Kirche traditionellen Perikopenreihen liegt der, wie es scheint, unwiederbringlich verloren gegangene Comes des HIERONYMUS zu grunde. Der Name Comes, nach dem Bericht des HIERONYMUS für derartige Bücher bereits gebräuchlich, bedeutet nicht Begleiter des Priesters durch die Officia des Jahres hin, auch nicht Begleiter der Gemeinde in den Gottesdiensten, sondern Comes = Ἀκόλουθος ist im klassischen Altertum synonym mit Παιδαγωγός, Magister liberorum,⁷⁾ also das Buch,

1) EUTHALIOS (MIGNE, P. Gr. 85 627f.).

2) EUSEBIUS, Hist. eccl. 3 s. 16; 5 s (p. 85. 104. 207).

3) Conc. Laodic. can. 59. — Conc. Hipp. can. 36 (BRUNS 179. 138).

4) SOZOMENUS, Hist. eccl. 7 19 (ed. VALESIIUS, p. 735).

5) E. RANKE, Art. Perikopen in RE² 11 460f. — L. A. ZACAGNI, Collectanea monumentorum veterum ecclesiae gr. et lat. I (1698), Praef. LXXVf.

6) CHRYSOSTOMUS, Hom. 11 in Joh. (ed. MONTFAUCON VIII, 62).

7) Vgl. LOR. GRASBERGER, Erziehung und Unterricht im klassischen Altertum 2 (1864) 199.

welches die Anweisung (Canon) giebt, was gelesen werden soll. Ob HIERONYMUS der Verfasser neuer Perikopenreihen, oder der Ordner und Ergänzer schon vorhandener gewesen sei, ob er sein Buch auf Ersuchen des Bischofs DAMASUS verfasst, oder ob dieser es nur kirchlich approbiert habe, ist ungewiss. Aus der Epistola dedicatoria des Comes.¹⁾ die allein von dem Werke erhalten ist, geht hervor, dass das Buch einem gewissen CONSTANTIUS dediziert war, *petitionibus tuis obediens* habe HIERONYMUS es verfasst; ferner teilt er darin mit, dass *Lectiones utriusque testamenti, prophetia, apostoli, evangelium*, also eine dreifache Perikopenreihe²⁾ in dem Buche dargeboten wurde, und zwar kongruierend *praesenti festivitati* und nach dem Grundsatz geordnet: *omnia secundum tempus esse legenda*. GREGOR I. suchte nun das Werk des DAMASUS dadurch zu vollenden, dass er die in Rom gebräuchlichen Perikopenreihen (des HIERONYMUS) für die ganze Kirche verbindlich machte. Denn trotz der Approbation des DAMASUS gab es selbst in Italien lange Zeit eine grosse Verschiedenheit der kirchlichen Lektionen. Aber auch nach GREGOR lebten provinziale Perikopenreihen im Gebrauche fort. In einem Capitular bestimmte nun KARL DER GROSSE, *ut unusquisque presbyter missam celebraret ordine Romano*; damit wurden die lokalen und provinziellen Lektionen abgeschafft.³⁾ In seinem Homiliarium, zwischen 786 und 797 durch PAULUS DIACONUS verfasst, veröffentlichte er eine Blütensammlung patristischer Evangelienpredigten zur Verlesung in dem Officium nocturnum der Klöster und Kathedralkirchen im ganzen Reich.⁴⁾ In diesem Werk sind uns die dermaligen evangelischen Lektionen des Ordo Romanus mitgeteilt; aus einem Comes gallikanischen Ursprungs des 9. Jahrhunderts, den PAMELIUS herausgab,⁵⁾ erfahren

1) Abgedruckt im Anhang von E. RANKE, Das kirchliche Perikopensystem u. s. w. (1847), S. III f.

2) Die dreifache Perikopenreihe, die prophetische, epistolische und evangelische findet sich in sämtlichen gallischen Liturgieen, in der Ambrosianischen und der mozarabischen Liturgie. Vgl. DANIEL l. c. 158 f. — TH. KLIEFOTH, Liturg. Abhandlungen 5² (1859), S. 352. — Die Clementinische Liturgie (Const. ap. S 5 f. [p. 239, lin. 8 f.]) hat eine vierfache Lektion: Gesetz, Propheten, Epistel, Evangelium.

3) Vgl. A. HAUCK, Kirchengeschichte Deutschlands 2 (1890), S. 228. Vgl. Capit. gen. Aquense Okt. 802, Capitula examinationis generalis: Interrogo vos, Presbyteri . . . 4. Missam vestram secundum ordinem Romanum quomodo nostis et intelligitis (Monum. Germ. Leges Tom II (Hannover 1835), S. 117).

4) R. CRUEL, Geschichte der deutschen Predigt im Mittelalter 1879, S. 47 f. — Besonders FRIEDRICH WIEGAND, Das Homiliarium Karls des Grossen auf seine ursprüngliche Gestalt hin untersucht 1897. Im Homiliarium finden sich 53 Predigten von MAXIMUS VON TURIN, 56 von BEDA, 35 von LEO I., 32 von GREGOR I., 22 von AUGUSTIN, 19 von CHRYSOSTOMUS, 8 von HIERONYMUS, 6 von ORIGENES, 5 von AMBROSIIUS, 4 von FULGENTIUS, 2 von Ps. ISIDOR, 1 von einem SEVERIANUS. Dem EUSEBIUS ist der Festbericht zum Tage des Johannes Evang. entnommen.

5) JACOB. PAMELIUS, Liturgica Latinorum, duobus Tomis digesta 1571.

wir die dermaligen römischen epistolischen Perikopen. Es sind jedoch nicht mehr die Gregorianischen; denn von den 40 Homilien, die von GREGOR uns erhalten sind, stimmen nur etwa 26 in ihren Texten mit den Lektionen des Homiliarium und des PAMELIUS. So hat eine durchgreifende Veränderung auch in römischen Lektionen bis zu den Zeiten KARLS stattgefunden; wie viele von diesen Lektionen bereits im Comes des HIERONYMUS enthalten waren, ist völlig ungewiss.

Die Evangelienreihen des Homiliarium und die Epistelreihen des PAMELIUS sind es nun, welche, von einigen Abweichungen späteren Ursprungs abgesehen, in der deutschen Kirchenprovinz im Gebrauch blieben;¹⁾ sie wurden von LUTHER rezipiert und fanden in der lutherischen Kirche Aufnahme. Dagegen erfuhren die Reihen in der römischen Kirche besonders in Italien eine neue Veränderung sowohl durch die immer grösser werdende Zahl der Marien- und Märtyrerfeste, als auch namentlich durch die Einführung des Fronleichnamsfestes 1264. Es wurde die Veranlassung, dass für den Trin.-Sonntag die Perikopen Apc 4 1-11 und Joh 3 1-15 verworfen und jener Sonntag mit der Epistel des 1. p. Tr. (I. Joh 4 7-21) und mit dem Evangelium des 4. p. Tr. (Lc 6 36-42), ausserdem mit Mt 28 18-20 ausgestattet wurde; das herkömmliche Evangelium des 1. p. Tr. (Lc 16 19-31) fiel ganz fort; für den 1. und 2. p. Tr. nahm das römische Lektionar die bisherigen Perikopen des 2. und 3. p. Tr. in Beschlag; für den 3. p. Tr. die herkömmliche Epistel des 4. p. Tr. (Rm 8 18-23) und das herkömmliche Evangelium des 5. p. Tr. (Lc 5 1-11) u. s. w. So ist es gekommen, dass in der römischen Kirche während der ganzen Trinitatiszeit vom 3. p. Tr. an die epistologische Perikope der der evangelischen Kirche um einen, die evangelische Perikope der der evangelischen Kirche um zwei Sonntage voraus ist. Überdies sind auch in der Adventszeit und in der Quadragesima Änderungen vorgenommen; der 1. Advent hat z. B. den eschatologischen Text Lc 21, der Sonntag Reminiscere die Verklärung Christi u. s. w. Durch das Conc. Trident. wurden endlich die römischen Perikopen definitiv fixiert; nur wenige lokale Reihen, z. B. in der Mailänder Diöcese, sind ferner geduldet. — Die deutsche Kirchenprovinz hatte die karolingischen Perikopen treu und unverändert bewahrt und sie der lutherischen Kirche übermacht; nur eine Erweiterung haben sie hier erfahren, indem in der Reformationszeit, man weiss nicht durch wen (RANKE vermutet BUGENHAGEN, andere andere), die bis dahin fehlenden Perikopen für den 6. p. Epiph. und den 26. und 27. p. Tr. hinzugefügt sind.²⁾

¹⁾ Dass in Deutschland andere Perikopenreihen als in den Provinzen, wo der Gregorianische Ritus herrschte, üblich waren, berichtet schon aus dem 14. Jahrhundert RADULPH DE RIGO bei BINTERIM IV, 3, 218. — Auch vgl. R. LILIENCRON, Die altkirchlichen Unterlagen der lutherischen Liturgie (Siona 1897, S. 41 f.).

²⁾ Übrigens hat bereits im Sacram. Gregorianum (MURATORI II, 160) die Dominica sexta post Theophania ihre besonderen Orationen, also auch Lektionen.

In der reformierten Kirche begann ZWINGLI 1518 sofort mit Beseitigung der herkömmlichen Perikopen, ohne etwas Anderes an deren Stelle zu setzen. CALVIN ordnete in der Genfer Liturgie für die Sonntage eine mit der Predigt verbundene *Lectio continua* an, ohne durch sie die freie Textwahl hindern zu wollen, für die Wochengottesdienste bestimmte er eine kunstvolle Ordnung der Lektionen, die in mehrjährigem Cyklus sich über die ganze Hl. Schrift erstreckten. In Deutschland schlossen sich allerdings viele Landeskirchen den Schriftlektionen LUTHERS an; allein es ist ein Irrtum, dass bereits im Reformations-Zeitalter die Beibehaltung der karolingischen Perikopen ein Characteristicum der lutherischen Kirche gewesen sei. Die K.O. des Herzogtums Preussen 1525 bestimmt, dass *die gantze Biblische schrift yn Metten, Messen vnd Vesper ordenlich Capittel weysse yngetoylt vnd gelesen werden solle*; in der Messe solle der Priester *czur Epistel eyn halb oder gantz Capitel auss dem Newen Test., yn Paulo anczufahen durch alle Episteln der Aposteln, vnnnd Acta Apostolorum* u. s. w., nach eingeschaltetem Gesang *ein gantz odder halb Capittel des Euangelions lessen, anczufahen vom Matheo bis exum ende Johannis* u. s. w.¹⁾ Die Brandenburg-Nürnberg-K.O. 1533 setzt an die Stelle der Perikopen eine umfassende Lesung des Neuen Testaments, ebenso die Mecklenburger K.O. 1540, die Pfalz-Neuburger 1543, während die Württemberger K.O. 1536 ganz der Genfer Liturgie entspricht. —

Gegenwärtig hat keine lutherische Kirche der Übernahme der alten Perikopen sich entzogen; aber auch keine (mit Ausnahme der von Mecklenburg) hat sich der Erkenntnis der grossen Mängel derselben verschlossen, um sie durch neue Perikopenreihen zu ergänzen.²⁾ Auch das Alte Testament ist in den neuen Reihen mehr berücksichtigt. Im Jahre 1896 hat die s. g. Eisenacher Kirchenkonferenz eine dreifache Perikopenordnung (Altes Testament, Epistel, Evangelium) den durch sie repräsentierten deutschen Landeskirchen dargeboten.

Für den evangelischen Gemeindegottesdienst dürften folgende Gesichtspunkte in betreff der Schriftverlesung massgebend sein: Nicht nur der Reichtum der Hl. Schrift, sondern auch das zu erweckende Bedürfnis der Gemeinde Christi sollte eine doppelte Schriftverlesung in dem evangelischen Kultus zur Regel werden lassen in der Weise, dass entweder eine prophetische Lektion aus dem Alten Testament der evangelischen Lektion aus dem Neuen Testament vorhergeht, oder dass eine epistolische Lektion der evangelischen nachfolgt. Dort ist der Gedanke: Weissagung und Erfüllung, hier: die Gnade Gottes und die Wirkung der Gnade im neuen Leben des Christen. Denn nicht als ein die Bot-

1) RICHTER 1 28 f.

2) B. WOHLFAHRT, Perikopen- und Textbuch. 2 Teile 1888. — Allgemeines deutsches Perikopenbuch. Halle a. S. 1892.

schaft der Gnade vorbereitendes Gesetz, sondern als das auf grund der Gnade Gottes sich erhebende Gesetz des neuen Lebens darf die Epistel zur Verlesung kommen, also in der Reihenfolge Evangelium und Epistel.¹⁾ Es sollte jedoch auch selbstverständlich sein, dass bei der doppelten Schriftverlesung nicht ein traditioneller Gesichtspunkt, sondern lediglich der sachliche massgebend sein darf, dass nämlich die beiden Schriftlesestücke in einer der Gemeinde erkennbaren sachlichen Beziehung zu einander stehen, also die herkömmlichen Perikopen nur dann zur Verlesung kommen, wenn ihr sachlicher Zusammenhang erkennbar ist.

Es lässt sich nicht verkennen, dass bereits die älteste Kunde des Gottesdienstes in der nachapostolischen Zeit (JUSTIN, Apol. I. 67) die Ansprache (Predigt) des Vorstehers in Abhängigkeit von der Schriftverlesung zeigt. — ganz im Anschluss an die Synagoge, deren דְּרָשָׁה die verlesenen Schriftabschnitte erläuterte. Von vornherein ist dadurch die Predigt in Abhängigkeit von der Schriftlektion gekommen und bis heute, so weit Perikopenzwang herrscht, geblieben, indem entweder die Predigt ohne Textverlesung darauf zurückweist, oder eine der Perikopen als Predigttext verlesen wird. Für den evangelischen Kultus kann jedoch die Tradition um so weniger massgebend sein, als nicht nur LUTHER (Deutsche Messe) die Beibehaltung der Perikopen um der Predigt willen forderte, sondern auch als die der Predigt vorangehende Liturgie nur den Zweck der Vorbereitung auf die Predigt hat, und die Predigt im evangelischen Kultus die schlechthin dominierende Stellung einnimmt. Dadurch ist gefordert: 1. Dass Schriftverlesung und Text in sachlicher Verbindung mit einander stehen. Wie daher es liturgisch nicht gestattet ist, ohne Rücksicht auf den Predigttext die Lektionen zu wählen, so ist es auch nicht gestattet, die evangelische Perikope als Predigttext nach Verlesung der epistolischen Perikope zu verwenden, wenn eine sachliche Verbindung beider nicht ersichtlich ist. 2. Dass der Predigttext allzeit als das logische Prius zu behandeln ist und demselben gemäss die Lektionen zu wählen sind. 3. Dass nicht die Schriftlektionen kirchenregimentlich bestimmt werden, während die Textwahl dem Prediger überlassen bleibt. Soll eine feste Ordnung und Vorschrift überhaupt sein, so ist entweder der Text vorzuschreiben, welchem entsprechend der Prediger die Lektionen frei zu wählen hat, oder es ist

1) Die römische Sitte, die Epistel vor dem Evangelium zu verlesen, die auch in die lutherische Kirche übergegangen ist, deutet DURANDUS IV, 15 (l. c. fol. 77) im Anschluss an die im ganzen Mittelalter sich findende Deutung: *Praemititur autem Epistola Evangelio. Epistola namque designat officium, quod Joannes ante Christum exercuit, qui praeivit ante faciem Domini parare vias eius . . . Gerit quoque Epistola figuram legis et prophetiae, quae Christi adventum praecesserunt, sicut ipsa Evangelium praecedit.* — Das höhere Ansehen des Evangeliums geht auch daraus hervor, dass in der ganzen alten Kirche beim Verlesen des Evangeliums sich Alle, Kleriker und Laien, erhoben; nur in Alexandria blieb der Bischof sitzen (SOZOMENUS, Hist. eccl. 7 19; ed. VALESIIUS, p. 734f.).

die Wahl des Textes und der Lektionen vom Kirchenregiment vorzunehmen und beides gesetzlich vorzuschreiben. Vielleicht ein besserer Weg würde es sein, sowohl den Text als die Lektionen der freien Wahl des Predigers zu überlassen.

b) Über die Absolution vgl. § 22—24. —

c) Der Aaronitische Segen (Num 6, 22f.).¹⁾ Die Rezitation des Aaronitischen Segens, mit dem jeder Synagogengottesdienst beschlossen wurde, ist in der vorreformatorischen Kirche nur gering bezeugt. Abgesehen von dem zweifelhaften Gebrauch desselben in Const. Ap. 257²⁾ findet er sich unseres Wissens nur in dem Missale Gallicanum vetus (ca. 650),³⁾ wo in der Missa paschalis VI Feria die Benedictio populi so lautet: *Benedicat vos Dominus et custodiat semper. Ostendat Dominus faciem suam super vos et misereatur vestri. Convertat Dominus vultum suum ad vos et det vobis pacem. Per Dominum.* Erst LUTHER in seiner *Formula Missae* 1523,⁴⁾ nach ihm die Strassburger Ordnung von 1524, ZWINGLI in seiner Action oder Bruch des Nachtmals 1525, A. DÖBER in Nürnberg 1525, CALVIN in der Genfer Liturgie führten denselben in die Kirche ein, und er ist seit jener Zeit als Schluss jeder liturgischen Handlung in der evangelischen Kirche üblich geblieben. Schon im Alten Testament (Num 6) ist es deutlich ausgesprochen, dass nicht der Priester, sondern Jahwe selbst das Subjekt des Segnens ist; *ihr sollt meinen Namen auf die Kinder Israels legen, dass ich sie segne.* In der evangelischen Kirche ist es unbedingt festzuhalten, dass zu segnen, d. h. göttliche Heilswohlthat einem Anderen zuzuwenden, nur Gott vermag. Wohl vermag uns Gott durch Menschen zu segnen, aber nur, wenn sie religiöse oder sittliche Organe Gottes oder Träger und Vermittler des göttlichen Wortes sind; das schliesst aber jede Art von Opus operatum aus. Eine dritte Art, die den Menschen in einen Mittler

1) Vgl. FRANZ DELITZSCH, Zeitschrift für kirchliche Wissenschaft und kirchliches Leben 1882, S. 113f.

2) Const. ap. 257 (p. 87 lin. 20—27): *καὶ μετὰ τοῦτο ὁ ἀρχιερεὺς ἐπενχόμενος τῷ λαῷ εὐχρίστην εὐλογεῖτω τούτον* (sc. τὸν λαόν), *ὡς καὶ Μωσῆς ἐνετείλατο τοῖς ἱερεῦσιν εὐλογεῖν τὸν λαόν τούτοις τοῖς ῥήμασιν: Εὐλογήσαι σε κτλ.* folgt Num. 6 24. 25 nach den LXX. *ἐπενχέσθω οἶν καὶ ὁ ἐπίσκοπος καὶ λέγεται Σῶσον τὸν λαόν σου, κύριε κτλ.* Der naheliegenden Auffassung, dass zuerst der *Ἀρχιερεὺς* den Aaronitischen Segen gesprochen, dann der *Ἐπίσκοπος* über das Volk gebetet habe, steht entgegen, dass sowohl *ἐπενχέσθαι* und *εὐλογεῖν*, als auch *Ἀρχιερεὺς* und *Ἐπίσκοπος* Synonyma sind und dasselbe bezeichnen. Die Worte: *ὡς καὶ Μωσῆς* bis Ende des Segensspruches sind daher lediglich als historische Parallele zu fassen und mit BRIGHTMAN l. c. 130 in Klammern zu setzen.

3) MURATORI 2761. — Eine Anspielung auf den Aaronitischen Segen ist vielleicht in dem Schlussatz der Epistola Gregorii ad Germanum, qui fuerat patriarcha Constantinopoleos vom Jahre 757 (MANSI 13 97), identisch mit der Epistola I des Germanus (Migne, P. Gr. 98 156 A), zu finden: *ὁ κραταῖος ἐν πολέμοις θεὸς ἡμῶν . . . φυλάξοι σε ἡγιασμένε εἰς χρόνους ἐπιμήκεις.*

4) LUTHER, Formula Missae VII, 10.

zwischen Gott und Menschen wandelnde amtliche Weihe, kraft welcher er göttliche Segnungen *ex opere operato* mittheilte, kennt das Evangelium und die evangelische Kirche nicht. Der Liturg kommt bei dem Segnen lediglich als Träger und Vermittler des göttlichen Worts im Sinne Neutestamentlichen Prophetentums in Betracht. Das Segnen am Schluss des Gottesdienstes ist eine prophetische Funktion. Nicht legt der Liturg, wie der Priester des Alten Testaments, den Namen Jahwes auf das Volk, dass Jahwe es segne, sondern er rezitiert das statutarische Wort des Alten Testaments, das die Verheissung hatte, dass Gott das Volk segne. Man kann sich freilich der Einsicht nicht entziehen, dass evangelisch korrekter es sein würde, entweder prophetisch zu sagen: der Herr segnet uns u. s. w. oder priesterlich namens der Gemeinde die Gebetsform zu verwenden: Herr, segne uns und behüte uns. — Nach Vorgang der Synagoge, welche nur durch einen Priester den Segen spenden, von einem Nichtpriester ihn erbitten liess, während zu beiden Formen die ganze Gemeinde das Amen sprach,¹⁾ findet sich auch in der evangelischen Kirche besonders lutherischer Observanz die Unterscheidung, dass nichtordinierte Liturgen den Segen erbitten oder die kommunikative Wunschform gebrauchen: der Herr segne uns u. s. w. — die reformierte Kirche zieht diese Form in allen Fällen vor —, dagegen ordinierte die distributive Form anwenden. Auf Misverständnis, als ob mit dem Sing.: *der Herr segne dich* das einzelne Gemeindeglied gemeint sei, während doch die ganze Gemeinde als Kollektivindividuum angeredet wird, beruht die fast in allen evangelischen Agenden sich findende Pluralform: der Herr segne euch; sie dürfte jedoch nur da anwendbar sein, wo einzelne Gemeindeglieder als einzelne den Segen empfangen. Wie der Segen den Gottesdienst beschliesst, so beginnt mit dem apostolischen Salve Rm 1,7^b; I. Kor 13 u. s. w. oder dem apostolischen Vale II. Kor 13¹³ die Handlung des Liturgen oder des Predigers. Neben diesen sind eine Anzahl anderer Verba sollemnia gebräuchlich, die theils der Hl. Schrift entnommen sind (wie Ps 124⁸; Phil 47 u. a., auch das Amen des Liturgen oder der respondierenden Gemeinde gehört hierher), theils der liturgischen Tradition angehören (so die Salutation: *Der Herr sei mit euch — und mit deinem Geiste*; das *Kyrie eleison* u. a.). Von allen diesen Formeln, namentlich den biblischen, gilt, dass weder die Kirche, noch weniger der Liturg, befähigt und berechtigt sind, sie durch Erweiterung oder Verkürzung zu verändern, — ein liturgisches Gesetz, das auf das Vielfältigste misachtet wird.²⁾ —

1) SCHÜRER a. a. O. 2381 f.

2) TH. HARNACK, Prakt. Theol. 1468. Die römische Kirche kennt natürlich dies liturgische Gesetz nicht; die in Deutschland gebräuchliche Eingangsformel lautet: „Die Gnade des himmlischen Vaters, die Liebe seines eingebornen Sohnes

§ 86. Die priesterlichen Funktionen. Das Glaubensbekenntnis.

Die priesterlichen Funktionen, die entweder der Liturg namens und unter stillschweigender Beteiligung der Gemeinde, oder die Gemeinde selbst ohne Vermittelung im Gesange vollzieht, bestehen in dem Glaubensbekenntnis, dem Gebet und dem Kirchenlied. Es ist für das Bewusstsein des Liturgen und der Gemeinde auch hier hervorzuheben, dass alle priesterlichen Funktionen des Liturgen in der evangelischen Kirche namens der Gemeinde geschehen; es ist das Gebet der betenden Gemeinde, das Glaubensbekenntnis der bekennenden Gemeinde, das der Liturg spricht, und die Gemeinde hat es nie zu vergessen, dass der priesterliche Liturg der Mund der Gemeinde ist. Nur aus praktischen Gründen, damit die Gemeinde jenes Bewusstsein wackerer vollziehe, ist die „grössere Beteiligung“ der Gemeinde durch gemeinsame Gesänge zu empfehlen, aber der Gefahr ist dabei vorzubeugen, dass ein böser Unterschied zwischen Handlungen, die der Liturg vollzieht, und solchen, welche die Gemeinde vollzieht, gemacht werde.

In diesem Zusammenhange handelt es sich nicht so sehr um das Glaubensbekenntnis selbst, als vielmehr um den Gebrauch des Glaubensbekenntnisses in der Liturgie.¹⁾ Die älteste Verwendung geschah ohne Frage bei der Eucharistie, und die Anfänge lassen sich bis an die Schwelle des apostolischen Zeitalters verfolgen. Von Anfang an war die Eucharistie nur den Getauften, den Gläubigen gestattet; ihr Charakter ist der Vollzug einerseits der Liebesgemeinschaft, die durch die Agape und das *Φιλήματι ἀσπάζεσθαι* bekundet wird, anderseits der Glaubensgemeinschaft, die in dem Lob- und Dankhymnus, den die Gemeinde durch ihr Amen sich aneignet, nach dem Empfang der Elemente sich äussert.²⁾ Erst die in der Kirche auftauchenden und die Kirche gefährdenden Heterodoxieen nötigten dazu, ein formuliertes Glaubensbekenntnis bei der Feier der Eucharistie anzuwenden. Aber

und die Gemeinschaft und der Beistand des Hl. Geistes sei und verbleibe bei uns allen“. — Wie weit in gewissen liturgischen Kreisen die Konnivenz gegen Rom geht, beweist der Artikel: „Der liturgische Bibeltext“ in Siona 1895, S. 12f. Der Verfasser verteidigt die römische Weise, behauptet auch: „Die ältere evangelische Kirche . . . gestand der liturgischen Tradition eine grössere Freiheit zu“. Es sind traditionelle Gründe; als ob die Tradition die liturgische Willkür adeln könnte und mit leerem Flitter das Wort der Schrift verbrämen dürfte.

1) Vgl. A. LUDWIG, Das Glaubensbekenntnis im Gottesdienst (Zeitschrift für praktische Theologie 1893, S. 193f.)

2) Vgl. DIDACHE 95; 10 (ed. A. HARNACK 1884; S. 31f.). — JUSTIN M., Apolog. I, 65. 66 (I, p. 266f.).

wann ist das geschehen? Die orientalische Tradition schrieb die Einführung den Vätern zu Nicaea zu.¹⁾ Aber weder in den Canones des Konzils, noch in den Const. ap., noch in den Katechesen des CYRILL von Jerusalem findet sich davon eine Spur, und RENAUDOT sagt mit Recht: *neque enim in antiquis originibus Ecclesiasticis quidquam sciunt, praeter communem et disciplinae, quam oculis observant, conformem traditionem.* Erst im 5. Jahrhundert, im Jahre 470, wird das Glaubensbekenntnis durch den Monophysiten PETRUS FULLO (ὁ Πραγεύς) zu Antiochia in den Gottesdienst aufgenommen,²⁾ und es ist wahrscheinlich, dass über Antiochia hinaus während des 5. Jahrhunderts sich der liturgische Gebrauch nicht ausdehnte; erst 510 schloss sich der Patriarch TIMOTHEUS in Konstantinopel demselben Gebrauch an. Nicht das freie Bedürfnis des gemeinsamen Glaubens, sondern das kirchenpolitische Bedürfnis häretischer Kirchenmänner, den Verdacht Anderer und die eigene Unsicherheit durch lärmendes Bekennen zu übertönen, hat den liturgischen Gebrauch des formulierten Bekenntnisses eingeführt; daher wurde auch nicht das Chalcedonense gewählt, sondern das Nic.-Const., das als Massstab der Wahrheit galt.

In den orientalischen Liturgieen mit Ausnahme der armenischen wird der ursprüngliche Charakter der Eucharistie, Liebesgemeinschaft und Glaubensgemeinschaft zu sein, dadurch festgehalten, dass der Bruderkuss und das Bekenntnis (des Nic.-Const.), das vom Volk gesprochen wird, stets verbunden sind, jedoch mit dem Unterschiede, dass in den Liturgieen des MARKUS,³⁾ BASILIUS und CHRYSOSTOMUS⁴⁾ das Bekenntnis auf den Friedenskuss folgt, also die Gemeinschaft der Liebe Bedingung ist für die Gemeinschaft des Glaubens, dagegen in den Liturgieen des JAKOBUS⁵⁾, der koptischen⁶⁾ und abessinischen (äthiopischen)⁷⁾ Jakobiten das Bekenntnis dem Friedenskuss vorhergeht, also die Gemeinschaft des Glaubens als Bedingung für die Gemeinschaft der Liebe erscheint. In allen diesen Liturgieen gehört das Bekenntnis zur Missa fidelium und ist Bedingung für die Teilnahme an der Eucharistie. Nur die armenische Liturgie macht eine Ausnahme: das Bekenntnis mit Anathema gegen die Ketzler folgt auf die Schriftlektionen, es scheint also der Missa catechumenorum anzugehören; in der Missa

1) Näheres bei EUS. RENAUDOT, *Liturgiarum orientalium collectio* ² I (1847), p. 200.

2) BINGHAM, lib. XIV, § 8 (tom. VI, p. 49).

3) BRIGHTMAN l. c. 123 f.

4) BRIGHTMAN 320 f. (die Liturgieen des BASILIUS und CHRYSOSTOMUS im 9. Jahrhundert) 382 f. (die Liturgieen in ihrer heutigen Gestalt).

5) BRIGHTMAN 42 f.

6) BRIGHTMAN 161 f.

7) BRIGHTMAN 225 f.

fideliū sind mit dem Friedenskuss zwei bekenntnisartige Aussprachen verbunden.¹⁾

Die armenische Liturgie ist sachlich die Vermittelung zwischen dem orientalischen und occidentalischen Gebrauch des Glaubensbekenntnisses in der Liturgie. Die spanische Kirche zuerst nahm im Jahre 589 das Credo in die Liturgie auf;²⁾ der Grund ist: *pro reverentia sanctissimae fidei et propter corroborandas hominum invalidas mentes . . . sancta constituit synodus: ut per omnes ecclesias Hispaniae vel Gallaciae*³⁾ *secundum formam orientalium ecclesiarum . . . symbolum fidei* (das Nic.-Const.) *reciletur, ut priusquam dominica dicatur oratio voce clara a populo praedicetur, quo et fides vera manifestum testimonium habeat et ad Christi corpus et sanguinem praelibandum pectora populorum fide purificata accedant.* Die Einfügung des Credo hat also eine polemische und antihäretische Tendenz; den ihm angewiesenen Ort hat es noch heute in der spanischen (mozarabischen) Liturgie. Da nun die spanische Kirche auf dem Konzil zu Braga⁴⁾ im Jahre 563 den römischen Messordo angenommen, aber erst 589 nach Vorgang der orientalischen Kirchen das Credo der Liturgie einverleibt hat, so ist deutlich, dass Rom vor dem Jahre 563 das Credo noch nicht in seiner Liturgie hatte. Erst unter LEO III. (795—809) wurde es der gallischen Kirche gestattet, das Credo in der Messe zu singen;⁵⁾ diese wünschte es, weil Spanien das Credo gebrauchte und weil das Volk einer täglichen Belehrung bedürfte. Nach dem Bericht des WALAFRIED STRABO⁶⁾ († 849) verbreitete sich der Gebrauch des Credo unter KARL DEM GROSSEN auch nach Deutschland, aber erst 1014 wurde durch BENEDICT VIII. (1012—1024) auf Zureden Kaiser HEINRICHS II. das Credo in die römische Messe aufgenommen.⁷⁾ Die Stellung des Credo unmittelbar nach Verlesung des

1) BRIGHTMAN 425 f. 433 f. BRIGHTMAN schaltet vor dem Glaubensbekenntnis ein: *Mass of the faithfuth*, er rechnet also das Glaubensbekenntnis zu der Missa *fideliū*, obgleich erst hernach (p. 430: *the great entrance*) der Diakon spricht: *Let none of the catechumens, none of little faith, none of the penitents nor of the unclean draw nigh to this divine mystery.*

2) 3. Conc. Tolet. (589) cap. 2 (BRUNS 1218).

3) BRUNS hat *Hispaniae, Galliae vel Gallaciae*; das Wort *Galliae* ist ohne Frage spätere Interpolation.

4) 1. Conc. Bracar. (563) can. 4 (BRUNS 234).

5) BARONIUS, *Annales ecclesiast. ad annum Christi 816* (Tom. IX, [1711], p. 551 f.).

6) WALAFRIED STRABO, *De rebus eccles. c. 22* (Maxima Bibl. vet. patr. XV [1707], p. 192).

7) VAL. THALHOFER, *Handbuch der katholischen Liturgik* 2 (1890), S. 127 f. — MARTÈNE, *De antiquis Eccl. ritibus* I cap. IV, Art. V 11 (I, 377) dagegen: *Ex his omnibus conficitur, toto saeculo IX symbolum in missa apud Romanos dictum fuisse.* — Nach F. PROBST, *Die abendländische Messe vom 5. bis 8. Jahrhundert* (1896), S. 70 hat Patricius um 420 das Symbolum in die irische Messe eingeführt (!!).

Evangeliums weist auf die Tendenz der katechetischen Belehrung des Volkes, eine Tendenz, die im antihäretischen Interesse auch in den Verhandlungen überall hervortritt. Spätere Liturgiker, z. B. DURANDUS,¹⁾ deuten die Verbindung der Schriftlektion mit dem Symbolum nach Rm 10 17: *so kommt der Glaube aus der Predigt* u. s. w. — Wie in der orientalischen Kirche ist das Symbolum in der Messe auch in der occidentalischen Kirche (jedoch mit den bekannten Abweichungen) das Nic. Const.

In der evangelischen Kirche hat LUTHER in der Formula Missae 1523 das Credo der römischen Messe an dem traditionellen Ort nach der Schriftverlesung beibehalten; er legt aber keinen Wert darauf.²⁾ In der Deutschen Messe 1526 ersetzt er das Symbolum durch das Glaubenslied: *Wir glauben all an einen Gott*.³⁾

ZWINGLI hat nach der Züricher K.O. 1525 (?) im Predigtgottesdienst kein Credo, wohl aber in der Abendmahlsliturgie von 1525 ähnlich wie die orientalischen Kirchen die Rezitation des Credo durch die Gemeinde, und zwar abwechselnd durch den Chor der Männer und durch den der Weiber.⁴⁾ Das Credo ist hier nicht das Nic. Const., sondern, zum ersten Mal in der Liturgie, das Apostolicum. In Strassburg,⁵⁾ wo 1524 der Vikar MATTHIAS ZELLS, DIEBOLT SCHWARTZ, die deutsche Messe einführte, in der das Nic. Const. wie in der römischen dem Evangelium folgte, galt von 1525 an das Teutsch Kirchenamt und Ordnung des Herrn Nachtmals so man die Mess nennt; in diesem beschliesst das Apostolicum (*zu Zeiten sonst ein Psalm oder ein geistiges Lied*), dem der Aaronitische Segen folgt, den Predigtgottesdienst.

CALVIN schliesst sich der Strassburger Ordnung an; das Apostolicum wird nach der Predigt durch den Pfarrer namens der Gemeinde bekannt.⁶⁾

In der lutherischen Kirche herrscht hinsichtlich des Credo in der Liturgie die bunteste Mannigfaltigkeit. In vielen K.O. wird statt des

1) DURANDUS l. c. IV, 25: Evangelio lecto mox citatur alta voce symbolum . . . Ideo ecclesia, ut ostendat, quod evangelii verbum seu praedicationem fide et corde recipit, mox fidei symbolum ore decantat. Symbolum ergo post evangelium, fidem post praedicationem ostendit . . . secundum Rm 10 (17), (fol. 87).

2) LUTHER, VII, 7: Symbolum Nicenum cantari solitum non displicet, tamen et hoc habet in manu Episcopus.

3) LUTHER, 22 238.

4) ZWINGLI, K.O. 1525 (?) (H. A. DANIEL, Codex liturg. 341f.). Action oderbruch des Nachtmals, Gedächtniss oder Danksagung Christi 1525 (DANIEL l. c. 145 f.).

5) Vgl. A. ERICHSON, Die Calvinische und die Altstrassburgische Gottesdienstordnung 1894.

6) DANIEL l. c. 358. — Corp. Ref. 34 197 (pour tester au nom du peuple, que tous veulent vivre et mourir en la doctrine et Religion chrestienne).

Credo das Glaubenslied LUTHERS vorgeschrieben;¹⁾ in anderen findet sich das Credo und das Lied;²⁾ in anderen wird die Wahl gelassen zwischen dem Credo und dem Glaubenslied;³⁾ in anderen wieder zwischen dem Credo und einem anderen Liede (Psalm);⁴⁾ endlich ist noch die Vorschrift der Brandenburg-Nürnberg K.O. zu erwähnen, dass an den Sonntagen, an denen niemand sich zum Hl. Abendmahl findet, das Symbolum Quicumque am Anfang des Gottesdienstes gesungen werden soll.

Gewöhnlich folgt in der lutherischen K.O. das Glaubensbekenntnis auf die Schriftlektion, öfter aber auch auf die Predigt.⁵⁾ Ein katechetischer Zweck ist ausgeschlossen, ebenso, wenigstens teilweise, ein Einfluss von Strassburg her; man hat offenbar nicht recht gewusst, wo man mit dem Glaubensbekenntnis hin sollte. Meistens schlossen sich die lutherischen K.O. dem römisch-katholischen Messgebrauch an, indem sie das Credo auf die Schriftlektion folgen lassen, ZWINGLI und in späteren Ordnungen CALVIN, sowie die K.O. der ausländischen Gemeinde in Frankfurt 1554 und die Pfälzer K.O. 1563⁶⁾ schliessen sich dagegen an die orientalische Kirche an, indem sie das Glaubensbekenntnis mit dem Hl. Abendmahl verbinden.

Vom Beginn des 17. Jahrhunderts an ist das Glaubensbekenntnis in jeglicher Form aus den K.O. verschwunden; möglicherweise hat das Predigtlied es verdrängt. Erst die Preussische Agende 1822 hat das Apostolicum, und zwar in der Stellung wie in der römischen Messe und bei LUTHER, wieder obligatorisch gemacht. Die revidierte Ausgabe von 1829 stellte es jedoch frei, das Apostolicum oder LUTHERS Glaubenslied zu gebrauchen; die Agende von 1895 schreibt das Apostolicum wieder vor, gestattet da, *wo es bisher üblich war*, statt des Apostolicums LUTHERS Glaubenslied oder einen anderen kirchlich genehmigten Glaubensgesang; wo es nicht bisher üblich war, kann bei feierlichen Gele-

1) So in den Sächsischen Visitations-Artikeln und K.O. 1533. Bremische K.O. 1534. Pommersche K.O. 1542 (vor der Predigt das Glaubenslied, nach der Predigt das Vaterunser, der Glaube und die zehn Gebote). Kölnische Reformation 1543. Ritzebütteler K.O. 1544 (RICHTER 1 229. 245; 2 4. 43. 78).

2) So in der Hallischen K.O. 1526. Braunschweigische K.O. 1528 (ebenso Hamburger K.O. 1529). Pommersche K.O. 1535 (RICHTER 1 43. 115. 258).

3) So in der Brandenburg-Nürnberg K.O. 1533. Northeimsche K.O. 1539. Brandenburger K.O. 1540 („In Thumen vnd Stifften sol Latinisch [Credo in unum Deum], aber in den Pfarren Deudsch, Wir glauben all an einen Gott, gesungen werden“). Stralsunder K.O. 1555 (RICHTER 1 206. 288. 326; 2 168).

4) So in der Württemberger K.O. 1536. Hallische K.O. 1543 (das Nic.-Const. nach der Epistel, „der Glauben Teutsch oder ein ander geistlich gsang“ nach der Kommunion, und darnach die Predigt!). RICHTER 1 268; 2 19.

5) So Bremische K.O. 1534. Württemberger K.O. 1536. Kölnische Reformation 1543. Württemberger K.O. 1553 (RICHTER 1 245. 268; 2 43. 187).

6) RICHTER 2 152. 268.

genheiten statt des Apostolicums LUTHERS Glaubenslied gesungen werden. Der Agende von 1829 folgen die badische von 1855, die bayerische von 1879, die sächsische von 1881. Die neuen Agenden des Konsistorialbezirks Cassel von 1896 haben verschiedene Vorschriften; die reformierte und die unierte kennen nur das Apostolicum, die lutherische lässt die Wahl zwischen dem Apostolicum und dem Lutherlied.

Das Common-Prayer-Book der Anglikanischen Kirche schreibt für die Morgen- und Abendgottesdienste das Apostolicum nach den Lektionen, für den Hauptgottesdienst das Nic. Const. nach der Evangelienlektion, für die hohen Festtage das Athanasianum vor.¹⁾ Es verdient bemerkt zu werden, dass für die reformierte Kirchengemeinschaft des Konsistorialbezirks Cassel die zu Recht bestehende K.O. von 1657 die Vorschrift hat, dass an den Festtagen nachmittags zwischen dem Gesang und der Predigt die christlichen Haupt-Symbole sollen vorgelesen werden, nämlich am Christtag und auf Conceptionis Christi das Nic. Const., am Neujahrstag und zu Ostern das Athanasianum, zu Epiphanien und Himmelfahrt das Ephesinum, auf Purificationis Mariae und Pfingsten das Chalcedonense, auf Trinitatis und an allen anderen Sonntagen das Apostolicum.

Welches ist nun die Bedeutung des Glaubensbekenntnisses in der Liturgie? Die gewöhnliche Auffassung, die auch in den einleitenden Sätzen der meisten modernen Agenden sich spiegelt, nämlich, dass die Einzelgemeinde ihre Übereinstimmung mit dem allgemeinen christlichen Glauben dadurch bekunden soll, schliesst das Apostolicum, das Nic. Const. und das Athanasianum aus; das erste, weil die ganze orientalische Kirche es nicht kennt, das zweite, weil es verschiedene Fassung in der orientalischen und in der occidentalischen Kirche hat, das dritte, weil es dem evangelischen Glaubensbegriff widerstreitet, alle drei, weil in den verschiedenen Kirchengemeinschaften die einzelnen Artikel verschieden gedeutet und verstanden werden.

Dagegen dürfte es dem Wesen der Gemeinde und der Idee des Gemeindegottesdienstes durchaus entsprechend sein, dass an einer Stelle der Liturgie vor der Predigt die Gemeinschaft der Gemeinde als Glaubensgemeinschaft sich bekennt; welches diese Stelle ist, wird von der Konstruktion des Gemeindegottesdienstes abhängen, ihre Bezeichnung ist daher einer späteren Darlegung vorzubehalten. Nur das ist schon hier hervorzuheben, dass die regelmässige Wiederkehr des Apostolicums oder eines anderen der alten Symbole in jedem Gottesdienst vom evangelischen Gesichtspunkt aus nicht zu rechtfertigen ist, da keines dieser Symbole als korrekter Ausdruck evangelischen Glaubens gelten kann, und da die Gemeinde durch den Titel Bekenntnis des Glau-

1) DANIEL l. c. 3 354. 361. 419f.

bens dazu verführt wird, den seligmachenden Glauben als das Fürwahrhalten geschichtlicher Thatsachen zu verstehen.

Bei der Abendmahlsfeier wird der Ausdruck der Liebesgemeinschaft und der Glaubensgemeinschaft kaum zu entbehren sein. Passende Schriftstellen oder Liederverse werden für beides den geeigneten Ausdruck darbieten.

§ 87. Das liturgische Gebet. Das Gebet des Herrn.

Das Gebet des Herrn, *Dominica oratio*, *Paternoster*, ist stets von der gesammten Christenheit über alle anderen Gebete hoch geehrt; überall, wo es uns begegnet, ist die Rezension Mt 6 9-13 rezipiert. von der Rezension bei Lc 11 2-4 findet sich keine Spur. Bereits in der Didache ¹⁾ wird das Herrngebet den Christen als ihr Gebet vorgeschrieben; sie sollen es dreimal am Tage beten, die Stunden werden jedoch nicht angegeben. Mit denselben Worten, ebenfalls ohne Angabe der Stunden, wird die Vorschrift in den Const. ap. wiederholt.²⁾ Eigentümlich wird schon in der Didache eine Doxologie hinzugefügt; jedoch nicht die rezipierte, die das Herrngebet in den Const. ap. beschliesst, sondern mit den Worten: *ὅτι σοῦ ἐστὶν ἡ δύναμις καὶ ἡ δόξα εἰς τοὺς αἰῶνας*. TERTULLIAN nennt das Herrngebet die *legitima et ordinaria oratio*,³⁾ und CYPRIAN,⁴⁾ von dem wir eine wertvolle Auslegung des Herrngebetes besitzen, sieht es als selbstverständlich an, dass es *cottidie* von den Christen gebetet wird. Aus dem Anfang des 6. Jahrhunderts ist der Beschluss der Conc. Gerundense (517) can. 11 zu erwähnen: *Ita nobis placuit, ut omnibus diebus post matutinos et vespervas oratio dominica a sacerdote proferatur*.⁵⁾ Das Herrngebet hat in der Gebetsübung der Christen seine hervorragende Stelle von jenen ersten Zeiten an bis heute ununterbrochen behauptet.

Liturgisch wird das Herrngebet ebenfalls seit den ältesten Zeiten bei der Taufe und dem Heil. Abendmahl verwendet; für seine Verwendung bei der Taufe (der Proselyten) werden wir TERTULLIAN in Anspruch nehmen dürfen, obgleich eine völlig einwandsfreie Angabe von ihm fehlt. Allein wenn TERTULLIAN, *De oratione* cap 1 ausspricht: *Jesus Christus dominus noster nobis discipulis Novi Testamenti novam orationis formam determinavit*, und an anderem Orte von dem Getauften sagt: *Igitur benedicti . . . cum de illo sanctissimo lavacro novi natalis ascenditis et primas manus apud matrem cum fratribus*

1) DIDACHE 8 2. 3 (ed. A. HARNACK 26 f.).

2) Const. ap. 7 24 (p. 207 f.).

3) TERTULLIAN, *De orat.* 10 (p. 309).

4) CYPRIAN, *De dominica oratione* 12. 22 (p. 274. 283).

5) BRUNS 220.

aperitis,¹⁾ so ist doch mindestens sehr wahrscheinlich mit diesem letztgenannten Ausdruck das Herrngebet gemeint, das von den Christen sofort nach Empfang der Taufe gebetet werden solle. Um so deutlicher spricht sich aber CYPRIAN darüber aus; er bestätigt mit klaren Worten, was wir den TERTULLIAN haben sagen hören.²⁾ Geben diese Aussagen uns erste Kunde von der Verbindung des Herrngabetes mit der Taufe im Abendland, so ersehen wir aus den Const. ap.,³⁾ dass dieselbe Verbindung in derselben Weise auch für die orientalisch-e Kirche massgebend war, während AUGUSTIN⁴⁾ uns ausdrücklich berichtet, dass den Täuflingen acht Tage vor ihrer Taufe das Herrngebet (zugleich mit dem Symbolum) zum Auswendiglernen mitgeteilt wurde. — Auch mit der Kindertaufe ist das Gebet des Herrn teilweise verbunden geblieben, die Stellung jedoch hat es geändert. In den abendländischen katholischen, in den lutherischen und calvinischen Liturgien ist die Reihenfolge: das Herrngebet, Glaubensbekenntnis (bezw. Abrenuntiation), Taufe; nur das Common Prayer book hat die alte Ordnung der Proselytentaufer beibehalten, indem es das Herrngebet auf die Taufe folgen lässt.⁵⁾ Die orientalischen Liturgien und die der Zwinglischen Reformation haben das Herrngebet bei der Kindertaufe nicht.

Auch für die Verbindung des Herrngabetes mit dem Heil. Abendmahl ist wahrscheinlich TERTULLIAN der erste Zeuge. In seinem Buch *De oratione* ⁶⁾ wenigstens nennt er das *Osculum pacis* das *Signaculum orationis*, und es ist wohl kaum zweifelhaft, dass er unter der *Oratio* das Herrngebet versteht. Von AUGUSTIN an ist die Verbindung völlig zweifellos, an zahlreichen Stellen redet er davon;⁷⁾ GREGOR I. führt die Stellung des Herrngabetes vor der Konsekration auf apostolische Tradition zurück.⁸⁾ Eigentümlicher Weise, und bis dahin unerklärt, fehlt in der s. g. Clementinischen Liturgie, d. h. in der Const. ap., das Herrngebet bei der Kommunion, während alle anderen orientalischen Liturgien ohne Ausnahme das Herrngebet haben, und zwar, ebenso wie die abendländischen, unmittelbar vor der Austeilung des Heil. Mahles. Die lutherischen Liturgien, sowie diejenigen Zwinglischer Observanz, schliessen sich der alten Ordnung an, während die der strengeren Calvinischen Observanz das Herrngebet bei dem Heil. Abendmahl ausfallen lassen; die Pfälzer Liturgie 1563 dagegen hat sich dem alten Brauch wieder angeschlossen. — Die orientalischen Liturgien haben, abweichend

1) TERTULLIAN, *De orat.* 1; *De baptismo* 20, (p. 303. 353).

2) CYPRIAN, *De dominica oratione* cap. 9 und 10, (p. 272f.).

3) Const. ap. 318; 744 (p. 111. 227).

4) AUGUSTIN, *Sermo* 59 de tempore (MIGNE, P. L. 38 400).

5) DANIEL I. c. 345f.

6) TERTULLIAN, *De oratione* 18 (p. 312).

7) Z. B. AUGUSTIN, *Sermo* 18. 50. 228 (MIGNE, P. L. 38 127. 324. 1101).

8) GREGOR I., *Ep.* IX, 12 (MIGNE, P. L. 77 957 A).

von der sonst allgemeinen Ordnung, dass der Liturg das Gebet des Herrn spricht, die Eigentümlichkeit, dass das Volk es betet;¹⁾ die mozarabische Liturgie lässt den Priester die einzelnen Sätze sprechen und das Volk die Anrede, die erste, zweite, dritte, fünfte Bitte mit Amen, die vierte mit *Quia Deus es*, die sechste mit *Sed libera nos a malo* beantworten, während die römische und Ambrosianische Liturgie den Priester das Gebet sprechen, jedoch das Volk den zweiten Teil der letzten Bitte: *Sed libera nos a malo* hinzufügen und den Priester das Gebet mit *Amen* beschliessen lässt.²⁾

In den orientalischen Liturgieen, mit Ausnahme der abessinischen (äthiopischen) und den byzantinischen, sowie in den abendländischen katholischen Liturgieen wird vom Priester dem Herrngebet ein s. g. Embolismus (ἐμβόλλειν) hinzugefügt: der Priester wiederholt das letzte Wort des Herrngabetes und führt es weiter aus. Der Embolismus z. B. im Ordo Romanus lautet: *Libera nos quaesumus Domine ab omnibus malis, praeteritis, praesentibus et futuris: et intercedente beata et gloriosa semper virgine Dei genitrice MARIA cum beatis Apostolis tuis PETRO et PAULO atque ANDREA et omnibus Sanctis [Signat se cum Patena a fronte ad pectus et eam osculatur] da propitius pacem in diebus nostris: ut ope misericordiae tuae adiuti et a peccato simus semper liberi et ab omni perturbatione securi.*

In zahlreichen orientalischen Liturgieen folgt auf das vom Volk gesprochene Herrngebet anstatt des Embolismus oder mit ihm verbunden eine Paraphrase des Herrngabetes seitens des Priesters³⁾ in epikletischer (siehe unten) Form. Es ist bekannt, dass LUTHER in der Deutschen Messe nach der Predigt eine *offenliche Paraphrasis des Vater Unsers* in prosphonetischer Form angeordnet hat.⁴⁾ Ob LUTHER dabei dem Vorgang römischer Messordnungen gefolgt ist, bleibt ungewiss; möglicherweise fand er eine lokale Tradition vor, die er aufnahm und für den deutschen Gottesdienst verwertete. In Privatschriften, die zur Erbauung des Volkes geschrieben waren, findet sich innerhalb der römischen Kirche oftmals eine Paraphrase des Herrngabetes; bekannt ist das Büchlein des ERASMUS: *Das Vatter unser* 1524, ein anderes, von DIETRYCH VON TALBERG verfasst, *Ain Chrislich vnderricht* 1524, nennt J. SMEND (S. 17, Anm. 1). Zur vierten Bitte enthalten sie meist eine Ausführung, die auf das Heil. Abendmahl Beziehung hat. Es ist möglich, dass LUTHER durch solche Privatschriften angeregt wurde, die Paraphrase kirchlich einzuführen. Eine Nachfolge hat LUTHER nur in den K.O. von Frankfurt (1530), Nordheim (1539), Preussen (1544), Hessen (1574. 1657) und

1) Vgl. BRIGHTMAN I. c. 60. 136. 234. 339. 391. 410.

2) DANIEL I. c. 195f.

3) Vgl. EUS. RENAUDOT I. c. I, 21. 74; II, 222. 251. 282. 365. 390. 417. 432. 445. 451. 465. 484. 501 u. s. w.

4) LUTHER 22 230.

dadurch in den Agenden der reformierten und der lutherischen Kirchengemeinschaft im Konsistorialbezirk Cassel 1896 gefunden; dem liturgischen Dekorum widerstreitet es jedoch, dem Gebet des Herrn durch eine Erklärung der Bitten den Gebetscharakter zu beeinträchtigen.

Dass in der evangelischen Kirche kaum ein Gottesdienst gehalten wird, sei es auch in der denkbar einfachsten Form, in dem nicht das Gebet des Herrn eine Stätte fände, bedarf keines Nachweises.

§ 88. Fortsetzung. Die Litanei und die Offene Schuld.

Die Litanei (*Λιτανεία* von *λιτή* Bitten, Flehen) umfasste ursprünglich nur die Worte *Κύριε ἐλέησον* (Ps 41 5.11, 123 3, Mt 9 27, 15 22, Mc 10 47, Lc 18 38 f.); die jetzt den Namen Litanei führenden Gebete sind weitere Ausführungen des Kyrie eleison ¹⁾ Die römische Kirche hat den griechischen Gebetsruf beibehalten, *ut unum eius populum esse ostendamus unumque Deum utrumque populum* (Graecorum et Latinorum) *credere*, ²⁾ und auch in die lutherische Kirche ist der griechische Ausdruck übergegangen. In der orientalischen und in der römischen Kirche wird auf den Gebetsruf grosses Gewicht gelegt; er soll das folgende Gebet besonders wirksam machen und hat den Zweck, für das folgende Gebet Gott gnädig zu stimmen, damit er es um so sicherer erhöhe. ³⁾ Daher die Häufung des Rufes in der römischen Messe seit dem 11. Jahrhundert (dreimal an den Vater, dreimal an den Sohn, dreimal an den Heiligen Geist), mehr noch in den orientalischen Liturgieen, schon in der Liturgie des MARKUS, ⁴⁾ bis zu vierzimal, dann dreissimal, dann fünfzimal gehäuft in der Vesper der Griechen nach dem Gebet an die Gottesgebärerin. ⁵⁾ In der lutherischen Kirche ist das Kyrie meistens die Antwort oder Aneignung des Sündenbekenntnisses und des Gebetes um Sündenvergebung.

Man hat zwei Arten der Litanei zu unterscheiden. 1) Die Prozessionslitanei, wohl nicht vor dem Ende des 6. Jahrhunderts in der *Litania septiformis* des GREGOR I. in bestimmter Form nachweisbar (vgl. § 72). Es ist die Litanei, die von LUTHER jedenfalls schon 1529 ⁶⁾ in Wittenberg unter dem einfachen Titel „Litanei“ ein-

1) Die griechische Form *ἐλέησον* wurde bereits im 2. Jahrhundert e-le-i-son gesprochen. Nur die viersilbige Aussprache ist liturgisch korrekt. Die dreisilbige e-lei-son ist mittelalterliche Verderbnis und wohl nur in Deutschland, durch die Kirleisen mit dem Refrain Kyrieleis hervorgerufen, nachweisbar.

2) PS. ALCUIN, De div. off. 40 (MIGNE, P. L. 101 1248 C).

3) VAL. THALHOFFER, Handbuch der katholischen Liturgik 1 (1883), S. 495 f.

4) BRIGHTMAN l. c. p. 119 f.

5) AL. MALTZEW, Die Nachtwache 1892, S. 91 f.

6) LUTHER, Brief an NIC. HAUSMANN vom 13. Februar 1529: *Litanias nos in templo canimus Latine et vernacule* (DE WETTE 3 423). — Der Text der Litanei deutsch und lateinisch bei LUTHER 56 360 f.

geführt wurde und seit LUTHERS Zeit in den lutherischen Landeskirchen gebräuchlich ist. Sie beginnt mit dem vierfachen Ruf: *Kyrie eleison, Christe eleison, Kyrie eleison, Christe eleison*, es folgen die einzelnen Bitten, die vom Liturgen vorgetragen und von der Gemeinde (eventuell durch den Mund des Liturgen) mit dem Ruf: *Erbarme dich über uns, Verschone uns, lieber Herr Gott, Hilf uns, lieber Herr Gott, Behüt uns, lieber Herr Gott*, angeeignet werden. 2) Die Messlitanei ist so genannt, weil sie bereits in den ältesten Messliturgieen ihren ständigen Platz hat. Die Gegenstände des Bittgebetes werden vom Liturgen aufgezählt (*lasst uns bitten um . . .*) und in den Hauptteilen von der Gemeinde durch jenen kurzen Gebetsruf *Kyrie eleison* vor Gott gebracht. Nach der heutigen Rezension der s. g. Liturgie des CHRYSOSTOMUS¹⁾ ist die Messliturgie auch in manche evangelische Liturgieen (z. B. in die Agende für die Evangelische Landeskirche in Preussen 13 f.) übergegangen.

Die Form der Prozessionslitanei ist die der Epiklese (*Ἐπίκλησις*), die epikletische Form, die der direkten Anrede an Gott; nur der Bischof (bezw. der Priester) hat sich dieser Form zu bedienen. Die Epiklese ist jedenfalls die älteste Form der Kirchengebete; wir finden sie bereits bei CLEMENS ROMANUS.²⁾ Schon bei JUSTIN DEM MÄRTYRER³⁾ wird das vom Bischof gesprochene Gebet durch die Gemeinde mit Amen respondiert, eine Sitte, die in der alten Kirche überall sich eingebürgert hat und auch in evangelischen Liturgieen vielfach sich findet. Die Form der Messlitanei ist die der Prosphonese (*Προσφώνησις*), die prosphonetische Form, oder weil die Litanei vom Diakon zu sprechen war, die diakonische Form; sie wird auch die irenische (*ἐιρηνικά*) Form genannt, weil die Bitte um Frieden allen andern Bitten voransteht. Die Prosphonese findet sich allgemein in der alten Missa catechumenorum, in der die Fürbitte für die Katechumenen, für die Energumenen (Besessenen) und Pönitenten prosphonetisch vorgetragen, aber nicht von diesen, sondern von den Fideles beantwortet wurde.

In der syrischen Liturgie S. JACOBI und in der ägyptischen Liturgie S. MARCI⁴⁾ tritt zuerst *Κύριε ἐλέησον* als Antwort des Volkes auf, wie denn überhaupt, besonders in der Liturgie des MARKUS, die Beteiligung des Volkes dem Ganzen einen bewegten, dramatischen Charakter verleiht. Dass in der abendländischen Kirche statt des oder neben dem *Domine miserere* das griechische *Kyrie eleison* gebraucht wurde, davon ist das erste litterarische Zeugnis der 3. Can. des 2. Conc. Vasense (529),⁵⁾ worin jedoch ausgesprochen ist, dass diese *dulcis et*

1) BRIGHTMAN l. c. p. 362 f.

2) CLEMENS ROM. I ad Corinth. cap. 59—61 (Patr. ap. 198 f.).

3) JUSTIN M., Apol. I, 65 (p. 266).

4) BRIGHTMAN 44 f.; 119 f.

5) BRUNS 2184.

nimum salutaris consuetudo tam in sede apostolica quam etiam per totas orientales atque Italiae provincias bereits vorhanden sei. GREGOR I. zuerst berichtet, dass in der römischen Kirche abwechselnd mit Kyrie eleison Christe eleison gesagt werde;¹⁾ weder in den vorgregorianischen noch in den orientalischen Liturgieen hat dieser Ruf Aufnahme gefunden; er ist seit GREGOR ausschliesslicher Bestandteil der abendländischen Liturgieen.

Eine besondere Abart der Litanei als Bussgebet ist die s. g. Offene Schuld, der mittelalterliche Ausdruck für das öffentliche Schuldbekenntnis im Messgottesdienst im Gegensatz zur Privatbeichte, oder auch Allgemeine Beichte genannt. Es ist die *Ἐξομολόγησις* der alten Kirche, wie wir sie als regelmässigen Bestandteil des Abendmahlsgottesdienstes in der Litteratur des 2. und 3. Jahrhunderts reichlich bezeugt finden.²⁾ Spuren davon finden sich noch z. B. in der Liturgie des Jacobus.³⁾ Sie ging nach und nach in der Privatbeichte unter, bis sie in der Zeit KARLS DES GROSSEN wieder auflebte und als *Confessio generalis* oder *Confessio peccatorum cum indulgentia* nebst der *Confessio fidei*, der *Oratio pro ecclesia seu commemoratio vivorum et mortuorum* und der *Oratio dominica*, alles in der Landessprache, in unmittelbarem Anschluss an die deutsche Predigt dem Messgottesdienst eingefügt wurde. Die Heimat dieser Einlagen ist wahrscheinlich das südöstliche Deutschland.⁴⁾ Die ältesten Spuren der Offenen Schuld liegen vor in altslavischen Beichtgebeten aus dem 9. Jahrhundert, die KOPITAR 1836⁵⁾ herausgegeben hat, in deutschen Beichtgebeten aus dem 11. und 12. Jahrhundert, die wir MÜLLENHOFF und SCHERER verdanken,⁶⁾ und in verschiedenen altdeutschen Predigtsammlungen derselben und späterer Zeit. In örtlich verschiedener Reihenfolge, bald in Auswahl, bald in vollständiger Zahl wurden jene landessprachlichen Einsätze dem Volk vortragen. Aus dem handschriftlichen Pontificale des DURANDUS († 1270) teilt MARTÈNE die Nachricht mit: *Praedicatione finita fit confessio generalis vel per diaconum, vel per sacerdotem ministrum, populo devote genua*

1) GREGOR I., Ep. IX, 12 (MIGNE, P. L. 77 956 B).

2) DIDACHE 4 14; 14 1 (ed. A. HARNACK p. 17. 54). BARN. Ep. 19 12 (Patr. ap. I, 22 p. 78). CAN. HIPPOLYTI 29 (ed. HANS ACHELIS 40). ORIGENES, De oratione 33 (ed. DELARUE 1 271 f.) vgl. CLEMENS ROM I ad Corinth 60 (Patr. ap. 1 100 f.).

3) BRIGHTMAN 31 f. 58.

4) R. CRUEL, Geschichte der deutschen Predigt im Mittelalter (1879), S. 220 f. — ALBERT HAUCK, Kirchengeschichte Deutschlands 2 (1890), S. 427. 667 f. — G. RIETSCHEL, Die offene Schuld im Gottesdienste und ihre Stellung nach der Predigt (SPITTA und SMEND, Monatschrift für Gottesdienst und kirchliche Kunst. März 1897, S. 396 f.).

5) BARTHOLOMAEUS KOPITAR, Glapolita Clozianus (Wien 1836), p. XXXV f.

6) K. MÜLLENHOFF und W. SCHERER, Denkmäler deutscher Poesie und Prosa aus dem VIII.—XII. Jahrhundert (3. Ausgabe von E. STEINMEYER 1892 1 287 f.).

*flectente et eodem tacite dicente: Confessione facta concedit indulgentiam: et domum mitra sibi per diaconum deposita facit absolutionem dicendo clara voce elevatis et super populum extensis manibus: Precibus et meritis etc. Indulgentiam etc. Et si velit mox benedicit populo simpliciter dicens: Et benedictio Dei omnipotentis, Patris et Filii et Spiritus sancti, descendat super vos et maneat semper, Amen.*¹⁾ Dass sich diese liturgische Sitte bis ins Reformationsjahrhundert erhalten hat, wird durch das von MARTÈNE citierte Pontificale, unter LEO X. herausgegeben, und durch die Mitteilungen in SURGANTS Manuale curatorum 1503 unwidersprechlich bezeugt. Aus allen diesen Dokumenten geht deutlich hervor, dass nach jeder Predigt die Offene Schuld dem Volk vorgetragen wurde; die einzige Ausnahme macht der Verfasser der Sammlung deutscher Predigten, die HOFFMANN VON FALLERSLEBEN herausgegeben hat (12. Jahrhundert), wo die Notiz sich findet: *Hanc catholicam fidem* (das Apostolicum, meist sehr erweitert) *saepius in festivitatibus dicere debes. Et si sit festivitas, quod ad corpus domini aliquis accedere velit, confessionem subiunge;*²⁾ es wird also hier die Offene Schuld nur an den Tagen gebetet, an denen Gemeindeglieder die Kommunion empfangen wollen.

LUTHER hat dies „gemeine Gebet“ gekannt und seine Beibehaltung empfohlen,³⁾ gleichwohl aber es weder in die Formula missae noch in seine Deutsche Messe aufgenommen; in der Deutschen Messe sieht LUTHER irrtümlich die „Vermahnung“ vor der Kommunion als das Ursprüngliche an, das hernach zur „öffentlichen Beichte“ geworden sei.⁴⁾ Aber LUTHER änderte sein liturgisches Verhalten bald. Durch die Brandenburg-Nürnberg K.O. 1533 hatten OSIANDER und BRENZ die seither in Nürnberg üblich gewesene öffentliche Beichte nach der Predigt und nach der Abendmahlsvermahnung beseitigt;⁵⁾ der Rat von Nürnberg erbat sich von LUTHER und MELANTHON ein Gutachten darüber, und in einem gemeinsamen Brief vom 18. April 1533 erklärten die Reformatoren sich für die ältere Ordnung um der mit der Beichte verbundenen Absolution willen.⁶⁾ Vom Jahre 1540 ist uns die Absolutionsformel, die LUTHER selbst fortan als „Allgemeine Beichte“ nach der Predigt verwendete, erhalten⁷⁾ (vgl. § 22).

1) EDM. MARTÈNE, De antiquis ecclesiae ritibus 1 (1700) p. 374.

2) CRUEL 226.

3) LUTHER, Sermon von guten Werken (1520) 20 241: „Diss gemeine Gebet ist köstlich und das allerkräftigste, um welches willen wir auch zusammenkommen . . . Dieses gemeinen Gebets ist noch von alter Gewohnheit blieben eine Anzeigung, wenn man am Ende der Predigt die Beichte erzählet, und für alle Christenheit auf der Kanzel bittet“.

4) LUTHER, Deutsche Messe 22 240.

5) RICHTER 1 207. — Vgl. SMEND 172.

6) DE WETTE 4 444f. — Über den erregten Streit vgl. die Litteratur bei G. RIETSCHEL 399.

7) DE WETTE-SEIDEMANN 6 245 f.

In den lutherischen K.O. im nördlichen Deutschland hat die liturgische Sitte, auf die Predigt eine gemeine christliche Beichte (um des jungen Volkes willen auch das Vaterunser, den Glauben und die Zehn Gebote) folgen zu lassen, ebenfalls Verbreitung gefunden; so in der Preussischen K.O. 1525.¹⁾ Höchst eigentümlich verfährt BUGHAGEN. Obgleich nach der Verlesung des Evangeliums die Gemeinde das Nicaenum und dazu LUTHERS Lied: Wir glauben all an einen Gott singt, folgen nach der Predigt auf der Kanzel: das Apostolicum, die Beichte (ohne Absolution; an ihrer statt das Votum: *Jesus Christus is unsre salicheyt ewichlik*), das prosphonetische Fürbittgebet und das Gebet des Herrn. So in der Braunschweiger K.O. 1528,²⁾ der Hamburger K.O. 1529,³⁾ der Lübecker K.O. 1531,⁴⁾ nur mit dem Unterschied, dass in der Hamburger K.O. der Gesang des Nicaenum und des Lutherliedes erst erfolgt, wenn der Prediger die Kanzel verlassen hat. Die hier vorliegende liturgische Monstrosität wird wahrscheinlich durch römische Traditionen veranlasst sein; in seinen späteren K.O. hat BUGHAGEN nur die prosphonetische Fürbitte und das Gebet des Herrn nach der Predigt beibehalten. In anderen K.O., besonders im südlichen Deutschland, ist das Beichtgebet an den Anfang des Gottesdienstes gestellt worden, wie auch in den reformierten K.O.; wiederum andere (Halle 1541, Braunschweig-Lüneburg 1542, 1569, Lauenburg 1585, Ostfriesland 1631⁵⁾) haben nach der Predigt die Allgemeine Beichte mit Absolution und Retention.

Innerhalb der reformierten Kirche finden wir die „Offene Schuld“ (unter diesem Namen, den die lutherischen Liturgieen vermeiden) sofort im ersten liturgischen Werke der schweizerischen Reformation, in LEO JUDÄS Taufbüchlein 1523. Eine festbestimmte Form hat die Offene Schuld nicht. Die älteste Form, im Taufbüchlein, lautet: *O Vater! ich hab gsündet in dem himmel und wider dich, und bin nit würdig din sun gnempt zu werden; bis gnädig mir armen Sünder*; sie ist also im engen Anschluss an das Gebet des verlorenen Sohnes Lc 15²¹ gebildet.⁶⁾ Eine zweite erweiterte Form, die nach der Tradition von ZWINGLI herkommen soll, findet sich in der Züricher K.O. 1581 und mit Varianten in dem Berner Kanzelbüchlein 1581.⁷⁾ Der Anschluss an Lc 15 ist in dieser Form verlassen; sie stellt als eine freie Bildung sich dar. In der dritten Hauptform, der s. g. calvinischen, hat die Offene Schuld einen stereotypen Charakter angenommen. „Sogenannt“ calvinisch, weil nicht

1) RICHTER 1 29.

2) Braunschweiger K.O., herausgegeben von HÄNSELMANN 1885, S. 259 f.

3) Hamburger K.O., herausgegeben von BERTHEAU 1885, S. 134. 140 f.

4) Lübeckische K.O., neu herausgegeben 1877, S. 104.

5) RIETSCHEL 398.

6) DANIEL, I. c. 3 41.

7) DANIEL I. c. 3 48. EBRARD-GOEBEL, Reformiertes Kirchenbuch (1889), S. 7.

CALVIN ihr Verfasser ist, aber freilich auch nicht, wie EBRARD angiebt¹⁾ OEKOLAMPAD; sie ist vielmehr von CALVIN aus der Strassburger Gottesdienstordnung von 1539 einfach übernommen.²⁾ Die Offene Schuld hat ihren festen Ort am Anfang des Gottesdienstes; sie ist durch die Pfälzer K.O. 1563 in das deutsche reformierte Kirchengebiet zu allgemeinem Gebrauch übergegangen.

§ 89. Fortsetzung. Das Allgemeine Kirchengebet oder Fürbittgebet. Die Kollekte.

In der Litteratur des 2. und 3. Jahrhunderts wird als Teil des Kultus das Gebet für den Kaiser und für alle Menschen sehr oft erwähnt und von den Apologeten als Beweis gegen die Grundlosigkeit des Vorwurfs der Feindschaft gegen den Staat seitens der Christen benutzt. Das Neue Testament giebt in I. Tim 2 ff. die grundlegende Vorschrift; CLEMENS ROM. I, 61. 62; POLYCARP ad Phil. 12, 3; JUSTIN Apol. I, 14; Dial. 133; THEOPHILUS ad Autol. 1, 11; ATHENAGORAS legat. 37; TERTULLIAN ad Scap. 2; Apolog. 30. 32. 39 u. s. w.³⁾ geben die Beweise von der Sitte der Kirche. TERTULLIAN Apol. 39 fasst den Inhalt dieses Gebetes in die Worte zusammen: *Oramus etiam pro imperatoribus, pro ministris eorum et potestatibus, pro statu saeculi, pro rerum quiete, pro mora finis*. Eine allgemeine Sitte, welche dem Allgemeinen Kirchengebet einen bestimmten Platz in der Liturgie angewiesen hätte, gab es nicht; nach CLEMENS ROM. I, 59 ff. JUSTIN Apol. I, 65 ist das Fürbittgebet (nach Mt 6¹²) mit der Exhomologese, nach Const. ap. II, 57; VIII, 13 mit dem eucharistischen Gebet (nach Kol 3¹³) verbunden, wie auch die evangelischen Liturgieen es teils vor der Predigt, teils nach der Predigt haben. Im 11. Jahrhundert lebte dies Allgemeine Kirchengebet im deutschen Kirchengebiet zugleich mit dem Allgemeinen Sündenbekenntnis (siehe oben S. 389) wieder auf und wurde von hier aus Eigentum der Liturgieen der evangelischen Kirchen.

Die Kollekte, Collecta, *Σύναξις*, *Συναπτή*, ist der Name für eine Art von liturgischen Gebeten, deren Stellung und deren Bedeutung in den orientalischen Liturgieen und in der römischen, bezw. der lutherischen, Liturgie sehr verschieden ist. In der Liturgie S. JACOBI steht z. B. eine *Συναπτή* am Anfang der Missa catechumenorum und eine *Καθολικὴ συναπτή* in der Missa fidelium nach dem Friedenskuss;⁴⁾

1) EBRARD 2, EBRARD-GOEBEL 6. 7.

2) ALFRED ERICHSON, Die Calvinische und die Altstrassburgische Gottesdienstordnung (1894), S. 30 f. — Sie findet sich bei CALVIN in La forme des prières et chantz 1542 (Corp. Ref. 34 173 f.), lateinisch bei DANIEL 3 53, NIEMEYER 171, deutsch nach der Pfälzer Liturgie von 1563 bei DANIEL 3 65; EBRARD-GOEBEL a. a. O.

3) Von HANS ACHELIS a. a. O. 188 f. citiert.

4) BRIGHTMAN l. c. 34. 44. — DANIEL 4 92. 101 f.

in der Liturgie des MARKUS wird das Gebet am Anfang der Missa fidelium *Συναπτή* genannt;¹⁾ in den Liturgieen des BASILIUS und CHRYSOSTOMUS nach der im 9. Jahrhundert entstandenen Rezension wird eine *Συναπτή* im Introitus der Messe gebetet.²⁾ Diese Kollekten sind teils prosphonetisch vom Diakon, teils epikletisch vom Ἱερεύς vorzutragen. In der römischen Messe wird das Gebet vor der Verlesung der Epistel Collecta genannt, und dieser Sprachgebrauch ist auch in die lutherische Liturgie übergegangen, obgleich LUTHER in der Deutschen Messe sowohl das Gebet vor den Schriftlectionen, als auch das Dankgebet nach der Kommunion vor dem Segen Kollekte nennt, und jede Mette und Vesper mit einer Kollekte schliesst.³⁾ Über die Bedeutung des Namens Collecta gehen die Meinungen sehr auseinander. Ursprünglich ist Collecta, Collectio, *Σύναξις* die Versammlung der Gläubigen;⁴⁾ das erste Gebot über sie war die Oratio ad collectam oder, wie die Ambrosianische Liturgie es nennt, die Oratio super populum.⁵⁾ Demgemäss ist die Kollekte das Gebet zu Anfang der Messe, gleich nachdem die Gläubigen sich versammelt haben. Eine andere Deutung, die bereits im frühen Mittelalter sich findet, definiert Collecta als Sammelgebet, welches die Bitten des Volkes zusammenfasst und sie Gott darbringt. So erklärt der MICROLOGUS (ca. 1097): *Sequitur (doxologiam) oratio, quam collectam dicunt eo, quod sacerdos, qui legatione fungitur pro populo ad Dominum, omnium petitiones ea oratione colligat atque concludat.*⁶⁾ Eine dritte Deutung giebt PS. ALCUIN, De divinis officiis: *Collecta dicta est a collectione, eo quod ex auctoritate divinarum scripturarum sit collecta, quae in ecclesia leguntur [sive quod ex multis sermonibus una colligitur oratio, sive a collectione vel societate dicitur populi, qui tunc in unum concurrens colligitur];*⁷⁾ danach würde also Kollekte ein Gebet sein, das aus gesammelten Schriftstellen bestünde, eine Erklärung, die einigermaßen zu den „Kollekten“ passen würde, die das römische Brevier nach der Lektion der Psalmen vorschreibt, wenn nicht M. HEROLD recht hat,

1) BRIGHTMAN 119.

2) BRIGHTMAN 310.

3) LUTHER, Deutsche Messe (22 236. 237. 242).

4) VAL. THALHOFER, Handbuch der katholischen Liturgik 2 (1890), S. 82.

5) DANIEL 156.

6) MICROLOGUS, De ecclesiasticis observationibus cap. 3 (Max. Bibl. Vet. Patr. 18 473. MIGNE, P. L. 151 979f.) Die herkömmliche Meinung, dass der MICROLOGUS von IVO VON CHARTRES († 1116) verfasst sei, ist durch S. BÄUMER (Neues Archiv der Gesellschaft für ältere deutsche Geschichtskunde XVIII, 2 (1893), S. 421—446) zu gunsten der Autorschaft BERNOLDS von Konstanz widerlegt. — Er fügt hinzu: *Illae tamen orationes specialius Collectae vocari videntur, quae apud Romanos super collectam populi fiunt, dum colligitur, ut procedat de una ecclesia in aliam, ad stationem faciendam.*

7) PS. ALCUIN, De div. off. 40 (MIGNE, P. L. 101 1249 C).

dass diese Gebete die Herzen sammeln und somit der Zerstreuung wehren und die Andacht wecken sollen.¹⁾ Endlich möge auch die Erklärung Platz finden, die LUTHER dem Worte Kollekte giebt: *es seien die Gebete, die als ein Benedicite und Gratias über die zusammengetragene Speise (die Elemente des Heil. Abendmahls) gesprochen seien, sie zu segnen und Gott zu danken nach dem Wort des Apostels I. Kor. 10 30 31.*²⁾

§ 90. Fortsetzung. Doxologie (Gloria), Praefatio, Magnificat, Benedictus.

1. Die Doxologie oder das Gloria. Man unterscheidet seit alters das Grosse und das Kleine Gloria.

a) Das Grosse Gloria (die Grosse Doxologie, Gloria in excelsis, Hymnus angelicus, englischer Lobgesang) bestand ursprünglich nur aus Lc 2 14; in der syrischen Kirche wurde es zu der Form erweitert, wie wir sie im 7. Buch der Const. ap. finden.³⁾ Vielleicht ist dem HILARIUS von Poitiers († 368) die Übersetzung ins Lateinische bzw. die Veränderung zu der in der abendländischen Kirche seit dem 5. Jahrhundert rezipierten Form zuzuschreiben: *Gloria in excelsis Deo et in terra pax hominibus bonae voluntatis. Laudamus te, benedicimus te, adoramus te, glorificamus te, gratias agimus tibi propter magnam gloriam tuam. Domine Deus, rex coelestis, Deus Pater omnipotens; Domine, fili unigenite Jesu Christe, Domine Deus, agnus Dei, filius Patris, qui tollis peccata mundi, miserere nobis. Qui tollis peccata mundi, suscipe deprecationem meam. Qui sedes ad dexteram Patris, miserere nobis. Quoniam tu solus sanctus, tu solus Dominus, tu solus altissimus, Jesu Christe cum Sancto Spiritu in gloria Dei Patris. Amen.*

Den Protest gegen die Erweiterung des ursprünglichen Hymnus angelicus, der daran Anstoss nahm, dass die Erweiterung weder in der Heil. Schrift, noch in der apostolischen Tradition sich fände, schlug das 4. Conc. Tolet. (633) can. 13⁴⁾ durch die Erklärung nieder, dass den Hymnus *ecclesiastici doctores composuerunt*. Anfänglich wurde das Grosse Gloria nur zu Weihnacht, bis ins 12. Jahrhundert nur von den Bischöfen an allen hohen Festen und am Gründonnerstage, nur zu Ostern von den Priestern, gesungen. Jetzt wird es in der römischen Messe

1) M. HEROLD, Art. Brevier in RE² 2 (1878), S. 625.

2) LUTHER, De capt. Bab. 1520 (V, 51 f.). Sermon von dem hochwürdigen Sakrament des heiligen wahren Leichnams Christi 1519 (27 35). Sermon von dem Neuen Testament, d. i. von der heiligen Messe 1520 (27 157). Wider die himmlischen Propheten 1524. 1525 (29 181).

3) Const. ap. 7 47 (p. 229).

4) BRUNS 1 227.

an allen Sonntagen mit Ausnahme der Fastenzeit (Advent und Quadregesima), sowie bei allen Votivmessen zu Ehren der MARIA, der Heiligen und der Engel gesungen und zwar im Introitus vor der Kollekte. In vielen Missalien des Mittelalters findet man das Grosse Gloria unter dem Namen Gloria Marianum mit mehreren Erweiterungen zu Ehren der Jungfrau MARIA bei ihren Festen angeführt; NICOLAUS V. (1447 bis 1455) verbot das Gloria Marianum für seine Kapelle, PIUS V. (1566 bis 1572) für die ganze Kirche; in dem Ordo missae Romanus wird es mit den Worten erwähnt: *sic dicitur Gloria etiam in Missis beatae Virginis.*¹⁾ Bis ins 19. Jahrhundert wurde auch in der lutherischen Kirche das Grosse Gloria lateinisch gesungen; deutsch ist es noch heute sehr verbreitet, und zwar entweder in der ursprünglichen Form *Le 2¹⁴* so, dass der Liturg *Ehre sei Gott in der Höhe* intoniert, und der Chor oder die Gemeinde mit *und Friede auf Erden* u. s. w., oder die Gemeinde allein mit *Allein Gott in der Höh' sei Ehr'* respondiert, oder in der erweiterten Form von einem gemischten Chor gesungen. Die anglikanische Kirche hat das Grosse Gloria in der Postkommunion als Dankagung.

b) Das Kleine Gloria (Gloria Patri) bestand ursprünglich aus der Formel: *Gloria Patri et Filio et Spiritui Sancto in saecula saeculorum. Amen* (im Griechischen: *δόξα τῷ Πατρὶ καὶ τῷ Υἱῷ καὶ τῷ ἁγίῳ Πνεύματι, νῦν καὶ ἀεὶ καὶ τοὺς αἰῶνας τῶν αἰώνων*; so schon in der Liturgie des JAKOBUS.²⁾ Es war freigestellt, statt *et Filio et Spiritui Sancto* zu sagen in *Filio et Spiritu Sancto* oder *per Filium in Spiritu Sancto*. Als die Arianer nun diese beiden Formeln gebrauchten, wurden sie verboten und *propter haereticorum astutiam, qui dei filium non semper cum patre fuisse sed a tempore coepisse blasphemant, in omnibus clausulis post Gloria: Sicut erat in principio dicitur*; so das 2. Conc. Vasense (529) can. 5.³⁾ Die allgemein rezipierte deutsche Form lautet: *Ehre sei dem Vater und dem Sohne und dem Heiligen Geiste, wie es war im Anfang jetzt und immerdar und von Ewigkeit zu Ewigkeit. Amen.*

In den orientalischen Liturgieen wird das Kleine Gloria stets in Ἑκφώνησις, d. h. mit erhobener Stimme, vom Ἱερεὺς vorgetragen; in jeder Liturgie kommt es oftmals, allerdings nicht selten in verkürzter Form, vor. In der römischen Messe steht das Kleine Gloria ebenfalls mehrere Male, in der Praeparatio und im Introitus, später im Offertorium. Wird es im evangelischen Gottesdienst gebraucht, so hat es am Anfang der Liturgie vor der Kollekte seine Stelle.

2. Die Praefatio. Das Wort bedeutet Vorrede und wird a. im allgemeinen Sinne als Bezeichnung für die Einleitung zu einem

1) DANIEL l. c. 1 119.

2) BRIGHTMAN l. c. 35. — DANIEL l. c. 4 93.

3) BRUNS 2184.

Actus sollemniissimus in der Liturgie gebraucht. „In den späteren gallischen Missalien wird mit dem Namen Praefatio ein Gebet oder richtiger eine kurze Adhortation bezeichnet, mit welcher der Priester nach der Lesung der prophetischen Lektion und dem darauf folgenden Gebet post prophetiam die Gemeinde zum Bitten um Andacht u. s. w. auffordert“. ¹⁾ So heisst Praefatio z. B. die fast in allen römischen und orientalischen Liturgieen sich findende Einleitungsform zum Gebet des Herrn. In der römischen und Ambrosianischen Messe lautet diese Praefatio: *Oremus. Praeceptis salutaribus moniti et divina institutione formati audemus dicere: Pater noster etc.* ²⁾ Sowohl die Praefatio, als das Gebet selbst spricht der Priester. In der orientalischen Liturgie spricht der Priester die Praefatio als Ἐκγόνησις, und die Gemeinde spricht das Gebet. Die Praefatio z. B. in der Liturgie des JAKOBUS lautet: καὶ καταξίωσον ἡμᾶς, δέσποτα φιλάνθρωπε, μετὰ παρηγορίας, ἀκατακρίτως, ἐν καθαρῇ καρδίᾳ, ψυχῇ συντετριμμένῃ, ἀνεπασχύντω προσώπῳ, ἡγιασμένοις χεῖρεσι, τολμῶν ἐπικαλεῖσθαι σε τὸν ἐν τοῖς οὐρανοῖς ἄγιον θεὸν Πατέρα, καὶ λέγειν. Eine derartige Praefatio findet sich auch fast überall in der evangelischen Kirche; statt aller sei die in der Hessischen K.O. 1657 citiert. Das allgemeine Kirchengebet schliesst: *endlich so bitten wir dich, himmlischer Vater, um und für alles, darum du willst und sollst angebetet werden, um und von wegen deines geliebten Sohnes Jesu Christi, unsers einigen Mittlers, auf dessen Namen, das ist, auf seinen ersten Befehl, deines Verdienst und tröstliche Verheissung wir ferner also beten: Unser Vater u. s. w.* ⁴⁾ Ausser dem Gebet des Herrn werden vorzugsweise das Credo und der Aaronitische Segen am Schluss des Gottesdienstes mit einer Praefatio bedacht. Die Agende für die evangelische Landeskirche in Preussen 1895 hat die Praefatio vor dem Credo in Klammern gesetzt, also nur zugelassen, die vor dem Segen gestrichen. Der geläuterte liturgische Geschmack liebt das Einfache und lässt gern allein die Sache, den Gedanken, wirken; alle Einleitungen und Vorreden sind ihm Verschnörkelungen und Abschwächungen; höchstens lässt er das alte *Oremus* (*Lasst uns beten*) bestehen. — Auch die Salutatio in den römischen, den orientalischen und den lutherischen Liturgieen (Ὁ κύριος μετὰ πάντων ὑμῶν — Καὶ μετὰ πνεύματός σου. Dominus vobiscum — Et cum spiritu tuo. Der Herr sei mit euch — Und mit deinem Geiste) wird, wo sie isoliert vorkommt, wohl im allgemeinen Sinne als Praefatio bezeichnet. In der römischen Messe findet sie sich nicht weniger als neunmal; bereits die

1) TH. KLIEFOTH, Liturgische Abhandlungen 5² (1859), S. 350.

2) DANIEL I. c. 196.

3) BRIGHTMAN I. c. 59. 135 f.

4) Diese Präfation ist in den Agenden der drei evangelischen Kirchengemeinschaften im Konsistorialbezirk Cassel 1896 vereinfacht.

Clementinische Liturgie¹⁾ hat eine mehrmalige Salutation in verschiedener Form, und die orientalischen Liturgieen folgen ihr darin nach in oftmaliger Wiederholung durch den ganzen Gottesdienst, während die lutherischen Liturgieen sich meistens auf die einmalige Salutation vor der Kollekte beschränken. Die Salutatio bedeutet in den römischen und in den orientalischen Liturgieen nicht etwa die Kennzeichnung eines neuen Abschnittes im Verlauf der Liturgie, sie ist vielmehr die Einleitung zu einem feierlichen Gebet. Dass aber die Einleitung zum Gebet gerade in Form einer Begrüssung, noch dazu nicht am Anfang des Gottesdienstes, sondern mitten im Verlauf stattfindet, ist darin begründet, dass sie stets von einer Wendung zum Volk, nachdem der Priester zuvor dem Altar zugewendet war, begleitet wird. Ein Salutatio in solchen Liturgieen, in denen der Liturg unablässig zur Gemeinde gewendet fungiert, hat keinen Sinn. Die Bedeutung aller allgemeinen Präfationen ist die der Neuerweckung der Andacht, der Sammlung der Herzen und Gedanken.

b. Die Praefatio im besonderen Sinne ist die feierliche Einleitung, die der Abendmahlshandlung vorausgeht. Sie besteht aus drei Teilen: der Salutatio, dem *Sursum corda* und einem Dankgebet. Die ursprüngliche griechische Form ist uns in den *Canones Hippolyti*²⁾ aufbewahrt; sie lautet:

Bischof: Ὁ κύριος μετὰ πάντων ὑμῶν.

Gemeinde: Καὶ μετὰ τοῦ πνεύματός σου.

Bischof: Ἄνω ὑμῶν τὰς καρδίας.

Gemeinde: Ἐρχομεν πρὸς τὸν κύριον.

Bischof: Εὐχαριστήσωμεν τῷ κυρίῳ.

Gemeinde: Ἄξιον καὶ δίκαιον (folgt das Gebet).

Die ersten Spuren der noch jetzt üblichen lateinischen Form finden sich in dem *Sursum corda* — *Habemus ad Dominum* des CYPRIAN.³⁾ Vollständig lautet sie: *Dominus vobiscum* — *Et cum spiritu tuo* — *Sursum corda* — *Habemus ad Dominum* — *Gratias agamus Domino deo nostro* — *Dignum et iustum est* — *Vere dignum et iustum est, aequum et salutare, nos tibi semper et ubique gratias agere: Domine sancte, Pater omnipotens, aeternae Deus, Quia etc.*

Es folgt das Dankgebet für die göttlichen Wohlthaten, besonders für die Gaben der Schöpfung und der Erlösung, die *Εὐχαριστία* der alten Kirche, daher im gallikanischen und mozarabischen Ordo auch *Immolatio*, *Contestatio*, *Illatio* genannt.⁴⁾ Charakteristisch ist

1) Const. ap. 85-14 (p. 239—261).

2) *Canones Hippolyti* (HANS ACHELIS 48 f. 188).

3) CYPRIAN, *De dominica oratione* 31 (p. 289).

4) DANIEL 1 78 f.

einerseits die *Salutatio*, das *Sursum corda*¹⁾ und die Aufforderung zum Dank, anderseits der Schluss des Gebetes in der römischen, den orientalischen und den lutherischen Liturgieen, in dem das Gebet der Cherubim und aller Engelchöre erwähnt wird, um die Überleitung zu dem folgenden *Sanctus* zu gewinnen. Die Einzelausführung des Gebetes war in der abendländischen Kirche so mannigfaltig, dass man zur Zeit des Tridentinum mehr als tausend Präfationen in der römischen Kirche zählte; das neuere römische Ritual hat die Zahl auf elf reduziert.²⁾ Besonders feierlich ist die mozarabische Präfation, die auch dadurch eigentümlich ist, dass die übliche *Salutatio* durch *Aures ad Dominum* u. s. w. ersetzt ist und das *Sursum corda* ebenfalls von der gewöhnlichen Form abweicht:

Aures ad Dominum — Habemus ad Dominum — Sursum corda — Levamus ad Dominum — Deo ac Domino nostro Jesu Christo, Filio Dei, qui est in coelis, dignas laudes dignasque gratias referamus — Dignum et iustum est — Dignum et iustum est nos omnipotentiae et pietati tuae, quas posse donaveris laudes, clementissime Pater, quia etc.

Die *Salutatio* in den syrischen und byzantinischen Liturgieen schliesst sich an II. Kor 13¹³ an.³⁾ Das Präfationsgebet ist stets allerdings wortreich, aber auch erhaben in seiner glühenden Anbetung. Wir teilen die Präfation der Liturgie des JAKOBUS mit⁴⁾: ἡ ἀγάπη τοῦ Κυρίου καὶ Πατρὸς, ἡ χάρις τοῦ Κυρίου καὶ Υἱοῦ, καὶ ἡ κοινωνία καὶ ἡ δωρεὰ τοῦ ἁγίου Πνεύματος εἴη μετὰ πάντων ἡμῶν — καὶ μετὰ τοῦ πνεύματος σοῦ — ἄνω σχωμεν τὸν νοῦν καὶ τὰς καρδίας — ἔχομεν πρὸς τὸν Κύριον — εὐχαριστήσωμεν τῷ Κυρίῳ — ἄξιον καὶ δίκαιον — ὡς ἀληθῶς ἄξιόν ἐστι καὶ δίκαιον πρόπον τε καὶ ὀφειλόμενον, σὲ αἰνεῖν, σὲ ὑμνεῖν, σὲ εὐλογεῖν, σὲ προσκυνεῖν, σὲ δοξολογεῖν, σοὶ εὐχαριστεῖν τῇ πάσης κτίσεως ὀρατῆς τε καὶ ἀοράτου δημιουργῷ, τῷ θησανρῷ τῶν αἰώνιων ἀγαθῶν, τῇ πηγῇ τῆς ζωῆς καὶ τῆς ἀθανασίας, τῷ πάντων θεῷ καὶ δεσπότῃ κτλ.

In den meisten Liturgieen des Abendlandes und des Morgenlandes folgt unmittelbar auf die Präfation der Ὑμὸς τριτάγιος oder ἐπινίκιος,⁵⁾ lateinisch *Sanctus, sanctus, sanctus Dominus Deus Sabaoth, Pleni sunt coeli et terra gloria tua* (Jes. 63), auf dieses das *Hosanna in excelsis, Benedictus qui venit in nomine Domini, Hosanna in excelsis*. Übrigens

1) Dies wird von CYPRIAN l. c. Praefatio genannt.

2) DANIEL 1181f.

3) Die Liturgie des JAKOBUS, der syrischen Jakobiten, des CHRYSOSTOMUS und BASILIUS im 9. Jahrhundert und in der heutigen orthodoxen Kirche (vgl. BRIGHTMAN 49 f. 85. 321. 385).

4) BRIGHTMAN l. c. 49 f.

5) Wohl zu unterscheiden von dem *Τριτάγιον*, das in den orientalischen Liturgieen öfter vorkommt: ἅγιος ὁ θεός, ἅγιος ἰσχυρός, ἅγιος ἀθάνατος, ἐλέησον ἡμᾶς.

ersehen wir aus dem 3. Can. des 2. Conc. Vasense v. J. 529, dass bis dahin das Sanctus keineswegs in allen Gottesdiensten üblich war. ¹⁾ — Die Präfation ist in fast sämtliche lutherische Liturgieen übergegangen. Die Agende für die evangelische Landeskirche in Preussen, auch die revidierte von 1895, hat die Präfation fakultativ in allen Hauptgottesdiensten in der Schlussliturgie, wenn keine Abendmahlsfeier folgt, obligatorisch in der Abendmahlsliturgie.

3. Das Magnificat, der Lobgesang der Maria Lc 1⁴⁶⁻⁵⁵ (*Magnificat anima mea Dominum* Vlg.) wird seit CÄSARIUS v. ARLES (506) ²⁾ in dem römischen Gottesdienst gesungen, in der orientalischen Kirche in der Matutine, seit GREGOR I. in der römischen Kirche in der Vesper. Beispielsweise mag hier die Deutung stehen, welche DURANDUS ³⁾ nach BEDA dem Umstand verleiht, dass das Magnificat in der Vesper gesungen wird: *Primo, quia (Maria) in ipsa vespera mundi suo singulari assensu mundo succurrit perduto. Secundo, quia per hoc fit incarnationis in vespera mundi factae iugis recordatio. Tertio, quia ipsa est stella maris, quae in huius mundi vespere nobis lucere coepit, sicut vespera stella, de qua dicitur vespertinum officium, in initio noctis lucere incipit. Quarto, ut mens nostra per diem variis fatigat cogitationibus, imminente quietis seu noctis tempore, recolendo dicta Dei genitricis quicquid superfluum, vel nocivum diuturna oratio contraxerit, totum hoc precibus et lachrymis ea intercedente mundetur. Quinto, quia virgo portavit Dominum in vespera mundi.*

4. Während das Magnificat seinen Ort in der Vesper hat, ist nach altkirchlichem Gebrauch dem Benedictus (Lc 1⁶⁸⁻⁷⁹: *benedictus Dominus Deus Israel* Vlg., wohl zu unterscheiden von dem Benedictus der römischen Messe Mt 21⁹) der Ort in der Matutine reserviert. Beides ist in die ältere lutherische Kirche übergegangen (von LUTHER bereits in der Deutschen Messe angewendet). L. SCHÖBERLEIN, Schatz des liturgischen Chor- und Gemeindegesangs I (1865) teilt S. 656 bis 665 altlutherische Gesangesweisen über das Benedictus, S. 665 bis 692 über das Magnificat mit.

Zum Schluss die Frage, an wen liturgisch korrekt das Gebet gerichtet wird. Aus der alten abendländischen Kirche haben wir zwei ausdrückliche Bestimmungen. Das 3. Conc. Carthaginense vom Jahre 397 can. 23 schreibt vor: *cum altari adsistitur semper ad patrem dirigatur oratio*; ⁴⁾ das Conc. Hipponense vom Jahr 393 can. 21 hat eine gleichlautende Vorschrift. ⁵⁾ Hiernach hat sich die ganze abendländische

1) BRUNS 2 184.

2) Nach J. BINGHAM l. c. lib. XIV, 117 (tom. 6 48).

3) DURANDUS l. c. V, 98 (fol. 162).

4) BRUNS 1 126.

5) BRUNS 1 137.

Kirche gerichtet. In der Regel wird der Vater im Gebet angeredet, aber *per Dominum nostrum Jesum Christum*, dem das Gebet zur Försprache vor dem Vater in die Hände gelegt wird; doch es finden Ausnahmen statt; in der *Grossen Doxologie* (*Domine Fili unigenite*), im Agnus Dei im Te deum (*Tu rex gloriae Christe*) und in etwa fünfzig Gebeten (allerdings durchweg neueren Ursprungs) des Missale, Pontificale, Rituale wird Jesus Christus angeredet. An den Heil. Geist ist in der ganzen römischen Liturgie nur eine eigentliche Oration gerichtet, die bei der Benedictio Abbatis; vielleicht ist auch die Gebetsanrede im Offertorium der Messe: *Veni, sanctificator* so gemeint, jedenfalls die Anrede in der Litanei: *Spiritus Sancte Deus*. Die Hymnen *Veni sancte Spiritus*, *Veni creator Spiritus*, *Nunc sancte nobis Spiritus* bleiben ausser Betracht. Die orientalischen Liturgieen dagegen sind sehr reich an Gebeten, die an Christus und an den Heil. Geist gerichtet sind; in jeder Messe wird die Transsubstantiation unter der Ἐπίκλησις des Heil. Geistes vollzogen.¹⁾ In der evangelischen Kirche wird in den liturgischen Gebeten meistens der Vater angeredet, Jesus Christus fast nur in neueren Gebeten, dagegen der Heil. Geist lediglich in trinitarischen und Pfingst-Gebeten. Der liturgische Gebrauch ist so zu beurteilen, dass die Anrede an den Vater das selige Vorrecht der Kinder Gottes ist, und der ewige, allmächtige, barmherzige Gott der Gebete ist eben der Vater; aber auch die Anbetung Jesu Christi, das Kennzeichen seiner Jünger, hat das liturgische Gebet sich nicht nehmen zu lassen. Von einer Anrede des Heil. Geistes im Gebet hat das Neue Testament keine Spur; sie dürfte nur in der Poesie gestattet sein. Der Gedanke der Gebetsanrede, ob nun der Vater unseres Herrn Jesu Christi und unser Vater, oder der Herr Jesus Christus genannt wird, ist selbstverständlich, dass Gott — dogmatisch ausgedrückt: das eine göttliche Wesen in drei Personen — der Angeredete ist. Die Trinität wird in der römischen Messe nur in den Orationen: *Suscipe sancta Trinitas* und *Placeat tibi sancta Trinitas*, sowie in der Oration *De benedictione coemeterii* des Pontificale Romanum direkt angeredet; selten ebenfalls in den orientalischen Liturgieen und noch seltener in den evangelischen, wo es wohl nur am Trinitatisfest vorkommt.

§ 91. Das Kirchenlied und das Gesangbuch in textlicher Beziehung. Das Kirchenlied in der praktischen Theologie.

Die Geschichte des evangelischen Kirchenliedes ist formell ein Ausschnitt aus der Geschichte der poetischen Litteratur, sie gehört also

1) Vgl. VAL. THALHOFER, Handbuch der katholischen Liturgik 1 (1883), S. 226 f. 248 f. 276 f.

der Litterargeschichte an. Mit Recht haben daher neuere Litterarhistoriker (z. B. A. F. C. VILMAR, W. SCHERER) dem Kirchenlied besondere Aufmerksamkeit zugewandt. Materiell gehört sie der Kirchengeschichte an, sofern diese Geschichte des Christentums, des christlichen Lebens ist. Der ästhetische Wert der Kirchenliederdichtung deckt sich keineswegs immer mit ihrer kirchlichen Bedeutung und Verwertung, und die Geschichtschreibung des Kirchenliedes erfordert ein Verständnis des kirchlichen Lebens und Wesens.

Aufgabe der praktischen Theologie, insonderheit der Liturgik, ist es nicht, eine Geschichte des Kirchenliedes zu geben, sie setzt vielmehr die Geschichte des Kirchenliedes und die Kenntnis derselben voraus. In der Liturgik kommt das Kirchenlied nur insoweit zur Behandlung, wie es der evangelischen Gemeinde der Gegenwart wertvoll ist, m. a. W. wie es im Gesangbuch der Gemeinde sich findet, bezw. sich finden soll. Die Bedeutung des Kirchenliedes überhaupt ist für die evangelische Gemeinde eins mit der praktischen Bedeutung ihres Gesangbuches. Diese Bedeutung aber ist kaum hoch genug zu schätzen. Wir sehen ab von dem Gebrauchswert des Gesangbuches für die häusliche und private Erbauung, welcher bekanntlich nicht gering anzuschlagen ist; es kommt in der Liturgik lediglich das Gesangbuch in seiner Bedeutung für den Kultus in Betracht. Das Kirchenlied steht auf derselben Wertstufe mit den liturgischen Gebeten und dem liturgischen Glaubensbekenntnis; vollzieht die Gemeinde in diesen liturgischen Stücken ihre priesterliche Funktion durch den Mund des Liturgen, so vollzieht sie dieselbe priesterliche Funktion unmittelbar und direkt in ihrer Gesamtheit durch den Gesang des Kirchenliedes; ihr gemeinsames und gleichzeitiges Opfer des Gebets, ihr gemeinsames und gleichzeitiges Bekenntnis des Glaubens, ihre gemeinsame und gleichzeitige heilige Willensentschliessung u. s. w. kommt in dem Kirchenlied zum Ausdruck. Dieselben Gesetze gelten für das Gemeindelied, wie für die liturgischen Gebete und Bekenntnisse. Das ist die hohe Bedeutung des Kirchenliedes im evangelischen Gottesdienst. *Zwar hatte die ältere Kirche hier und da in ganz vereinzeltten Fällen den Gesang eines Liedes in der Landessprache durch die Gemeinde zugelassen; zwar folgte dann im 16. Jahrhundert auch die katholische Kirche dem Vorgang der jungen evangelischen so weit, dass sie diese Zulassung des Gemeindegesangs erweiterte, namentlich in den Predigtgottesdiensten, sie hat jedoch niemals das Kirchenlied in der Landessprache und den Gemeindegesang zu einem Bestandteil der Liturgie gemacht. Dies aber ist es, was LUTHER that Unter dem massgebenden Gesichtspunkt des allgemeinen Priestertums sollte innerhalb des Gottesdienstes die Gemeinde . . . mit ihrem Gesang in die Liturgie mitthätig wieder eingreifen.¹⁾*

1) v. LILIENCRON in Siona 1891, S. 119 f. — In der Formula missae 1523 schreibt LUTHER (VII, 17); Sed poetae nobis desunt aut nondum cogniti sunt, qui Achelis, Praktische Theologie. I. 2. Aufl.

Nicht der thatsächliche durchschnittliche Glaubensstand der zur gegenwärtigen Gemeinde mehr oder minder zufällig gehörenden Individuen, sondern das Wesen und der Glaube der Gemeinde als Gemeinde Christi, das durch die Jahrhunderte sich gleichbleibende Wesen der evangelischen Gemeinde hat in dem Kirchenlied seinen Ausdruck gefunden; und jeder evangelische Christ, welcher an dem Gemeindekultus teilnimmt, vollzieht im Gemeindegebet und im Gemeindebekenntnis, nicht minder auch im Mitsingen des Kirchenliedes einen Akt des Bekenntnisses zu dem Wesensgehalt der Gemeinde Christi. Wäre es anders, sollte das Kirchenlied der photographische Abdruck des thatsächlichen Durchschnittslebens der gegenwärtigen Gemeinde sein, so würde ein gemeinsames Gesangbuch unmöglich werden, jede Gemeinde müsste ihr besonderes Gesangbuch haben, und wenn sie nicht in völlig stagnierendem Zustand sich befindet, so müsste alle paar Jahre ein neues Gesangbuch eingeführt werden; konsequent würde es sogar sein, jedem Individuum die Auswahl der Lieder zu überlassen. Eben deshalb aber kann und darf nicht der Majoritätsabstimmung in der einzelnen Gemeinde es überlassen bleiben, welches Gesangbuch sie zu ihrem Kultus erwählen oder sich zusammenstellen will, sondern das Gesangbuch zusammenzustellen bezw. zu wählen ist Sache der Kirche, bezw. des Kirchenregiments.

Wir werden zuerst die Grundsätze in formeller und materieller Hinsicht zu erörtern haben, welche für das evangelische Gesangbuch massgebend sind, um dann den Inhalt des Gesangbuches in concreto näher zu bestimmen.

§ 92. Fortsetzung. Die massgebenden Gesichtspunkte für das evangelische Gesangbuch.

1. Nicht jedes religiöse Lied ist ein Gesangbuchslid oder Kirchenlied. Damit es ein Kirchenlied sei, gilt die Bedingung, dass es das evangelische Glaubensleben der Kirche in kirchlicher Weise, d. h. in einer solchen Weise zum Ausdruck bringe, dass dies Glaubens-

pias et spirituales cantilenas (ut Paulus vocat) nobis concinnent, quae dignae sint in ecclesia Dei frequentari. Interim placet illam cantari post communionem: Gott sey gelobet vnd gebenedeiet . . . Praeter hanc illa valet: Nu bitten wir den heiligen Geist; item „Ein Kindelin so lobelich“. — Im Teütsch kirchen ampt mit lobgesengen vnd göttlichen psalmen, wie es die gemein zu Straszburg singt vnd halt gantz Christlich. Im jar nach Christi geburt MDXXIIII (JUL. SMEND. Die evangelischen deutschen Messen bis zu Luthers Deutscher Messe 1896, S. 124 f. 154) begegnet zuerst Gemeinde-gesang als notwendiger Bestandteil des Gottesdienstes; vierzehn Stücke treten in Musiknoten auf, darunter auch das Apostolicum. — Seit LUTHERS Deutscher Messe 1526 ist das deutsche Lied fest eingebürgert (22 237 f.).

leben für alle gläubigen evangelischen Christen als erreichbar sich darstellt, und dass der Ausdruck dieses Glaubenslebens für jeden religiösen Menschen der evangelischen Kirche verständlich ist. Das bedeutet einerseits Ausschliessung aller Lieder, welche entweder das evangelische Glaubensleben in verwässerter und verfälschter Gestalt enthalten, oder welche dies Leben in so individueller Form zum Ausdruck bringen, dass nur individuell gleichgeartete Seelen darin ihr Leben wiederzufinden vermögen. Es bedeutet anderseits Ausschliessung aller Lieder, welche gute evangelische Gedanken in zu vornehmer oder in trivialer Sprache zum Vortrag bringen. Für die evangelische Kirche war es verhängnisvoll, dass sie von der 2. Hälfte des 18. Jahrhunderts an dem aufklärerischen Zeitgeist nachgab und ihre Gesangbücher als Ablagerungsort dieses Zeitgeistes entwertete; und der ungesunde Individualismus des späteren Pietismus hat gerade dadurch der evangelischen Kirche einen langandauernden Schaden zugefügt, dass er in den Gesangbüchern der evangelischen Kirche sich eine Bleibstätte schuf.

2. Nicht die Kirche selbst hat die kirchlichen Lieder gedichtet, sondern einzelne Individuen in der Kirche. Kirchliches Eigentum werden diese Lieder erst durch die kirchliche Rezeption in dem Gesangbuch. Das Gesangbuch soll nicht eine philologisch genaue Anthologie von Liedern kirchlichen Gepräges sein, sondern das Gesangbuch der kirchlichen Gemeinde und der gegenwärtigen Gemeinde. Es ist keine Frage, dass die Kirche das Recht und die Pflicht der Textänderung hat; in unzähligen Fällen wird es sich darum handeln, entweder die Aufnahme eines Liedes im Originaltext abzulehnen, oder es durch Änderungen des Textes für den kirchlichen Gebrauch zu verwerten. Hier ist ein Lied zu lang; die kirchlich brauchbaren Strophen werden durch vorhergehende unbrauchbare verbaut oder durch nachfolgende unbrauchbare abgeschwächt; dort sind es ästhetisch anfechtbare oder archaische Ausdrücke, an denen der gegenwärtige gesündere Geschmack zur Verletzung der Erbauung Anstoss nimmt. Das Recht und die Pflicht der Änderung ist unverkennbar; weder für ein Gesangbuch noch für ein Choralbuch ist es ein unbedingter Ruhm, wenn sie nur unveränderte Originaltexte enthalten. Allein es bedarf eines sicheren, auf kirchlicher, geschichtlicher und ästhetischer Basis ruhenden Taktes, jenes Recht und jene Pflicht in richtiger Weise auszuüben. Einerseits erfordert es die Pietät gegen die Liederdichter, dass Änderungen nur dann an ihren Originalwerken vorgenommen werden, wenn sie für den kirchlichen Gebrauch unbedingt notwendig sind; anderseits verbietet es der kirchliche, der geschichtliche Sinn, dass die Anstösse, welche moderne Halb- oder Aftersbildung ungebildeterweise nimmt, als gegebene Anstösse behandelt werden, und somit nur die augenblickliche Feuilletonsprache als normativ anerkannt wird.

3. Wie das liturgische Gebet und das Bekenntnis der Gemeinde

das Bewusstsein stets zu erneuern hat, dass die gegenwärtige Gemeinde nicht geschichtslos dasteht, dass sie vielmehr das bis dahin letzte Glied eines grossen heiligen Zusammenhangs ist, so auch das Kirchenlied. Wo evangelische und kirchliche Klänge der Vorzeit zu uns herübertönen, da sind sie festzuhalten in einer der gegenwärtigen Gemeinde verständlichen Weise; nicht so, dass nur das positiv Wider-evangelische ausgeschlossen wird, sondern so, dass die Stimmen der Vorzeit darauf hin angesehen werden, ob in ihnen das ewige Evangelium in ursprünglicher und uns nicht verletzender Weise sich einen Ausdruck geschaffen hat.

§ 93. Der Inhalt des evangelischen Gesangbuchs.¹⁾

Treten wir nun an den Inhalt des evangelischen Gesangbuch heran, so werden wir die Aufgabe am besten als Frage nach den Quellen des evangelischen Kirchenliedes formulieren. Diese Quellen sind folgende:

1. Die lateinischen Gesänge der vorreformatorischen Kirche. Die Christengemeinde hat von Anfang an Gott in Lobgesängen gepriesen. Das Neue Testament selbst enthält eine Reihe hymnischer Bestandteile, darunter einige mit unverkennbarem liturgischen Gepräge. Die Lobgesänge der MARIA, des ZACHARIAS und des SYMEON (Lc 1⁴⁶ f., 37 f.; 2²⁸ f.), ferner Stellen wie Act 4²⁴ f.; I. Tim 3¹⁶; II. Tim 2¹¹ f.; Apc 4⁸; 5⁹ f.; 12; 19⁶ f. treten besonders hervor. In den Gesangbüchern des 16. Jahrhunderts finden wir Neutestamentliche und auch Alttestamentliche Hymnen unter die Lieder gemischt der Gemeinde dargeboten. Z. B. das Marburger Gesangbuch 1549 (herausgegeben von E. RANKE 1861 mit Kommentar, 1879 in Faksimile-Druck) enthält Blatt 12 b und 25 a den Lobgesang des ZACHARIAS, das Gebet des HABAKUK (cp. 4) Blatt 29, den Lobgesang des SYMEON Blatt 30 b, Psalm 111; 61; II. Mose 15; Jes 64; den Lobgesang der HANNA I. Sam 2; Jes 26. Ähnlich ist das Genfer Gesangbuch 1542 eingerichtet. Aus Kol 3¹⁶ und Eph 5^{18, 19} geht hervor, dass *Ύμνοι*, *ᾠδοί* und *ὕμνοι πνευματικοί* in den apostolischen Gemeinden gesungen wurden. Den Unterschied dieser drei Liedarten

1) Litteratur: H. A. DANIEL, Thesaurus hymnologicus seu hymnorum, cantiorum, sequentiarum circa a. MD usitatarum collectio amplissima. 3 tomi, 1841 bis 46. — K. SIMROCK, Lauda Sion². 1868. — F. J. MONE, Lat. Hymnen des Mittelalters 3 Bde. 1853—55. — E. KOCH, Geschichte des Kirchenliedes und des Kirchengesanges der christlichen, insbesondere der deutschen evangelischen Kirche³ 8 Bde. 1866—76. — PIHL, WACKERNAGEL, Das deutsche Kirchenlied von der ältesten Zeit bis zu Anfang des 17. Jahrhunderts. 5 Bde. 1862—1877. — MÜTZELL, Geistliche Lieder der evangelischen Kirche im 16. Jahrhundert. 3 Bde. 1855. — DERSELBE, Geistliche Lieder der evangelischen Kirche aus dem 17. und der ersten Hälfte des 18. Jahrhunderts, I (nicht mehr erschienen) 1858. — A. F. W. FISCHER, Kirchenlieder-Lexikon². 1886 f. — O. WETZSTEIN, Das deutsche Kirchenlied im 16., 17. und 18. Jahrhundert. 1888.

wird schon LUTHER¹⁾ richtig bezeichnet haben: Psalmen des Alten Testaments, Hymnen des MOSE, der DEBORA, des SALOMO, JESAJA, der MARIA, des ZACHARIAS u. s. w., Oden die man ausser der Schrift von Gott singet, welche man täglich machen kann. PLINIUS, Ep. X, 96 (v. J. 111) sagt von den Christen in Bithynien: *Carmenque Christo quasi Deo dicere secum invicem*,²⁾ und TERTULLIAN berichtet von dem Gemeindegesang in Nordafrika.³⁾ Namentlich die spanische Kirche ist reich an Hymnen; der Gnostiker BARDESANES und sein Sohn HARMONIUS verbreiteten durch ihre antiphonischen Hymnen ihre Lehre;⁴⁾ die Arianer in Konstantinopel gewannen durch ihre antiphonischen Gesänge grossen Anhang, und CHRYSOSTOMUS konnte ihnen nicht besser entgegenwirken, als dadurch, dass er homousianische Gesänge dem Volk zu Gehör brachte.⁵⁾ Einen Einfluss auf das evangelische Kirchenlied hat aber weder EPHRÄM noch irgend ein anderer Dichter des Kirchenliedes in der orientalischen Kirche gehabt.

Von grösstem Einfluss dagegen ist das abendländische Kirchenlied auf das evangelische Gesangbuch. Im 4. Jahrhundert ist es nach dem Vorgang des HILARIUS von Poitiers († 368), wahrscheinlich des Erweiterers des Grossen Gloria und des Verfassers der aus dem verloren gegangenen *Liber hymnorum* uns erhaltenen Morgenhymnen *Luceis largitor splendidae* und *Ad coeli clara*, AMBROSIIUS von Mailand, der das grosse Verdienst hat, in seiner Diöcese zuerst den Gemeindegesang mit Antiphonien eingeführt zu haben, der von Mailand aus sich weit in der abendländischen Kirche verbreitete. Von welcher Macht derselbe war, bezeugt AUGUSTIN mit den Worten: *Quantum fieri in hymnis et canticis tuis, suave sonantis ecclesiae tuae vocibus commotus acriter! Voces illae infuebant auribus meis, et cliquabatur veritas in cor meum; et exaestuabat inde affectus pietatis, et currebant lacrymae et bene mihi erat cum eis*.⁶⁾

AMBROSIIUS' eigene Poesie ist wenig poetisch, desto mehr dogmatisch, er selbst hat wahrscheinlich nur 12 Hymnen gedichtet; das Te Deum laudamus, der s. g. Ambrosianische Lobgesang, ist nicht von ihm. Aber durch seine Anregung blühte die Kirchenliederdichtung

1) LUTHER, Kirchenpostille 884.

2) Auch TERTULLIAN, Apolog. 2 (p. 62) führt die Stelle aus des PLINIUS Epistel an, jedoch haben seine sämtlichen Handschriften: Christo et deo.

3) TERTULLIAN, Apolog. 39. De orat. 27 (p. 129. 318).

4) SOZOMENUS, Hist. eccl. 3.16 (ed. VALESIIUS, p. 526) erzählt, dass EPHRÄM SYRUS seine eigenen Texte den Weisen des HARMONIUS untergelegt und dadurch des BARDESANES Lieder und Lehren verdrängt habe.

5) Vgl. SOCRATES, Hist. eccl. 6.8 (ed. VALESIIUS, p. 313). — In der neueren Kirchengeschichte sind Parallelen: die Wirkung der Hymnen WESLEYS für die Ausbreitung des Methodismus, der Hymnen KEELES für die des Traktarianismus, der Hymnen SANKEYS für die Evangelisation MOODYS.

6) AUGUSTIN, Confess. 9.14 (ed. K. v. RAUMER 1876, p. 223 f.).

auf unter der Führung des SEDULIUS († ca. 440, Verfasser des alphabetischen Hymnus *A solis ortus cardine*), des Spaniers PRUDENTIUS († 413), dessen Lied *Jam moesta quiesce querela* durch MICH. WEISS: Nun lasst uns den Leib begraben das Eigentum der evangelischen Kirche geworden ist, des Bischofs DAMASUS von Rom, dessen Lied: *Martyris ecce dies Agathae* zuerst, ob auch vorübergehend, den Reim anwendet, und auch des VENANTIUS FORTUNATUS von Poitiers († 609). — GREGOR I. vernichtete den Gemeindegesang des AMBROSIUS und damit das Kirchenlied im Sinne der älteren Kirche; nur an der Geburtsstätte desselben, in Mailand, blieb der Gemeindegesang verschont; der Chorgesang der Priester, die er mit der vielleicht von ihm erfundenen Notenschrift (Neumen) in Gesangsschulen unterrichten liess, trat an dessen Stelle, und dem Volke blieb nur das Kyrie eleison, das in einzelnen Messgottesdiensten bis 300mal wiederholt wurde. Doch gestattete bereits ein fränkisches Capitulare v. J. 856 dem Volke in der Liturgie auch deutsche Responsorien, und damit war der Anfang der s. g. Leisen oder Kirleisen gemacht. Für den Priestergesang dagegen wurde durch GREGORS Vorgehen eine neue Bahn eröffnet. In erster Linie stehen hier die s. g. Sequenzen oder Prosen, gesangliche Einlagen nach dem Hallelujah der Epistel. NOTKER BALBULUS (850—912) ist es, der die Sequenz eingeführt hat; seine einstrophige *Media vita in morte sumus* ist von LUTHER übersetzt und zu dem ergreifenden Liede: *Mitten wir im Leben sind Mit dem Tod umfassen* erweitert. Namentlich das 13. Jahrhundert hat an Sequenzen und Hymnen von bleibendem Werte eine grosse Zahl hervorgebracht; auch durch GOETHE'S Faust allbekannt ist die Sequenz des THOMAS VON CELANO, welche in der römischen Kirche bei der Missa pro defunctis gesungen wird: *Dies irae, dies illa*; ferner der Hymnus des wunderlichen Heiligen JACOPONE: *Stabat mater dolorosa*, der Hymnus beim Fronleichnamsfest des THOMAS VON AQUIN: *Pange lingua gloriosi corporis mysterium*, welcher dem Hymnus des FORTUNATUS: *Pange lingua gloriosi proelium certaminis* nachgebildet ist, und endlich die Dichtungen des BERNHARD VON CLAIRVAUX (1091—1153), dessen Lieder auf die 7 Gliedmassen des sterbenden Heilands PAUL GERHARDT dem deutschen evangelischen Liederschatz angeeignet hat; die bekanntesten sind: *O Haupt voll Blut und Wunden* (*Salve caput cruciatum*) und das Lied auf die Füße des Herrn: *Sei mir tausendmal gegrüßet* (letzte Strophe: *Diese Füße will ich halten Auf das best ich immer kann*).

Von den mehr als 4000 Hymnen und Sequenzen der lateinischen vorreformatorischen Liederdichtung hat das Missale romanum folgende fünf rezipiert:¹⁾ 1. Die Ostersequenz: *Victimae paschali Laudes*

1) Vgl. JOH. KAYSER, Beiträge zur Geschichte und Erklärung der alten Kirchenhymnen. 2. Band. 1886.

immolent Christiani, von dem Burgunder WIPO aus dem 11. Jahrhundert. 2. Die Pfingstsequenz: *Veni sancte spiritus Et emitte coelitus Lucis tuae radium*, von ROBERT II. von Frankreich (regierte von 997—1031). Sohn HUGO CAPETS (andere nennen als Verf. HERMANNUS CONTRACTUS [1003 bis 1054] oder gar INNOCENZ III.). 3. Die Fronleichnamssequenz *Lauda Sion salvatorem* (die 12. Strophe beginnt: *Bone pastor, panis vere, Jesu, nostri miserere, Tu nos pasce, nos tuere etc.*) nach allgemeiner Annahme von THOMAS VON AQUIN verfasst. 4. Die Sequenz des Karfreitags: *Stabat mater dolorosa Iuxta crucem lacrimosa Dum pendebat filius* von JACOPONE. 5. Die Sequenz in der Missa pro defunctis: *Dies irae, dies illa* von THOMAS VON CELANO.¹⁾

Reicher ist der lateinische Liederschatz in dem öffentlichen Gottesdienst der evangelischen Kirche verwertet. LUTHER selbst hat folgende lateinische Dichtungen mit mehr oder weniger genauem Anschluss an dieselben deutschen Liedern zu grunde gelegt²⁾: 1. *Jesus Christus, nostra salus: Jesus Christus, unser Heiland, der von uns den Gotteszorn wand.* 2. *Victimae paschali laudes immolent Christiani*; die drei ersten Sätze dieser Sequenz liegen dem Ostergesang; *Christ lag in Todesbanden für unsre Sünd gegeben zu grunde*, den LUTHER selbst als *Christ ist erstanden* gebessert bezeichnet. 3. *Veni redemptor gentium* des AMBROSIUS in *Nun komm der Heiden Heiland*. 4. *A solis ortus cardine* des C. SEDULIUS in *Komm der Heiden Heiland*. 5. *Veni creator spiritus Mentis tuorum visita* aus dem 8. Jahrhundert (KARL D. GR. ??) in *Komm, Gott Schöpfer, heiliger Geist, Besuch das Herz der Menschen dein, Mit Gnaden sie füll wie du weisst, Dass dein Geschöpf vorhin sein*. 6. Die Antiphone: *Veni sancte spiritus reple tuorum corda fidelium*, jedoch unter Benutzung einer anfangs des 16. Jahrhunderts gedichteten Übersetzung in der ersten Strophe: *Komm Hl. Geist, Herre Gott*. 7. Die Sequenz *Media vita in morte sumus* von NOTKER BALBULUS in *Mitten wir im Leben sind Mit dem Tod umfungen*. Diese sieben Dichtungen LUTHERS erschienen zuerst im Erfurter Enchiridion 1524. 8. Die lateinische Prose: *Da pacem, Domine, in diebus nostris* in *Verleih uns Frieden gnädiglich*. 9. *Te Deum laudamus* aus dem 5. Jahrhundert in *Herr Gott, dich loben wir*; beide (8 und 9) zuerst im Jos. KLUGSchen Gesangbuch 1529. 10. Der Hymnus: *Herodes, hostis impie* des C. SEDULIUS (Teil des Hymnus *A solis ortus cardine*) in *Was fürchtest du Feind Herodes sehr*. 11. Der Hymnus des AMBROSIUS: *O lux beata trinitas* in *Der du bist drei in Einigkeit*; beide (10 und 11) zuerst im Jos. KLUGSchen Gesangbuch 1543.

1) Übrigens ist zu bemerken, dass ausserhalb der Messe z. B. da, wo die Tagzeiten gesungen werden, zahlreiche lateinische Hymnen Verwendung finden, ebenso im römischen Brevier, aus dem J. HERFLE, Beiträge zur Kirchengeschichte u. s. w. 2, 303 ff. nicht weniger des 173 namhaft macht.

2) Vgl. E. CHR. ACHELIS, Die Entstehungszeit von Luthers geistlichen Liedern. Marburg 1884.

Wenn auch keineswegs alle diese Lieder LUTHERS Gemeingut der evangelischen Kirche geworden sind, so beweist ihre Verdeutschung am Anfang der evangelischen Kirche doch die ursprüngliche Intention, die lateinische Poesie für die evangelische Kirche nutzbar zu machen. Unter den vielen andern Nachbildnern ist PAUL GERHARDT bereits genannt; neben ihm und LUTHER bedarf der Erwähnung vor allem NIC. HOVESCH († 1541), Sprössling einer alten Stettiner und Pommerschen Familie,¹⁾ der unter dem Dichternamen NIC. DECIUS (vielleicht Hovesch = höfisch = höflich = decens, daher Decius) bekannt ist. Er hat zuerst niederdeutsch (1531, hochdeutsch 1534) das uralte *Agnus Dei, qui tollis peccata mundi, miserere nobis* in *O Lamm Gottes unschuldig wiedergegeben*,²⁾ und ebenso das Grosse Gloria verdeutscht in seinem Gesang: *Allein Gott in der Höh sei Ehr* (1526).

2. Das deutsche Kirchenlied vor der Reformation ist eine zweite Quelle.³⁾ Wir denken vor allem an die schon Ende des 8., dann im 12., 13., 14. Jahrhundert auftretenden Leisen (leis, altfrz. und prov. *lais*, eigentl. = Klang, Sang, dann die vierzeilige Strophe des Volksliedes), welche unter Duldung der Kirche das Volk statt des einfachen *Kyrie eleison* (daher auch „Kirleisen“) anstimmte. Eine solche Osterleise haben wir aus dem 12. Jahrhundert (*Christ ist erstanden Von der Marter alle*), eine Pfingstleise aus dem 13. Jahrhundert (*Nun bitten wir den heiligen Geist* — zuerst in der Predigt BERTHOLDS v. REGENSBURG *Von drin lagen citiert*), eine Weihnachtsleise aus dem 14. Jahrhundert (zuerst niederdeutsch 1370: *Gelobet seist du Jesu Christ*) — alle drei von LUTHER erweitert zu unvergänglichen Kirchenliedern. — Mehr noch ist das weltliche Volkslied durch Änderung und Erweiterung verwertet; so liegt dem Weihnachtsliede LUTHERS *Vom Himmel hoch da komm ich her* die erste Strophe eines Wanderliedes zu grunde: *Aus frembden Landen komm ich her*, dem Liede (von Hesse? 1550) *O Welt, ich muss*

1) Vgl. Blätter für Hymnologie 1889, S. 111.

2) Erst durch DECIUS ist das *Agnus Dei* zu Ehren gekommen; in fast allen evangelischen Liturgien ist es ein Bestandteil der Abendmahlsfeier und wird von der Gemeinde gesungen. Abgesehen von der bekannten Stelle in der Grossen Doxologie kommt es in der orientalischen Kirche nur in der Liturgie des JAKOBUS und in gewisser Weise in der Liturgie des CHRYSOSTOMUS in der heute üblichen Rezension vor (vgl. BRIGHTMAN l. c. 62. 357). Nach einigen Schwankungen im Mittelalter hat es seit dem Tridentinischen Konzil die römische Liturgie im Canon Missae in dreimaliger Wiederholung, jedoch so, dass beim dritten Male das *Miserere nobis* durch *Dona nobis pacem* ersetzt wird; in der Missa *pro defunctis* wird statt *Miserere nobis* zweimal *Dona eis requiem* und das dritte Mal *Dona eis requiem sempiternam* gesagt. Nur bei besonders feierlichen Gelegenheiten singt ein Chor das *Agnus Dei*, sonst wird es von dem Priester gesprochen.

3) Vgl. HOFFMANN VON FALLERSLEBEN, Geschichte des deutschen Kirchenliedes bis auf Luthers Zeit³. 1861.

dich lassen das andere Wanderlied *Inspruck, ich muss dich lassen*, dem Liede NICOLAIS *Wachet auf, ruft uns die Stimme* ein Wächterlied u. s. w. HANS SACHS änderte gern die Marienlieder in Christuslieder um, und H. KNAUST gab 1571 eine ganze Sammlung Gassenhawer, Reuter- und Bergliedlein, christlich moraliter und sittlich verändert heraus (Gassenhauer von Gasse und älter-nhd. und bayr. hauen = laufen; Gassenläufer, Gassentänzer, gemeines Gassenlied).

3. Eine Hauptquelle ist die Hl. Schrift, und in dieser das Gesangbuch Israels, der Psalter. Die Psalmen haben durch die Geschichte der christlichen Kirche hin stets neu die geistliche Dichtkunst angeregt, und teilweise verdanken wir unsere köstlichsten Kirchenlieder den Psalmen des Alten Testaments. LUTHER selbst hat Psalm 12, 14, 46, 67, 124, 130 verdeutscht, von J. JONAS haben wir eine LUTHERS Übersetzung übertreffende Umdichtung des 124. Ps., der 146. Ps. ist von P. GERHARDT (*Du meine Seele singe*), von HERRNSCHMIDT (*Lobe den Herren, o meine Seele*), von JORISSEN (*Hallelujah, Gott zu loben*), der 103. Ps. von GRAMANN (*Nun lob' mein' Seel' den Herren*) verdeutscht u. s. w. Es ist ein Irrtum, dass der ganze Psalter nur in der reformierten Kirche der Gemeinde dargeboten sei. Allerdings begann die Genfer Gemeinde unter CALVIN die Psalmen des MAROT und BEZA zu singen, und auch die reformierte Kirche Deutschlands strengerer Observanz hat auch in dieser Beziehung der Observanz der orientalischen Kirchen sich angeschlossen, dass sie den Psalmengesang bis zur Ausschliesslichkeit pflegte. Aber nicht nur die Lutheraner BURKARD WALDIS (1553) und CORN. BECKER (1603) haben den Psalter verdeutscht, auch die in der reformierten Kirche Deutschlands bis zur Entstehung der wohlgelungenen Übersetzung der Psalmen durch den Reformierten M. JORISSEN (1780) ausschliesslich benutzte Psalmenübersetzung von AMBROSIIUS LOBWASSER (1573) hat einen Lutheraner zum Verfasser. Ausser den Psalmen haben einzelne Sprüche wie Sir 50^{23—25} (*Nun danket alle Gott* von M. RINKART), Ps. 37⁵ (*Befehl du deine Wege* von P. GERHARDT), ganze Abschnitte, wie die evangelischen Perikopen (NIC. HERMAN, JOH. HEERMANN), die epistolischen Perikopen (M. OPITZ), beide Perikopenreihen (J. RIST, L. LAURENTI, B. SCHMOLCK) evangelischen Liederdichtern ihren Stoff geboten.

4. Die zweite Hauptquelle aber des evangelischen Kirchenliedes ist das Evangelium selbst, die Gnade und Wahrheit in Christo, Busse und Glaube in den Herzen der evangelischen Christen, — ein unerschöpflicher Quell, der ohne Aufhören lebendiges Wasser giebt. Für diese Lieder gilt vornehmlich die Einteilung in fünf Epochen, deren charakteristische Eigentümlichkeiten folgende sind:

1. Periode. Das Reformationslied (1523—1570). Der Charakter ist der der kirchlichen Objektivität und der reflexionslosen Volkstümlichkeit; die grossen Thatfachen des Heils, das neuentdeckte Evangelium

drängen die Individualität zurück; die Gewissheit des Heiles auf grund der Gnade Gottes tritt in naivem, oft recht ungelenkem Ausdruck hervor. Neben LUTHER sind die hervorragendsten Liederdichter: PAULUS SPERATUS (nicht aus Spretten, sondern aus Rötlen bei Ellwangen, sein deutscher Name ist HOFFER),¹⁾ GRAMANN, DECIUS, SCHNESING, HERMAN. Die Lieder der Böhmisches Brüder, deren erstes deutsches Gesangbuch MICHAEL WEISSE 1531 in Jungbunzlau herausgab, gehören in diese erste Periode. Welch grosse Verbreitung diese Lieder, besonders die von MICH. WEISSE selbst, in den Gesangbüchern des 16. Jahrhunderts in Deutschland gefunden haben, hat R. WOLKAN: Das deutsche Kirchenlied der Böhmisches Brüder im XVI. Jahrhundert. Prag 1891 nachgewiesen. Später verschwinden diese Lieder mehr und mehr, bis auf das Lied von MICH. WEISSE: *Nun lasst uns den Leib begraben*, das bis heute Eigentum der deutschen evangelischen Kirche geblieben ist.

2. Periode. Das Bekenntnislied (bis 1648), in seiner ersten Epoche (bis 1618) im Gegensatz zu wirklichen oder vermeintlichen Ketzereien, daher den Liedern der ersten Periode sehr ähnlich, nur lehrhafter; in seiner zweiten Epoche (während des 30jährigen Kriegs) im Gegensatz gegen die Leiden und Anfechtungen der schrecklichen Zeit und unter dem Einfluss der ersten schlesischen Dichterschule, daher innig, glaubensstark im evangelischen Sinne des Worts und gewandt in der metrischen Form. Der ersten Epoche gehören als hervorragende Dichter an: HELMBOLD, RINGWALDT, M. MOLLER, VAL. HERBERGER, PH. NICOLAI, der zweiten besonders MEYFART, FLEMING, HEERMANN, HELD, RINKART.

3. Periode. Das Erbauungslied, besser: das Lied des religiösen Gefühls (bis 1750). Der Charakter ist das Hervortreten der Individualität, nicht immer ohne Gefährdung des kirchlichen Gepräges. Die Liederdichter gruppieren sich in zahlreiche Schulen, die Lieder werden in Rubriken geteilt und bekommen einen der Rubrik entsprechenden Charakter. Die Lyrik entfaltet sich in schönster Form; es ist die zweite klassische Periode des Kirchenliedes, weil die Subjektivität der Dichter während der ersten Hälfte der Periode noch vom Gemeinglauben getragen ist.

a) Die kirchlichen Liederdichter. 1. Die Königsberger: DACH, ALBERT, THILO; 2. die Hannoveraner: GESENIUS (*Wenn mein Sünd' mich kränken*) und DENICKE (*Wir Menschen sind zu dem, o Gott*) haben einen Namen weniger als Dichter, denn als Herausgeber (1646) eines die Texte verändernden Gesangbuches, von welchem viele andere Gesangbücher (Cellische, Braunschweigische, Goslarer etc.) ab-

¹⁾ Nach PAUL TSCHACKERT, Paulus Speratus von Rötlen (Halle 1891), S. 3 ist sein deutscher Name SPRET. Über seine Bedeutung als Liederdichter vgl. K. BUDDE in Zeitschrift für praktische Theologie 1892, S. 1 f.

stammen. Auch der überaus fruchtbare J. RIST (Holsteiner) gehört hierher. 3. Die Berliner. Ihr die ganze Periode, vielleicht den gesamten Chorus evangelischer Liederdichter überragendes Haupt ist PAULUS GERHARDT; ¹⁾ biblischer Gehalt, Glaubensinnigkeit und Glaubensmut, Tiefe der christlichen Erfahrung und reine Sprache zeichnen seine Poesien aus (123 Lieder; Ausg. von BACHMANN, WACKERNAGEL, GÖDEKE). Neben ihm ist SCHIRMER (*O heil'ger Geist, kehre bei uns ein*) zu nennen. 4. Die Thüringer G. NEUMARK und KEYMANN (bekannt durch sein Doppelakrostich: *Meinen Jesum lass ich nicht* V. 1—5; und V. 6: J[ohann] G[eorg] Ch[urfürst] zu S[achsen] spricht). 5. Die Schlesier, unter ihnen besonders FRANCK.

b) Ein Nebenzweig sind die an das Hohelied sich anschliessenden und unter dem Einfluss der zweiten schlesischen Dichterschule stehenden Nürnberger Blumenorden-Dichter, deren Häupter S. v. BIRKEN und J. SCHEFFLER (ANGELUS SILESUS) sind.

c) So sehr die Pietistische Schule nicht Gemeinde-, sondern Seelenlieder, nicht Kirchen-, sondern Kämmerleinslieder, nicht Glaubens-, sondern Bekehrungslieder singt, so sehr hat sie doch unsern kirchlichen Liederschatz durch Lieblinge der Gemeinde bereichert; erst in ihrer späteren Entwicklung artet sie in Tändelei und Süßlichkeit aus. 1. Der Spenerschen Schule gehören SCHÜTZ, RODIGAST, LAURENTI, G. ARNOLD an; 2. dem Halleschen Pietismus FREYLINGHAUSEN (sein Gesangbuch 1704 f.), CHR. FR. RICHTER, SCHRÖDER, GOTTER, RAMBACH BOGATZKY, WOLTERS DORF; 3. dem Württemberger Pietismus besonders PH. FR. HILLER. 4. Eine Mittelstellung zwischen Orthodoxie und Pietismus nehmen ein: der fruchtbare SCHMOLCK, NEUMEISTER, A. ROTHE.

d) Unter den reformierten Liederdichtern ist nicht zu nennen LUISE HENRIETTE v. BRANDENBURG; denn es ist ²⁾ unzweifelhaft, dass die ihr zugeschriebenen Lieder: *Jesus, meine Zuversicht*, *Ich will von meiner Missethat* u. s. w. von ihr nicht gedichtet sein können. Wohl aber sind zu nennen JOACHIM NEANDER (Bundeslieder und Dankpsalmen), ³⁾ FR. AD. LAMPE, ⁴⁾ GERH. TERSTEEGEN (Geistliches Blumengärtlein). ⁵⁾

e) NICOLAUS VON ZINZENDORF und die Brüdergemeinde haben zwar zahlreiche Lieder produziert, doch bei der völligen Ungesundheit des Gefühlslebens in jener Zeit nur äusserst wenige, die ein Eigentum der evangelischen Gemeinde geworden sind (von ZINZENDORF: *Jesu, geh*

1) Vgl. E. CHR. ACHELIS, Paul Gerhardt in Blätter für Hymnologie 1884, S. 51 f. 71 f.

2) Vgl. A. FISCHER, Kirchenlieder-Lexikon unter „Jesus, meine Zuversicht“.

3) Vgl. J. FR. IKEN, Joachim Neander. Sein Leben und seine Lieder. 1880.

4) Vgl. OTTO THELEMANN, Friedrich Adolf Lampe. Sein Leben und seine Theologie. 1868.

5) Vgl. W. NELLE, Tersteegens Geistliche Lieder. 1897.

voran, *Herz und Herz vereint*; von CHR. GREGOR: *Ach mein Herr Jesu, dein Nahesein*).

4. Periode. Das Lehr- und Tugendlied (1750—1820). Es zerfließt in allgemeiner Religiosität und hausbackener rationalistischer Moral. Die alten Lieder werden dem modernsten Zeitgeschmack angepasst, womit leider KLOPSTOCK begann; DITERICH in Berlin und NEANDER in Riga 1766, sowie ZOLLIKOFER und WEISSE in ihrem „Neuen Gesangbuch“ 1766 setzten das Werk fort, und die Gesangbücher der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts sind völlig von dem Verderben durchdrungen. Allein zwei Richtungen suchen das christliche Glaubensleben zu bewahren; zuerst die Schule von CHR. F. GELLERT mit seiner frommen, lehrhaften Reflexion, seinem treuen Bekenntnis zu Christus, obgleich Christus ihm nicht im Mittelpunkte seines Glaubenslebens steht. Die bürgerliche schlichte Frömmigkeit verwendet noch heute mit Vorliebe die Lieder GELLERTS besonders zur Privaterbauung. Sodann die Schule KLOPSTOCKS; sie zeichnet sich wie ihr Meister durch Bevorzugung des Erhabenen und Überschwänglichen im Liede aus; das starke Pathos wählt gern das Metrum: *Wachet auf, ruft uns die Stimme*, und der Mangel an plastischer Kraft macht die Lieder nur für Feste geeignet. Von KLOPSTOCK selbst ist nur ein Lied Eigentum der evangelischen Gemeinde geworden: *Auferstehn, ja auferstehn*; der übrige Inhalt seiner zwei Bände geistlicher Lieder 1758 und 1769 wird mehr erhoben als gelesen. Der hervorragendste Dichter seiner Schule ist J. CASP. LAVATER.

5. Periode. Die Restauration (seit 1820). Gegen die Verwüstung des evangelischen Liederschatzes in den Gesangbüchern der Aufklärung erhoben die edelsten Geister unserer Nation ihre Stimme; neben GOETHE ein HERDER, neben SCHLEIERMACHER ein CLAUDIUS und HAMANN, vor allen E. M. ARNDT in seiner Schrift: *Von dem Wort und dem Kirchenlied* 1819. Seit dieser Zeit ist eine überaus segensreiche Bewegung entstanden, die noch nicht zur Ruhe gekommen ist, die schlechten Gesangbücher durch gute zu ersetzen. Den Arbeiten des Freiherrn CHRISTIAN KARL JOSIAS VON BUNSEN gebührt das hohe Verdienst, diese Bewegung von vornherein in die richtigen und gesunden Bahnen geleitet zu haben. In seinem Versuch eines allgemeinen Gesang- und Gebetbuchs zum Kirchen- und Hausgebrauch 1833 bot er eine sehr gute Auswahl der älteren kraftvollen Kirchenlieder seinen Zeitgenossen dar und eröffnete dadurch ein tieferes Verständnis für den reichen Schatz des Kirchenliedes, dessen die evangelische Kirche sich rühmen darf. Die Harfe des geistlichen Liedes giebt mittlerweile neuen Klang; der moderne Dichter G. FR. PH. v. HARDENBERG (NOVALIS) voran, ihm zur Seite der treueste kindlich fromme E. M. ARNDT, mehr KLOPSTOCK ähnlich ALB. KNAPP, in der Weise P. GERHARDTS K. J. PH. SPITTA in seinem „Psalter und Harfe“ mit

100 Auflagen. Ausser ihnen seien FR. A. KRUMMACHER, K. v. GEROK, JUL. STURM genannt. Ist es Gemeindepoesie, was sie bieten, für das Gemeindegesangbuch geeignet? Wir stehen den Dichtern zu nahe, um ein sicheres Urtheil darüber geben zu können; allein dass eine Auswahl ihrer Lieder in der That kirchliches Gepräge trägt, beweist die Freude der Gemeinde aller Orten an manchen dieser Lieder, wo immer in Festversammlungen oder im Gemeindegottesdienst sie ihr geboten werden.

Schon um die Mitte des 18. Jahrhunderts berechnete J. J. MOSER die Zahl der evangelischen geistlichen Lieder auf 50000. Jetzt ist sie mindestens auf 80000 gewachsen. Von dieser Zahl sind etwa 250 bis 300 Lieder Gemeingut der evangelischen Kirche in Deutschland geworden, sie sind gewissermassen der eiserne Bestand aller neueren Gesangbücher. Wenn auch eine redaktionelle Gleichförmigkeit nicht vollständig erreicht ist, so betreffen die Verschiedenheiten der Lesarten (und Veränderungen) doch nur einzelne Ausdrücke. Die Wahl der Lesart und die Auswahl der Lieder des Gesangbuches richtet sich nach der provinziellen bezw. gemeindlichen Tradition, — in der That ein wichtiges Moment, damit das Bewusstsein geschichtlichen und religiösen Zusammenhanges mit der Vorzeit nicht verloren gehe. Ausser diesem Gesichtspunkt werden bei der Herstellung eines Gesangbuches noch der praktische, der ästhetische und der kirchliche Gesichtspunkt zu berücksichtigen sein. Der praktische für alle fünf Perioden besonders in der zweckmässigen Kürzung der Lieder, bezw. in der Auswahl der für den Gemeindegebrauch geeigneten Strophen; der ästhetische vorzugsweise für die Lieder der beiden ersten Perioden, damit der modernen Gemeinde unerträgliches nicht zugemutet werde; der kirchliche besonders für die drei letzten Perioden von 1648 an. Betreffs des praktischen Gesichtspunkts wird zu erwägen sein, dass das Gesangbuch nicht lediglich für den Gemeindegottesdienst da ist, sondern seinen Gebrauchswert auch im Hause, in der Familie entfaltet; betreffs des ästhetischen wird mehr vor Prüderie als vor Rücksichtslosigkeit zu warnen sein; betreffs des kirchlichen vor Geltendmachung rein äusserlicher Merkmale. Es ist z. B. völlig irreführend, den kirchlichen Charakter eines religiösen Liedes zu beanstanden, weil der Dichter in der ersten Person Sing. spreche; als ob LUTHERS: *Aus tiefer Not schreie ich zu dir* des kirchlichen Charakters entbehrte, und JOH. HEERMANN'S: *O Gott du frommer Gott* deshalb nicht kirchlich wäre, weil es aus individueller Situation (besonders vgl. die erste Strophe) heraus gesungen ist.

Auch das Gesangbuch gehört zu den festen liturgischen Formen: es ist ein Einheitsband für die Gemeinde, für die Partikularkirche, die dasselbe Gesangbuch gebraucht. Weder die Festigkeit der liturgischen Form, noch die Kraft der Einigung wird dadurch beeinträchtigt, dass aus der Fülle der Lieder des Gesangbuches für jeden Gemeindegottesdienst durch den Liturgen die Auswahl getroffen wird; zur Einheitlich-

keit des Gottesdienstes wird jedoch erfordert, dass der Inhalt der Lieder dem durch die Predigt bestimmten Charakter des Gottesdienstes entspricht.

§ 94. Das evangelische Gesangbuch in musikalischer Beziehung. Der Kirchengesang bis zur Reformation.¹⁾

Dass in den ersten Christengemeinden der apostolischen Zeit in den Versammlungen und zu Hause Gesang gepflegt wurde, wird durch Kol 3¹⁶; Eph 5¹⁹; I. Kor 14²⁶; Jak 5¹³ bezeugt. Nach Analogie des gesammten Altertums ist es ferner als sicher anzunehmen, dass in den ersten Jahrhunderten die Melodien einstimmig ohne instrumentale Begleitung entweder allein von der Gemeinde gesungen wurden, oder dass der Gesang des Vorsängers (vgl. Ps 136) von der Gemeinde ganz oder teilweise wiederholt wurde (Responsorien).²⁾ Etwas später kam die Antiphon hinzu: ein kurzer Refrain, der von der ganzen Gemeinde an bestimmten Stellen des im Wechselchor gesungenen Psalms oder Canticums gesungen wurde. AMBROSIVS von Mailand führte den im Orient gebräuchlichen Gemeindegesang in die abendländische Kirche ein; metrisch gebaute Hymnen mit syllabischer Melodie (je ein Ton auf einer Silbe) soll er als Kirchenlieder der Gemeinde dargeboten haben. Allein die Ausartung des Gesanges der Vorsänger, gegen welche bereits die Synode von Laodicea (372) Beschluss gefasst hatte,³⁾ drang auch zur Verweltlichung des Gemeindegesangs ins Abendland ein. Dies veranlasste GREGOR I. zu einer radikalen Massregel; er führte den Choral ein, wodurch das Volk vom Gesang ausgeschlossen und dieser einem im Singen geübten Chor von Klerikern übertragen wurde (GREGORS Antiphonarium). Im Gregorianischen Choral ist der Rhythmus und die Modulation zu unterscheiden; der Rhythmus ist der oratorische, der einer musikalisch schönen Rezitation;⁴⁾ die Modulation (melodische Folge der Töne) beruht auf dem Kirchenton (Tonleiter), der in vierfacher Ausgestaltung sich an die diatonische (Ab-

1) Litteratur: J. N. FORKEL, Allgemeine Geschichte der Musik. 2 Bände in 4^o. 1788 und 1801. — PH. WOLFRUM, Die Entstehung und erste Entwicklung des deutschen evangelischen Kirchenliedes in musikalischer Beziehung. Leipzig 1890.

2) Ob Const. ap. 86: *λέγτω ὁ λαὸς Κύριε ἐλέησον καὶ πρὸ πάντων τὰ παιδία* (p. 240 lin. 23 f.), oder 87: *ὁν αἰνεῖ τὰ νήπια καὶ ἐλόγει τὰ θηλάζοντα, ὃν ἱμνοῦσι καὶ προσκυνοῦσιν ἄγγελοι* (p. 242 lin. 2 f.) von einem Knabenchor die Rede ist, dem der Chor der Gemeinde antwortet, ist doch sehr unwahrscheinlich.

3) Conc. Laodic. can. 15: *Περὶ τοῦ μὴ δεῖν πλέον τῶν κανονικῶν ψαλμῶν, τῶν ἐπὶ τὸν ἄμβωνα ἀναβαίνόντων καὶ ἀπὸ διφθέραις ψαλλόντων, ἑτέρους τινὲς ψάλλειν ἐν ἐκκλησίᾳ* (BRUNS 175).

4) Unser heutiger Choral führt seinen Namen nicht im Gregorianischen Sinn; der Cantus planus oder der Gesang in gleich langen Tönen ist spätere Entartung des Choralis.

wechselung von ganzen und halben Tönen) hypolydische (A moll) Tonleiter der Griechen anschliesst. Der Gegensatz der diatonischen Tonleiter, die chromatische (lauter Halbtöne), wurde schon von CLEMENS ALEX. für den kirchlichen Gebrauch verworfen. Jene vier Kirchentöne umspannen die Tonleitern mit dem Grundton d (Tonus protus, später: dorische Tonleiter), e (Tonus deuterus, phrygische Tonleiter), f (Tonus tritus, lydische Tonleiter), g (Tonus tetartus odertetrardus, mixolydische Tonleiter). Zu diesen vier s. g. authentischen Tonreihen gesellten sich durch ODO VON CLUGNY im 10. Jahrhundert eingeführt eine s. g. plagale (obliqui, laterales) hinzu, worin unter Beibehaltung des Grundtons die beiden Tetrachorde des authentischen Kirchentons umgestellt wurden. Die plagalen Tonreihen wurden nach den authentischen benannt (hypodorisch, hypophrygisch u. s. w.); beide stützen sich auf den Umfang der Gesänge. Diese so gewonnenen acht Kirchentöne wurden endlich von GLAREAN (HEINRICH LORITUS) in seinem Dodekachord 1547 auf vierzehn erweitert.

Hinsichtlich ihres melodischen Gehaltes lassen sich die Tonfolgen des Gregorianischen Chorals einteilen in Concentus (zusammenhangende Melodien in Antiphonien, Hymnen u. dgl.) und Accentus (Rezitativ im Lektionston der Kollekten, Episteln und Evangelien). Während des 7. bis 9. Jahrhunderts wurde der Gregorianische Choral fast überall eingeführt, teilweise durch direkt aus Rom bezogene Sänger. Bis ins 12. Jahrhundert ist eine gewisse Entwicklung des Chorals wahrnehmbar; vom 13. Jahrhundert an beginnt Verfall und Verfälschung.

Die Griechen benannten die einzelnen Töne ihrer zweioktavigen Tonleitern nach den fünfzehn ersten Buchstaben ihres Alphabets. GREGOR soll für seine einoktavigen Kirchentöne die sieben ersten Buchstaben verwendet haben. Später wurden die Töne c bis a nach den Anfangsilben eines Hymnus zu Ehren des Täufers Johannes, des Schutzpatrons der Sänger, *Ut Re Mi Fa Sol La* benannt, zu denen wiederum später der Ton h (früher b genannt) als *Si* hinzukam. Zur Bezeichnung der Höhe und Tiefe der Töne entstand zwischen dem 5. und 7. Jahrhundert die s. g. Neumenschrift (*Νεῦμα* = Nota), kleine Häkchen, Striche, Punkte über den Textesworten, ursprünglich nur eine Nachhilfe des Gedächtnisses für den singenden Priester, daher auch nur den geübten Chorsängern verständlich. Bald wurden die Neumen je nach der Höhe des Tones höher oder tiefer gesetzt; dann wurde eine rote Linie mit vorgesetztem f (oder einer andern Note) gezogen, so dass die Neumen oberhalb und unterhalb dieser Linie die höheren oder tieferen Töne bezeichneten. Sodann wurde eine zweite, gelbe, c-Linie gezogen, so dass zwischen den Linien die Neumen für g a b (h), über der c-Linie die Neumen für d und e, unter der f-Linie die Neumen für das tiefe e und d zu liegen kamen. GUIDO VON AREZZO (um das Jahr 1000) gesellte der roten f-Linie und der gelben c-Linie noch zwei schwarze

Linien hinzu, denen er die erste und dritte oder die zweite und vierte Stelle anweisen liess. Aus den Punkt-Neumen und der s. g. Virga entwickelte sich die quadratische Note, deren verschiedene Formen die späteren Mensuralisten zur Bezeichnung der Quantität des Tones verwendeten; die Choralisten vom 15. Jahrhundert an übernahmen von ihnen drei Formen zur Bezeichnung der *longa*, *brevis* und *semi-brevis*.

Der Gregorianische Choral ist einstimmig und bewegt sich im Sprachrhythmus, wodurch er den Charakter der Einfachheit und schlichter Grösse empfängt; er ist die Voraussetzung des musikalischen Rhythmus in dem späteren lateinischen Kirchengesang und Kirchenlied. Der Text besteht aus ausgewählten Stücken der lateinischen Bibel; die freiere geistliche Dichtung gehört erst einer späteren Zeit an. In Sängerschulen wurde der Gregorianische Chorgesang gepflegt; für den kirchlichen Gottesdienst besonders wertvoll ist die Schule von St. Gallen, in der NOTKER BALBULUS seine Sequenzen¹⁾ erfand, die bald eine weite Verbreitung gewannen. Bereits vom 9. Jahrhundert an schaltete man nämlich an gewissen Stellen des Gottesdienstes an Festtagen Stücke aus den Psalmen ein, Lobgesänge, Laudes, Tropi, Prosae genannt, die man auch den Jubilationen des Alleluia unterlegte. Bald trat das Bestreben auf, die Prosae metrisch zu ordnen, so dass vom 12. Jahrhundert an zuerst in roherer Form metrische Gesänge entstanden. Neben seinen Hymnen hat NOTKER BALBULUS zahlreiche derartige Sequenzen gedichtet.

Vom 10. Jahrhundert an wird die Mehrstimmigkeit des Choral gepflegt (*Organum*, *Ars organandi*): die Melodie wurde von einer zweiten Stimme in Quarten oder Quinten (Konsonanzen oder Symphonieen) begleitet. Bei dem Benediktinermönch HUCBALD in Flandern (um das Jahr 900) finden wir zwei Arten des *Organum*: 1. das *Parallelorganum*, in dem die Melodie in Quinte oder auch Quarte bisweilen auch mit der Oktave der Prinzipalstimme als dritter Stimme begleitet wird; 2) schweifendes *Organum*, in dem neben der Quartparallele andere Intervalle verwendet werden, so dass die Hauptstimme (*Cantus firmus*) eine zweite Gegenstimme neben sich hat. Später tritt die dem schweifenden *Organum* ähnliche *Diaphonie* auf, und aus der zweiten Stimme der *Diaphonie* entwickelt sich der *Discantus*, in welchem auf eine Note des *Cantus firmus* häufig mehrere Noten kommen. Dadurch wird eine Regelung der Dauer der Töne gefordert, und die *Mensuralmusik* wird erfunden.

Beim *Organum* fand eine gleichmässige langsame Bewegung in Tönen von gleicher Länge statt (*Musica plana*), beim Diskantisieren

1) „Sequenzen“, entweder weil sie dem Alleluia folgen, oder weil ihnen das Evangelium folgt, vielleicht auch weil die Melodie in einzelnen Teilen wiederholt wird.

mass man die Noten des Diskant ab, damit sie in die Melodie sich fügten; seit 1050 geht die *Musica plana* in die *Musica mensurata* über, die ihre erste Pflege ebenso wie das Organum im nordwestlichen Deutschland, in den Niederlanden und in Frankreich fand. FRANCO von Köln (12. Jahrhundert) ist dadurch hervorragend, dass er vier Arten von Noten von ungleichem Zeitwert einführt: *longa*, *maxima* (*duplex longa*), *brevis*, *semibrevis*. Seit 1370 werden dann statt der gefüllten schwarzen (Franco-) Noten die weissen vorgezogen, die Terzen und Sexten werden zu den Konsonanzen gerechnet, — so entwickelt sich der Kontrapunkt. Schon im 12. Jahrhundert aber waren vierstimmige Sätze geschrieben; im dreistimmigen Satz wird der Tenor einem höheren Diskantus und einem tieferen Bassus (oder Basis) gegenübergestellt; im vierstimmigen Satz tritt noch der Altus (auch Contratenor) hinzu, so dass die heutigen vier Stimmen: Diskant (Superior, Sopran), Alt, Tenor und Bass erreicht sind. Im 16. und 17. Jahrhundert wird bisweilen noch eine fünfte Stimme (*vagans*) verwendet. Solche mehrstimmige Tonsätze werden Motetten (von Mot, Wort oder Spruch) genannt, weil ihnen ein Stück des Chorals oder eine Sequenzmelodie zu grunde liegt; in der profanen Musik heisst dieselbe Kompositionsform Rondel oder Kondukt. In den Messen wird häufig das Volkslied als *Cantus firmus* verwendet (im 14. bis 16. Jahrhundert), und die Messen werden darnach benannt, ob ihnen ein Volkslied oder ein Choral mit gleich langen Noten (*plan*) zu grunde liegt.

Die kirchliche Tonkunst nimmt durch die Meister der altfranzösischen Schule, besonders durch GUILLAUME DE MACHAUT (1284—1370) hohen Aufschwung, sodann durch die der gallo-belgischen (DUFAY 1350—1432), der niederländischen (OKEGHEM 1425—1512; ORLANDUS LASSUS 1520—1594), der venetianischen (die beiden GABRIELI 1510—1613) und der römischen Schule (CLAUDE GOUDIMEL geb. 1510; GIOVANNI PIERLUIGI DE PALESTRINA 1514—1594); die musikalische Kunst tritt in ihre erste klassische Epoche ein, deren Träger ORLANDUS LASSUS und PALESTRINA sind.

In der seitherigen Entwicklung sind errungen: die Notenschrift, Vervollständigung des Tonsystems, Mensuralmusik, Mehrstimmigkeit und auf dem Choral ruhende Kunstmusik. Daneben findet sich lateinische Dichtung mit einstimmig gedachter und empfundener Gesangesmusik. GREGOR IX. (1241) und NICOLAUS III. (1280) nahmen eine Anzahl lateinischer Hymnen ins Breviarium auf, aber viele derartige Hymnen, die von fahrenden Klerikern gedichtet und gesungen wurden, behaupteten sich ausser den offiziell anerkannten. Die Melodien sind streng mensuriert, meist in F-dur gehalten; bei Pfeifern und fahrenden Spielleuten waren sie sehr beliebt (daher *Modus lascivus*), und das war der Grund, dass sie auch in den Gottesdienst eindrangten; bei geistlichen Volksschauspielen und in Nebengottes-

diensten der Feste wurden sie vom Volk mit untergelegtem deutschen Text gesungen. Aber auch die Hymnen wurden dem Volk in Übersetzungen geboten, besonders durch den Mönch JOHANNES (HERMANN) von Salzburg und HEINRICH LOUFENBERG (15. Jahrhundert). In den Mischliedern wird volkstümliches Latein und Deutsch zu Strophen verbunden, bis vom 15. Jahrhundert an das lateinische geistliche Lied abstirbt; die deutsch-volkstümliche Melodie wird unverändert in den evangelischen Kirchengesang des 16. Jahrhunderts übernommen, und die Dichtung wird deutsch.

§ 95. Das deutsche Volkslied.

Text und Melodie der Volkslieder sind natürlich von Einzelnen gefertigt, aber besonders durch die fahrenden Sänger erleidet beides Veränderungen, Ausscheidungen, Zusätze, und eben dadurch wird beides volkstümlich. Vom Volk werden die Lieder überall gesungen, auf der Gasse, bei Wallfahrten, Prozessionen, in den Schänken von hoch und niedrig. Allerdings wissen wir von etwa 850, als das Volkslied entstand, bis etwa 1300 wenig davon; jedoch von 1300 an erhebt sich das Volkslied, es umfasst alle Bildungselemente des deutschen Volkes, es ist reich besonders in erzählenden Liedern (Balladen und Romanzen) in Wächter-, Liebes-, Wander- und Jägerliedern, und klingt aus im geistlichen Lied der Reformation. Allen Liedern gemeinsam ist die Form; sie besteht aus mehreren Strophen oder Gesätzen, die nach derselben Melodie gesungen werden. Die älteste deutsche Strophe besteht aus zwei Langzeilen oder vier Halbzeilen, die durch Reime verbunden sind; jede Verszeile hat eine bestimmte Zahl von Hebungen, eine unbestimmte von Senkungen. Die Musik beseitigt die Unebenheiten; der Hebung und Senkung entspricht eine längere und kürzere Note; finden sich zwischen zwei Hebungen zwei Senkungen, so wird die ganze Note und die halbe Note, die für eine Hebung und eine Senkung passen, in drei halbe Noten zerlegt, die nun für eine Hebung und zwei Senkungen verwendet werden u. s. w. Neben der zweiteiligen Strophe (ab—ab) macht sich auch die dreiteilige geltend (zwei Stollen und Abgesang: ab—ab—cc); es tritt die Strophe hinzu, die aus vier Langzeilen oder acht Halbzeilen (ab—ab—cd—cd z. B. *Befehl du deine Wege*) besteht, dann wird eine reimlose Zeile in die aus zwei Reimpaaren bestehende vierzeilige Strophe eingeschaltet (aa—b—cc) oder eine sechsgliedrige Strophe wird gebildet, später, erst im 16. Jahrhundert, die siebengliedrige. Überall herrscht das jambische Versmass vor, selten begegnet das trochäische, als fremdartig wird das daktylische empfunden.

Die Melodie schliesst zwar dem Sprachrhythmus sich an, ohne jedoch sich sklavisch an ihn zu binden; der Ausdruck der Melodie ist dem

poetischen Inhalt des Textes angemessen, ohne jedoch im einzelnen zu malen, so dass die Melodie andern Texten ähnlichen Inhalts zugesellt werden kann. *Im Ton* heisst so viel wie *nach der Melodie*; *nach der Weise* so viel wie *nach dem Strophenbau*. Wie schon im 15. Jahrhundert weltliche Texte unter Beibehaltung der Melodie geistlich parodiert wurden, so wurden auch in der evangelischen Kirche viele Volkslieder-Melodien ins Gesangbuch aufgenommen. Die Melodien der Volkslieder bewegen sich in den bekannten kirchlichen Tonarten, unter Bevorzugung der Moll-, später der Dur-Tonart. Doch die alte Diatonik der Kirchentöne wird in reiner Form nicht beibehalten, sie wird durch Chromatik ergänzt, ohne von dieser verdrängt zu werden. Die Melodien bewegen sich innerhalb einer Oktave, aber ebenso wie beim Choral sind authentische und plagale Tonarten zu konstatieren, und sämtliche Melodien sind mensuriert. Die Mensur ist perfekt, wenn jede Note drei, imperfekt, wenn sie zwei Noten der nächst niederen Gattung umfasst. Der Taktwechsel ist in dem alten Volkslied sehr mannigfaltig.

Das geistliche Volkslied lehnt sich an das Kyrie eleison an, dem seit dem 9. Jahrhundert deutsche vierzeilige Verse vorgesetzt werden, die vom Volk bei Wallfahrten, Kirchweihen u. s. w. und besonders seit Ende des 13. Jahrhunderts bei geistlichen Schauspielen gesungen wurden; bei hohen Festen fiel das Volk wohl mit einer Leise in die Sequenz ein. Melodien wie *Christ ist erstanden* und *Nun bitten wir den Heiligen Geist* sind Perlen deutschen geistlichen Volksgesanges.

§ 96. Das evangelische Kirchenlied.

Das evangelische Kirchenlied ist die letzte schöne Blüte unseres Volksliedes; durch die Aufnahme des geistlichen Volksliedes in den Gottesdienst wurde es Kirchenlied, und die echt deutschen Melodien wurden ohne Anlehnung an den Choral oder an die altkirchliche musikalische Kunst kirchliche Melodien. LUTHER war es, der mit seinem Kapellmeister WALTHER die Pflege des Gesanges eifrigst förderte, er hat den Gemeindegesang als integrierenden Teil dem Gottesdienste eingefügt. In seiner Ordnung des Gottesdienstes in der Gemeinde 1523 findet sich noch kein Gemeindegesang, aber der Wunsch nach Veränderung der herkömmlichen Antiphone, Responsorien und Kollekten wird ausgesprochen; in der Formula Missae 1523 plaidiert LUTHER gegen den blossen Chorgesang für Gemeindegesang und nennt die Lieder: *Gott sei gelobet und gebenediet*, *Nun bitten wir den Heiligen Geist* und *Ein Kindelein so löblich*; er hofft auf Poeten, die weitere Gaben dem evangelischen Volk darbieten. Dagegen in der Deutschen Messe 1526 ist der vollständige Gemeindegesang

da.¹⁾ Zugleich stellt LUTHER seine Gesangbücher zusammen, beruft JOH. WALTHER zur Mitarbeit (Chorgesangbüchlein 1524), dichtet, übersetzt und dirigiert die Melodien der übersetzten Hymnen, bis 1529 das erste Gemeindegesangbuch (bei KLUG) erscheint. Nun strömen die Gesänge herzu und werden mit eigenen Melodien in vielen Gesangbüchern veröffentlicht. Das deutsche Lied mit seinen eigenen Melodien tritt in den Vordergrund; wo Melodien fehlen, greift man zu den Weisen weltlicher Lieder. Es sind folgende Gruppen zu unterscheiden: 1. das geistliche Volkslied der Reformation, dessen Text und Melodie zusammen entstanden. Dahin gehören: *Nun freut euch, liebe Christen gemein, Ein feste Burg, Ach Gott vom Himmel, An Wasserflüssen Babylon*. Ältere Weisen werden neuen Texten angeeignet; z. B. die Melodie von *Freu dich, du werthe Christenheit* dem Text: *Es ist das Heil uns kommen her*. 2. das geistliche Volkslied als Parodie eines weltlichen Liedes, dessen weltliche Melodie beibehalten wird; z. B. *Vom Himmel hoch* ist Parodie des Liedes *Aus fremden Landen komm ich her*. 3. ältere kirchliche Volksmelodien werden übernommen, aber die Texte *christlich corrigiert*. 4. Neue originale Kirchenlieder werden gedichtet, und die Melodien alter Hymnen und Sequenzen oder Gregorianische Choräle werden mit Änderungen ihnen angepasst; aus dem Lateinischen werden von LUTHER und Anderen Übersetzungen hergestellt, und die Melodien der lateinischen Gesänge nach der deutschen Übersetzung zurechtgemacht; so ist z. B. die Melodie des Hymnus *Veni redemptor gentium* den Texten von *Erhalt uns, Herr, bei Deinem Wort* und *Verleih uns Frieden gnädiglich* vorzüglich angepasst. Da ein Unterschied zwischen weltlicher und geistlicher Musik beim Volkslied nicht vorhanden ist, so kommen oft eigentümliche Erscheinungen vor. So ist die um die Wende des 16. und 17. Jahrhunderts entstandene Melodie zu dem gleichzeitigen Liede: *Mein G'müth ist mir verwirret, das macht ein Jungfrau zart* dem Liede PAUL GERHARDTS: *O Haupt voll Blut und Wunden* angeeignet worden; solche Aneignung geschah in voller Unbefangenheit, sobald nur der geistliche Text und der ursprüngliche „weltliche“ derselben psychischen Grundstimmung entsprungen waren, wie denn auch umgekehrt die Melodien von *Ach Gott, vom Himmel* und *Erhalt uns, Herr, bei deinem Wort* vielen politischen Liedern untergelegt wurden. Die Änderungen der weltlichen Melodien beziehen sich übrigens nie auf den Rhythmus, sondern nur auf die Melodie nach Geschmack des Tonsetzers und auf die Tonart (Dur oder Moll).

LUTHERS Verdienste um den Kirchengesang lassen sich dahin formulieren, dass er den Choralgesang des Priesters, des Chores

1) Doch vgl. das in § 91 über Strassburg Bemerkte.

und des Volkes beibehielt, aber ihn änderte und verdeutschte, dass er den künstlerisch geschulten Singchor in den Schulen durch Stiftung von Kantoreien u. s. w. zu heben suchte, und dass er wie keiner vor ihm den kirchlichen Volksgesang förderte. ZWINGLI schafft im Gegensatz zu Rom und um den Wiedertäufern keine Blösse zu geben den sehr entarteten Choralgesang (und mit ihm zugleich die Orgel) ab; den Gemeindegesang verwarf er nicht, er unterliess es jedoch ihn zu pflegen. Strassburg fördert den Gemeindegesang schon vor der Deutschen Messe LUTHERS, Konstanz (ZWICK) tritt vermittelnd für einstimmigen Gemeindegesang ein. Gegen Ende des Jahrhunderts treten im ganzen Gebiet Zwinglischer Reformation die Lobwasser'schen Psalmen auf. CALVIN ist von vornherein ein eifriger Förderer des Gemeindegesanges; 1542 erschienen die Psalmen von MAROT und BEZA in französischer Übersetzung und wurden sofort eingeführt. Lateinische Gesänge und Kunstgesang verwirft CALVIN für den Gottesdienst. Jedoch die Sänger deutscher evangelischer Kirchenlieder mit volkmässigen Melodien gehören ausschliesslich der lutherischen Kirchengemeinschaft an. LUTHER selbst sind wohl ohne Zweifel die Melodien von *Ein neues Lied wir heben an*, *Ein feste Burg* (1531), *Vom Himmel hoch* (1539) und *Jesaja dem Propheten das geschah* (1526) zuzuschreiben, wahrscheinlich auch die Melodien von *Mit Fried' und Freud' ich fahr dahin* und *Mensch, willst du leben seliglich*. NIKOLAUS HERMAN ist der Komponist seiner Lieder: *Lobt Gott, ihr Christen, alle gleich* und *Erschienen ist der herrlich Tag*. Von den vierzig Melodien, die NIKOLAUS SELNECKER (geb. 1532) komponierte, ist zwar nur die eine von *Nun lasst uns Gott, dem Herren* geblieben, aber PHILIPP NICOLAI bereichert fort und fort unsere Gottesdienste wie durch seine Lieder *Wie schön leuchtet der Morgenstern* und *Wachet auf, ruft uns die Stimme*, so auch durch deren Melodien. Der Chor der lutherischen Kirche hatte in der ersten Zeit dieselbe Aufgabe wie in der römischen Kirche; er sang Motetten und Stücke aus der Messe, ausserdem sang er das mehrstimmig, was die Gemeinde einstimmig sang, und schloss sich auch im Kantordienst dem Gemeindegesang einstimmig an. Allein sein Gesang blieb eben Kunstgesang und brachte dem Gemeindegesang wenig Frucht. Nur bei JOH. WALTHER (1490—1570), der mit LUTHER die Hymnenmelodien für den Volksgesang einrichtete, finden wir den Keim des mehrstimmigen evangelischen Gemeindegesanges. Ein Reformator trat in dem Württembergischen Hofprediger LUKAS OSIANDER auf, der in seinem Werk *Fünzig geistliche Lieder und Psalmen mit vier Stimmen auf Contrapunktsweise* also gesetzt, dass eine ganze christliche Gemeinde durchaus mitsingen kann (1586) die Melodie in den Sopran verlegt, den „Choral“ festhält und in den drei andern Stimmen nur Note gegen Note setzt. Seinen Spuren folgen die herrlichen Tonsetzer SETHUS CALVISIUS (Har-

moniae cantionum ecclesiasticarum 1597), BARTHOLOMAEUS GESIUS (Geistliche deutsche Lieder D. Mart. Luthers 1601 und Ein neu Opus Geistliche deutsche Lieder 1605), die vier Hamburger Organisten HIERONYMUS und JAKOB PRAETORIUS, DAVID SCHEIDEMANN und JOACHIM DECKER mit ihrem Melodeyenbuch 1604, HANS LEO HASSLER (Kirchengesäng 1608), MICHAEL PRAETORIUS (Musae Sioniae 5. bis 8. Teil 1607—1610), MELCHIOR VULPIUS (Ein schön geistlich Gesangbuch 1609). Erst durch die Arbeiten dieser Männer werden Volksgesang und Kunstgesang zu wirklicher Einheit verbunden. In eigentümlicher Weise hervorragend sind zu nennen: JOACHIM MÖLLER oder VON BURGK (1541—1610), Kantor in Mühlhausen in Thüringen, der zahlreiche Melodien namentlich zu HELMBOLDS Liedern schuf, aber die eigentliche Melodie hinter der allgemein melodischen Führung zurücktreten liess; und JOHANNES ECCARD (1553—1610), der in seinen Odae sacrae 1574, seinen Geistlichen Liedern auf den Choral 1597 und seinen Festliedern 1598 das Ideal der Verschmelzung des Gemeindegesanges und des Kunstgesanges erreichte; nur HANS LEO HASSLER steht mit ihm auf gleicher Höhe. Allein seine Sätze sind dadurch, dass der Gemeindegesang durch die Orgel begleitet wurde, nicht eingebürgert; heute werden sie am geeignetsten vom Chor allein gesungen.

In Genf übersetzte CLEMENT MAROT seit 1533 Psalmen ins Französische. Die erste Ausgabe von 30 Psalmen 1541 hat CALVIN seiner Agende *La forme des prières et chantz ecclésiastiques* 1542 einverleibt. Die Ausgabe von 1543 enthält 49 Psalmen; sie vermehrte seit 1550 THEODOR BEZA, so dass 1562 der ganze Psalter erscheinen konnte. Die von CALVIN adoptierten Melodien sind ihrer Grundlage nach französische Volksmelodien; die bis 1554 erschienenen 84 Melodien, die teilweise durch ihre Schönheit und Originalität hervorragen, haben weder CLAUDE GOUDIMEL noch CLAUDIN LE JEUNE, sondern wahrscheinlich LOUIS BOURGEOIS zum Verfasser, der seit 1541 das Cantoramt in Genf bekleidete; die in der Gesamtausgabe von 1562 hinzugekommenen mittelmässigen Melodien sind *incerti autoris*. Den französischen Psalter übersetzte AMBROSIUS LOBWASSER in Königsberg 1565 ins Deutsche; das Buch erschien 1573 und blieb bis Ende des 18. Jahrhunderts, wo es durch die teilweise sehr gelungene Psalmenübersetzung von MATTHIAS JORISSEN (1780) abgelöst wurde, das Gesangbuch der Reformierten in Deutschland. Den Psalmen von LOBWASSER sind bisweilen Melodien von CLAUDE GOUDIMEL verbunden worden, während Melodien des französischen Psalters, z. B. die von BOURGEOIS 1551 stammende Melodie zu *Freu Dich sehr, o meine Seele* in den geistlichen Gesang der lutherischen Kirche übergingen.

Das 17. Jahrhundert zeitigte nur in JOHANNES CRÜGER eine Nachblüte der klassischen Zeit des 16. Jahrhunderts. Die späteren Tonsetzer haben meist nur verschnörkelte Weisen hervorgebracht; im

18. Jahrhundert kam die kirchliche Schablonenarbeit und das Melodienfabrikat auf. Aus dem 19. Jahrhundert können vielleicht manche geistliche Lieder ins Gesangbuch aufgenommen werden, aber kein moderner Komponist vermag Singweisen im Sinne des Gemeindegesangs zu komponieren; sie kennen und können nur Kunstgesang, und der Kunstgesang verdirbt den Gemeindegesang.

In anderer Beziehung hat, besonders in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts, der Gemeindegesang in dreifacher Weise eine reiche Förderung und Ausbildung erfahren. Der Gesangbuchsnot ist durch die Einführung neuer guter Gesangbücher fast überall ein Ende gemacht; die neuen Gesangbücher wurden meistens von neuen Choralbüchern begleitet, die, von kundiger Hand bearbeitet, dem geschichtlichen Verständnis und der provinzialen Tradition in gleicher Weise gebührend Rechnung tragen. Sodann ist der bis dahin überaus schleppende Gemeindegesang durch jene Choralbücher fast überall in s. g. rhythmischen Gesang gewandelt, die störenden Zwischenspiele der Orgel sind beseitigt, und die Freude der Gemeinde am Gesang ist wesentlich gehoben. Inwieweit freilich der rhythmische Gesang sich dem Gesang des Volksliedes anzunähern habe, ist eine Frage, deren Beantwortung technischen Autoritäten zu überlassen ist. Die Freude der Gemeinde am Gesang ist endlich durch die überall sich bildenden Kirchengesangsvereine teils zum erfreulichen Ausdruck gekommen, teils intensiv verbreitet und gefördert worden, so dass trotz der Unfruchtbarkeit unserer Zeit an neuen Chorälen dennoch der Kirchengesang der Gemeinde einer neuen Blütezeit entgegengeht. —

2. Kapitel.

Die selbständig auftretenden liturgischen Handlungen.

§ 97. Die Bedeutung und das Ansehen der liturgischen Formulare.

Von den liturgischen Formen und Formularen bei den selbständig auftretenden liturgischen Handlungen gilt der Grundsatz in ausschliesslicher Weise, welcher schon für die in den prophetischen und priesterlichen Funktionen unselbständig auftretenden Handlungen massgebend ist, dass nämlich in diesen Formen und Formularen die Kirche ihre Glaubensanschauung und ihr Glaubensurteil über die betreffende Hand-

lung ausspricht und von dieser gemeinsamen Glaubensanschauung und dem gemeinsamen Glaubensurteil ihre Anerkennung des Thuns der in Betracht kommenden Kirchenglieder, bzw. ihre Segnung dieser, abhängig macht. Die Gemeinsamkeit, von der die Rede ist, bezieht sich allerdings in erster Linie auf die kirchliche Gemeinschaft, in der die ideelle Grösse der Kirche Christi konkret und real in die Erscheinung tritt, also auf die Einzelgemeinde; allein sie erstreckt sich in gleicher Weise auf jene grösseren kirchlichen Komplexe, deren religiöse Einheitlichkeit durch die Selbigkeit der Glaubensanschauung und des Glaubensurteils der darin verbundenen Einzelgemeinden verbürgt ist, mögen diese Komplexe sich Provinzialkirchen oder Landeskirchen oder Konfessionskirchen nennen, und mögen sie durch freien Zusammenschluss der Einzelgemeinden oder durch politische, staatspolitische oder kirchenpolitische, Entwicklungen zustande gekommen sein.

Sofern die liturgischen Formulare Ausdruck der gemeinsamen Glaubensanschauung und des gemeinsamen Glaubensurteils sind, ist jede willkürliche Handhabung und Verwertung der Formulare seitens des fungierenden Liturgen grundsätzlich ausgeschlossen. Aber auch die Aufstellung mehrerer Formulare, s. g. Parallelformulare, ist nicht statthaft, sofern diesen verschiedenen Formularen eine verschiedene Glaubensanschauung und ein verschiedenes Glaubensurteil zu grunde liegt. Das würde beispielsweise der Fall sein, wenn in einer Agende zwei Taufformulare vereinigt wären, von denen das eine mit LUTHERS Taufbüchlein von der Voraussetzung ausginge, dass vor der Taufe das Christenkind vom Teufel besessen sei, das andere von der Voraussetzung, dass das Christenkind nach I. Kor 7¹⁴ bereits durch seine Geburt in christlicher Familie „heilig“ d. h. Christo angehörig sei, und deshalb mit CALVIN¹⁾ spräche: *Infantes nostros, antequam nascantur, se adoptare in suos promittit Deus, quum se nobis in Deum fore promittit seminique nostro post nos*; oder von denen das eine Taufe und Wiedergeburt identifizierte, das andere der Taufe die Verheissung zukünftiger Wiedergeburt beilegte.

Allein die Gemeinsamkeit der Glaubensanschauung und des Glaubensurteils bildet doch nur den ideellen Kern der liturgischen Formulare; wie sich dieser Kern darstellt und zum Ausdruck gelangt, kann der Natur der Sache nach ausserordentlich mannigfaltig sein. Die Art dieses Ausdrucks ist von vielen Dingen abhängig, nicht nur von der liturgischen Tradition und ihrer grösseren oder geringeren Wertung in der Gemeinde oder (Landes-)Kirche, sondern auch von dem ästhetischen Geschmack und dem intellektuellen und ästhetischen Bildungsgrad der Gemeinde bzw. der Kirche. Es berührt nach evangelischem Urteil weder die Glaubensanschauung noch das Glaubensurteil, in welcher

1) CALVIN, Instit. chr. rel. IV, 1520 (Corp. Ref. 30 974).

Form z. B. die verschiedenen Gebete auftreten, ob gedrängte oder wortreiche Gebetsform vorgezogen wird, ob z. B. bei der Taufe die *Inmersio*, die *Infusio* oder die *Aspersio* angewendet, ob beim Heil. Abendmahl gesäuertes oder ungesäuertes Brot verwendet wird. Die Bestimmung des Verhältnisses dieser (nennen wir es:) Schale zu jenem Kern wird allerdings in den verschiedenen Kirchen sehr verschieden ausfallen, und auch je nach dem religiösen und intellektuellen Bildungsgrad der verschiedenen Einzelgemeinden wird sie sehr verschieden sein. Die orientalische Kirche steift sich auf die Göttlichkeit der angeblichen Liturgieen des *CHRYSOSTOMUS*, *BASILIIUS*, *GREGORIUS* *DIALOGUS*, und Kern und Schale sind absolut eins. Die römische Kirche hat jedenfalls dieselbe Tendenz; schon die Synode von Vienne (465) hat sich energisch dahin geäußert, mit grösserer Energie die 4. Synode von Toledo (633).¹⁾ Allein die Durchführung hat sie nicht erreicht; provinzielle Eigentümlichkeiten hat sie stets dulden müssen, ja sie hat weislich ihre Forderung der Einheitlichkeit der Liturgie nur auf die Provinzialkirchen beschränkt, obgleich derartige liturgische Verschiedenheiten der Idee der römischen Kirche durchaus widersprechen. Prinzipiell anders steht die evangelische Kirche. Der Artikel 7 der Augustana²⁾ ist überall massgebend: *Et ad veram unitatem ecclesiae satis est consentire de doctrina evangelii et administratione sacramentorum. Nec necesse est ubique esse similes traditiones humanas, seu ritus aut ceremonias ab hominibus institutas.* Hier sind es daher nicht religiöse, sondern es sind rein praktische Gründe, die darüber entscheiden, ob und inwieweit der Liturg an den Wortlaut der liturgischen Formulare gebunden sei. Die praktischen Gesichtspunkte sind aber sehr ernster Art. In seinen *Ordonnances ecclésiastiques* von 1541 zählt *CALVIN* unter den *Vices* eines *Ministre*, die eine *Admonition fraternelle* zur Folge haben, auch dies auf: *avancer quelque doctrine ou façon de faire non reçue en l'Eglise*,³⁾ und *LUTHER* spricht sich in seiner Deutschen Messe von 1526⁴⁾ in gleichem Sinne ausführlicher darüber aus: *Ich will aber gebeten haben, dass man dieselbige Paraphrasis und Vermahnunge, conceptis, seu praescriptis verbis, oder auf ein sonderliche Weise stelle, umb des Volks willen, dass nicht*

1) Conc. Venet. can. 15: Rectum quoque duximus, ut vel intra provinciam nostram sacrorum ordo et psallendi una sit consuetudo, et sicut unam cum trinitatis confessione fidem tenemus, unam et officiorum regulam teneamus; ne varia observatione in aliquo devotio nostra discrepare credatur (BRUNS 2 145). — 4. Conc. Tolet. can. 2: Unus igitur ordo orandi atque psallendi a nobis per omnem Hispaniam atque Galliam (Galliciam?) conservetur, unus modus in missarum solemnitatibus, unus in vespertinis matutinisque officiis, nec diversa sit ultra in nobis ecclesiastica consuetudo, qui una fide continemur ut regno (BRUNS 1 221 f.).

2) MÜLLER 40.

3) RICHTER 1 344.

4) LUTHER, Deutsche Messe 22 240.

heute einer also, der ander morgen anders stelle, und ein Jglicher seine Kunst beweise, das Volk irre zu machen, dass es nichts lernen noch behalten kann. Denn es ist ja umb das Volk zu lehren und zu führen zu thun; darumb ists noth, dass man die Freiheit hie breche und einerlei Weise führe in solcher Paraphrasi und Vermahnung, sonderlich in einerlei Kirchen oder Gemeine für sich, ob sie einer andern nicht folgen wollen umb ihre Freiheit willen. Demnach sind nach LUTHERS und CALVINS Meinung alle willkürlichen Veränderungen auch in der Form (im Gegensatz zum Inhalt) der liturgischen Formulare seitens des Liturgen ausgeschlossen. Aber sind durch diesen praktischen Gesichtspunkt auch Parallelformulare, sofern sie demselben Glaubensinhalt nur eine andere Form geben, ausgeschlossen? Auf den ersten Blick möchte es so scheinen. Allein es ist hervorzuheben, dass sowohl LUTHER als CALVIN lediglich von den Einzelgemeinden reden; das schliesst doch nicht aus, dass in verschiedenen Gemeinden derselben Kirchengemeinschaft auch formell verschiedene Formulare statthaft sind, da, wie vorhin bemerkt ist, die lokale Tradition, die religiöse und intellektuelle Bildungsstufe und der ästhetische Geschmack eine grosse Rolle spielen. Aber wenn auch weniger die lokale Tradition, so doch die anderen genannten Faktoren sind auch in den Einzelgemeinden oftmals sehr gemischt, und es ist von religiös-praktischem Interesse, dass dafür gesorgt werde, dass durch Parallelformulare der Gemeinde in ihren verschiedenen Bildungsstufen kein intellektueller und ästhetischer Anstoss gegeben werde. Dasselbe religiös-praktische Interesse ist auch hinsichtlich der Duldung lokaler gewohnheitsrechtlicher liturgischer Bildungen massgebend, wenn auch eine bestimmte Grenze zu ziehen sein dürfte. Um ein deutliches Beispiel anzuführen, sei auf Gen 3¹⁶ verwiesen. Vielleicht in jeder Gemeinde wird es Schichten geben, denen eine Trauung nicht richtig erscheint, in deren Formular nicht jenes Wort nach traditioneller Übersetzung in extenso rezitiert wird; andere Schichten werden vielleicht vorhanden sein, welche die richtige Übersetzung, die auch in der revidierten Bibel angenommen ist, aber selbstverständlich nicht in ein Formular aufgenommen werden kann, kennen, also die falsche Übersetzung mit Recht anzweifeln und gerechten Anstoss daran nehmen würden. Es wird dem Takte des Liturgen und seiner Kenntnis der Gemeindeglieder anheimgegeben werden müssen, von solchen Parallelformularen richtigen und gewissenhaften Gebrauch zu machen.

Endlich aber kommt hinsichtlich der liturgischen Formulare noch ein Gesichtspunkt zur Geltung. Es ist gewiss ein unveräusserlicher Grundsatz der evangelischen Kirche, dass wir die Wahrheit, die ewige Wahrheit, nicht erst zu suchen haben; sie ist uns vielmehr in der Offenbarung Gottes, in der Person und dem Werk Jesu Christi gegeben. Diese Wahrheit ist unwandelbar, aber die adäquate Erkenntnis, daher auch die erkenntnismässige adäquate Formulierung der Wahrheit ist

noch nicht erreicht, sie ist die Aufgabe der Christenheit und ihrer Theologie, und der reinen Lehre kann sich wohl fälschlicher Weise die orientalische und die römische Kirche rühmen, aber nicht die evangelische Kirche; sie kann es nicht um der Wahrheit willen, um Gottes willen. Die Aussagen des Glaubens, welcher derselbe bleibt, werden der Natur der Sache nach sich stets in stärkerer oder geringerer Weise mit den wandelbaren Aussagen der Erkenntnis mischen und unabtrennbar damit verbunden sein. Wir haben diese Thatsache bei den Symbolen und bei der Frage nach der Art der Verpflichtung auf die Symbole kennen gelernt; sie kommt auch bei den liturgischen Formularen und in der Forderung ihrer Weiterbildung in Betracht. Es ist die überaus schwierige, aber auch überaus verheissungsvolle Aufgabe des Kirchenregiments, diese Weiterbildung bei aller gebotenen Schonung der traditionellen Form glaubensmutig in die Hand zu nehmen und die Zeiten und die Art zu erkennen, wann und wie diese Weiterbildung geboten erscheint. Das Versäumnis wird sich schwer darin rächen, dass entweder das Glaubensleben, näher die Glaubensanschauung und das Glaubensurteil, der Gemeinde in den Fesseln der traditionellen Form verkümmert, oder dass ein Gegensatz genährt wird zwischen der in den Formularen sich präsentierenden offiziellen Kirche und der gläubigen Gemeinde, ein Gegensatz, der den um das religiöse Leben der Gemeinde sorgenden Liturgen dazu nötigen wird, sich und die Gemeinde um des Glaubens und seiner Reinheit willen von den liturgischen Formularen zu befreien. Die Folge wird allerdings sein, dass das kirchliche Gemeinbewusstsein sich nicht zu erheben oder zu entwickeln vermag, sondern im Kampf mit der religiösen und sittlichen Pflicht untergeht.

Die selbständig auftretenden liturgischen Handlungen sind einzuteilen in die Sakramentshandlungen (Taufe und Abendmahl) und in die kirchlichen Benediktionshandlungen, zu denen wir hier, da über die Ordination bereits in anderem Zusammenhange gehandelt ist, die Konfirmation, die Trauung und das Begräbnis rechnen.

I. Die Sakramentshandlungen.

A. Die Taufe.¹⁾

§ 98. Die Materia der Taufe. Die Formen der dreimaligen oder einmaligen Immersio, Infusio, Aspersio.

Benedictus Deus et pater Domini nostri Jesu Christi, qui secundum divitias misericordiae suae saltem hoc unicum sacramentum servavit in

1) Litteratur: EDM. MARTÈNE, De antiquis Ecclesiae ritibus Lib. I, Art. XIV (Tom. I (1700), p. 124 f.) — J. BINGHAM l. c. Lib. XI (Tom. 4 138 f.). — J. W. F.

*ecclesia sua illibatum et incontaminatum a constitutionibus hominum, liberumque fecit omnibus gentibus omniumque hominum ordinibus: nec passus est, et ipsum teterrimis quaestus et impiissimis superstitionum portentis opprimi.*¹⁾

Die Freude LUTHERS ist jedoch nur teilweise begründet; das der Christenheit gemeinsame Gut der Taufe ist so wenig gegenseitig anerkannt, dass die orientalische Kirche weder die römische noch die evangelische Taufe gelten lässt, und dass die römische, leider auch die anglikanische, Kirche zu derselben Praxis gegenüber der in der evangelischen Kirche des Festlandes vollzogenen Taufe entschiedene Neigung verraten.

Die Materia der Taufe ist seit den ältesten Zeiten *Aqua pura et elementaria, sive ea maris sit, sive fluvii, sive paludis, sive putei, aut fontis, quae sine ulla adinunctione aqua dici solet.*²⁾ Die Taufe ist nichtig, wenn sie statt des Wassers mit Bier, Wein, Öl oder Sand vollzogen wird. Auf den Gedanken, mit Sand (in wasserlosen Gegenden) zu taufen, konnte man durch die Gestattung des Qorān kommen, während einer Wüstenreise in Ermangelung des Wassers sich zum Gebet mit Sand zu reinigen.³⁾ In der römischen und orientalischen Kirche genügt jedoch profanes Wasser nicht; das Taufwasser muss, wenn nicht Notfälle Ausnahmen gebieten, konsekriert sein. Die Konsekration des Taufwassers war ursprünglich nur eine *Invocatio Dei* über dem Wasser; doch schon im 2. Jahrhundert machen sich superstitiöse Anschauungen bemerkbar. TERTULLIAN leitet aus Jesu Taufe im Jordan und aus dem Herabkommen des Heil. Geistes auf ihn die Mitteilung einer heiligenden Kraft an alles Wasser ab.⁴⁾ CYPRIAN macht bereits von der Reinigung und Heiligung des Wassers durch die Benediktion des Priesters die Vergebung der Sünden und die Gabe des Heil. Geistes in der Taufe abhängig.⁵⁾ Damit ist die Bahn beschritten, die zuerst in der orientalischen Kirche zur Exorcisation des Wassers führte, und welche auch die römische Kirche in der *Benedictio fontis* bald genug betrat. Auch

HÖFLING, Das Sacrament der Taufe. 2 Bände. 1848. — STEITZ-HATCK, Art. Taufe in RE² 15 218 f. — Auch P. ALTHAUS, Die historischen und dogmatischen Grundlagen der Lutherschen Taufliturgie. 1893.

1) LUTHER, *De captiv. Babyl.* (1520) V, 55.

2) Cat. Rom. II, 27. — Schon TERTULLIAN, *De bapt.* 4 (p. 341 f.).

3) EDM. MARTÈNE, *De antiquis ecclesiae ritibus* 1 (1700), p. 124 f.

4) TERTULLIAN, *De bapt.* 4 (p. 342): *Supervenit enim statim spiritus de caelis et aquis superest sanctificans eas de semetipso, et ita sanctificatae vim sanctificandi combibunt. . . Spiritus in aquis corporaliter diluitur et caro in eisdem spiritaliter mundatur.* — Adv. Jud. 8 (p. 1136): *Baptizato enim Christo, id est sanctificante aquis in suo baptisate . . .*

5) CYPRIAN, Ep. 70 1 (p. 767 f.): *Oportet vero mundari et sanctificari aquam prius a sacerdote, ut possit baptismo suo peccata hominis qui baptizatur abluere. . . quomodo autem mundare et sanctificare aquam potest, qui ipse immundus est et apud quem sanctus spiritus non est (sc. haereticus)?* — Cap. 3: *si baptizare potuit, potuit et spiritum sanctum dare.*

innerhalb der lutherischen Kirche ist die Neigung, eine Konsekration des Taufwassers analog der der Abendmahlselemente einzuführen, hervorgetreten. BUGENHAGEN hat sie s. Z. gefordert, das Common prayer book hat sie eine Zeit lang vollzogen, in neuerer Zeit trat CL. HARMS ¹⁾ wenigstens bei Haustaufen, dafür ein, und W. LÖHE und L. SCHÖBERLEIN, sowie der Entwurf einer Agende für die evangelisch-lutherische Kirche in Preussen (1884) ²⁾ folgten den Spuren von BUGENHAGEN, während C. J. NITZSCH, ³⁾ G. v. ZEZSCHWITZ ⁴⁾ u. a. die Konsekration bekämpften. Ordnungsmässiger Brauch ist in der lutherischen Kirche die Konsekration des Taufwassers nicht geworden, obgleich sie von der Analogie der herkömmlichen romanisierenden Auffassung der Konsekration der Abendmahlselemente gefordert ist, vor allem aber durch die in der lutherischen Kirche herkömmliche dogmatische (orthodoxe) Auffassung von der Taufe unumgänglich scheint. Denn die orthodoxe Dogmatik schloss sich an die Ansicht LUTHERS an, in der ein magischer Sakramentsbegriff unverkennbar ist. *Das Taufwasser ist in Gottes Namen eingeleibt und ganz und gar mit demselben durchgegangen, dass es gar ein Wesen ist und nun viel ein ander Ding worden, denn ander Wasser . . . ein Wasser, das mit Gottes Namen durchzuckert ist, ja gar und ganz göttlich ist . . . ; denn Gottes Namen ist nichts anders, denn die allmächtige, göttliche Kraft, ewige Reinigkeit, Heiligkeit und Leben . . . ; darum muss er auch in der Taufe reine und heilige und eitel himmlische, göttliche Menschen machen, — so predigt LUTHER 1535; ⁵⁾ und die Dogmatiker (HEERBRAND, HUTTER, HOMBERG) lehren: kraft des Wortes, das über das Wasser gesprochen wird, hört es auf, schlecht Wasser zu sein; es ist Wasser mit Christi Blut verbunden, mit Gottes Wesen vermengt, in Gottes Wort gefasst; kraft der *Unio sacramentalis* ist die *Materia terrestris* (Wasser) so mit der *Materia coelestis* (Namen Gottes, Dreieinigkeit, Heil. Geist oder das Blut Christi) verbunden, dass beides von einander unscheidbar ist. ⁶⁾ Da sind doch in der That alle Bedingungen zur Konsekration des Taufwassers, d. h. zu einer Handlung gegeben, in der Christi Wort über das Wasser zur Bewirkung jener wunderbaren Eigenschaften des Taufwassers gesprochen wird; nur der Umstand, dass die Verba testamenti, an deren Rezitation beim Heil. Abendmahl die Konsekration gebunden ist, bei der Taufe nicht rezitiert wurden (das Nähere unten), scheint die Einführung der Konsekration des Taufwassers verhindert zu haben.*

1) CL. HARMS, Pastoraltheologie ³ 200 f. (2. Buch, 7. Rede).

2) Theol. Literaturblatt 1886, S. 425.

3) C. J. NITZSCH, Prakt. Theol. II ² 439 f.

4) G. v. ZEZSCHWITZ, System der prakt. Theol. 2 231.

5) LUTHER, Predigten von der heiligen Taufe (1535) 16 64. Vgl. Grosser Katechismus 4 (MÜLLER 485 f.).

6) Vgl. G. E. STEITZ (und HAUCK), Art. Taufe in RE² 15 233 f.

Ein dreifacher Vollzug der Taufe ist in der Kirche üblich: die Immersio (Untertauchung), die Infusio (Begiessung), die Aspersio (Besprengung). Als eigentliche und legitime Taufform ist von Anfang an bis ins 17. Jahrhundert die Immersio angesehen, die auch ohne Frage vorwiegend die Form im Neuen Testamente ist, während die beiden anderen Formen mehr oder weniger als Ausnahmen gegolten haben. Es ist jedoch schon öfter darauf hingewiesen,¹⁾ dass die Dreitausend, die am ersten Pfingstfest getauft wurden, ebenso der Kerkermeister zu Philippi und sein ganzes Haus schwerlich untergetaucht worden seien, dass also eine Infusio oder Aspersio (I. Pt 12; Tit 3 6) an ihnen vorgenommen sei. Die Didache²⁾ schreibt die Taufe in fließendem Wasser vor, gestattet aber auch ἄλλο ὕδωρ; ist nicht kaltes Wasser anwendbar, so nehme man warmes, ist beides nicht da, so giesse aus (ἐκχεον) auf das Haupt dreimal Wasser. Die Immersio blieb jedoch so vorherrschend, dass die Synode von Nemours (1284) neben ihr die Infusio, die zweite Synode von Ravenna (1311) die Aspersio ausdrücklich gestatten musste, was auch auf der Synode zu Besançon (1571) ausdrücklich, aber als Ausnahme, wiederholt wurde.³⁾ In der evangelischen Kirche tritt LUTHER mit aller Entschiedenheit für die Immersio ein: *vellem baptisandos penitus in aquam immergi . . . non quod necessarium arbitrer, sed quod pulchrum foret, rei tam perfectae et plenae (sc. mortis et resurrectionis) signum quoque plenum et perfectum dari, sicut et institutum est sine dubio a Christo.*⁴⁾ In seinem Taufbüchlein setzt er die Immersio voraus: *man tauche es in die Taufe, die Paten sollen das Kind halten in der Taufe, darnach hebe man es aus der Taufe u. s. w.,*⁵⁾ und die bekannte Frage in dem kleinen Katechismus: *Was bedeutet denn solch Wassertäufen? Es bedeutet, dass der alte Adam in uns durch tägliche Reu und Busse soll ersäufet werden und sterben . . .*

1) BINTERIM I, 1 109 f.

2) Didache 7 1-3 (p. 23 f.).

3) Conc. Nemausense 1284: baptizetur in aqua calida vel frigida, non in alio liquore, et in vase mundo, ligneo vel lapideo vel quolibet alio. Vel si vas haberi non possit, fundatur aqua super caput baptizandi (MANSI 24 522 f.). — 2. Conc. Ravennense 1311, Rubr. 11: sub trina aspersione vel immersione (MANSI 25 456). — Synodus Besuntina 1571, De baptismo Stat. 9: Consuetudo Ecclesiae est observanda in baptismo, quo ad immersionem vel aspersionem, videlicet, quod ubi est consuetudo, quod puer immergatur in aquam, debet immergi, nisi timor esset de vita ex causa rationabili et evidenti. Et ubi est consuetudo, quod aspergatur sive effundatur aqua super caput sine immersione, illa etiam observanda est (HARTZHEIM 8 151).

4) LUTHER, De captiv. babyl. (1520) V, 66.

5) LUTHER, Das Taufbüchlein verdeutscht 1523 (22 163). Das Taufbüchlein verdeutscht, aufs Neue zugerichtet 1526 (22 293). — Doch vgl.: Wie man recht und verständlich einen Menschen zum Christenglauben taufen soll (22 168: Der Täufer geusst Wasser auf).

und wiederum täglich herauskommen und auferstehen ein neuer Mensch... ist ohne den Ritus der Immersio nicht verständlich. In seinem Sendschreiben an die dänischen Superintendenten, Nyeborg den 28. April 1539, tadelt BUGENHAGEN den *Abusus, quod tecti et colligati undique vestibis, tantum nudato capite, baptizentur*, er dringt darauf, dass wir, *weil nudi nascimur, auch nudi renascimur*, dass *totum corpus, non solum caput baptizatur*.¹⁾ Doch die Immersio kann er so wenig, wie LUTHER, durchsetzen; so beschränkt er sich auf die Polemik gegen die Kopftaube und will unter dem Namen Immersio nicht die völlige Untertauchung verstanden wissen, sondern eine reichliche Infusio, die an den nackten Kindern vollzogen werden soll, *also dath me en dath wather myth vuller hand auer dath houet vnd den ruggen flux entlanck dremal auer guth*.²⁾ Auf die Anwendung der Infusio im Gegensatz zur Aspersio wird noch heute in der lutherischen Kirche Gewicht gelegt. — CALVIN dagegen und mit ihm die ganze reformierte Kirche legt auf dergleichen Äusserlichkeiten keinerlei Wert: *Caeterum mergaturne totus qui tingitur, idque ter an semel, an infusa tantum aqua aspergatur, minimum refert*.³⁾

Die Frage, ob dreimal oder einmal die Immersio (bezw. Infusio oder Aspersio) bei der Taufe anzuwenden sei, hat lange Zeit die Kirche nicht zur Ruhe kommen lassen. Im Neuen Testament erfahren wir darüber nichts; da jedoch die dreimalige Immersio auf die trinitarische Taufformel Mt 28¹⁹ sich gründet, diese jedoch in der Neutestamentlichen Praxis nicht angewendet wird, so ist wenigstens nicht unwahrscheinlich, dass damals nur einmalige Immersio stattfand. Sicher ist jedoch, dass mit der Anwendung der trinitarischen Formel auch die dreimalige Handlung wertvoll erschien. Der Didache, die hinsichtlich des Wassergebrauchs so viel Freiheit lässt, ist das Dreimalige selbstverständlich.⁴⁾ TERTULLIAN nimmt ausdrücklich auf die trinitarische Formel Bezug und leitet aus ihr die dreimalige Immersio ab.⁵⁾ EUNOMIUS von Kyzikus⁶⁾ im 4. Jahrhundert, der Vater der Anomöer, führte zuerst die einmalige Immersio ein; die Canones apost. c. 49 (50)⁷⁾ bedrohen daher, wiederum mit ausdrücklicher Bezugnahme auf Mt 28, den Bischof, der die einmalige Immersio anwendet, mit Absetzung.

1) VOGT, Dr. Johannes Bugenhagens Briefwechsel (1888), S. 178 f.

2) Hamburgische K.O. 1529 (herausgegeben von D. KARL BERTHEAU 1885. S. 76).

3) CALLIN, Instit. chr. rel. IV, 15¹⁹ (Corp. Ref. 30 974).

4) Didache 7³ (ed. A. HARNACK, p. 25).

5) TERTULLIAN, Adv. Praxean 26: Nam nec semel, sed ter, ad singula nomina in personas singulas tinguimur (p. 1113). Anders motiviert De cor. mil. 3: contestamur nos renuntiare diabolo et pompae et angelis eius. Dehinc ter mergitatur (p. 226).

6) SOZOMENUS, Hist. eccl. 6²⁶ (ed. VALESIIUS, p. 673).

7) BRUNS 18.

Ebenso erklärte der Papst PELAGIUS II. (578—590) im Gegensatz zu der Praxis der Eutychianer die Taufe im Namen Christi mit einmaliger Untertauchung für ungültig.¹⁾ Allein dem widersprach sein Nachfolger GREGOR I: *reprehensibile esse nullatenus potest infantem in baptismo vel ter vel semel mergere, quando et in tribus mersionibus personarum trinitas, et in una potest divinitatis singularitas designari,*²⁾ und das 4. Conc. Tolet. (633) can. 6 stimmt ihm bei.³⁾ Allein der Widerspruch gegen die einmalige Immersio, die für schismatisch angesehen wurde, war damit nicht gedämpft. ALCUIN beruft sich in Ep. 90 ad fratres Lugdunenses für die dreimalige Immersio auf die *universalis sanctae Dei Ecclesiae consuetudo*; unter Anrufung der Trinität einmal unterzutauchen, sei nicht statthaft, da Christus drei Tage und drei Nächte im Grabe gewesen und wir mit ihm begraben seien, da ferner, wie der innere Mensch durch den Glauben an die Trinität erneuet sei, auch der äussere Mensch die Trinität durch dreimaliges Eintauchen abbilden müsse: *ut quod invisibiliter Spiritus operatur in anima, hoc visibiliter sacerdos imitetur in aqua*; endlich hebt er hervor, dass die Erbsünde ja in *delectatio, consensus* und *opus* bestehe, alle Sünde aber *aut cogitatione aut locutione aut operatione* sich erweise, daher müsse auch dem *triplex genus peccatorum trina ablutio* entsprechen; er beruft sich auf die gleiche Entscheidung von LEO, HIERONYMUS, AMBROSIIUS, den angeblich entgegenstehenden Brief GREGORS könne er nicht auffinden. In Ep. 113 ad Paulinum Patriarcham spricht ALCUIN von dem *antiquus serpens*, der *de dumis Hispaniae ruris et de speluncis venenatae perfidiae contritum, non herculea sed evangelica clava*, sein Haupt zu entblößen versuche, *et prioribus nequitiae poculis nova maledictionis toxica immiscere*; darin zeige sich die Tücke der alten Schlange, dass die Einen ohne Rücksicht auf die dreitägige Grabesruhe Christi unter Anrufung der Trinität nur einmal bei der Taufe untertauchten, die Anderen aber die dreimalige Untertauchung mit dreimaliger Anrufung der Trinität verbänden.⁴⁾ Erst auf der Synode zu Worms im Jahre 868 trug die weitherzige Entscheidung GREGORS den definitiven Sieg davon; im 5. Canon beschloss sie: *Quapropter quia de utroque sacramento, quod fit in sancto baptismo, a tanto viro (scil. Gregorio) reddita est ratio, utrumque rectum, utrumque irreprehensibile in sancta Dei ecclesia habeatur,*⁵⁾ — Die Reformatoren schliessen sich der Entscheidung GREGORS und der Wormser Synode an; BUGENHAGEN erklärt: ob einmal oder dreimal *dat gelt*

1) BINTERIM I, 1 114.

2) GREGOR I., Ep. 1 43 (MIGNE, P. L. 77 498).

3) BRUNS 1 223 f.

4) ALCUIN, Ep. 90 ad fratres Lugdunenses, Ep. 113 ad Paulinum Patriarcham (MIGNE, P. L. 100 289 Df. 342 Bf.).

5) Conc. Wormatiense 868 can. 5 (MANSI 15 869 f.).

alles recht und lyke vele¹⁾, und CALVIN urteilt ebenso mit dem Wort: *minimum refert*.²⁾ Im allgemeinen zieht die lutherische Kirche eine dreimalige Infusio, die reformierte eine einmalige Infusio vor, ohne jedoch auf grössere oder geringere Quantität Wasser Bedacht zu nehmen; doch ist in letzter Zeit die Tendenz wahrnehmbar, überall gleichmässig eine dreimalige Infusio einzuführen. Vielfach besteht noch die Sitte (z. B. in Hessen), dass der Täufer das Kind auf seine linke Hand sich legen lässt, um mit der rechten Hand die Infusio zu vollziehen. Die vom *Rituale Romanum* gestattete und ältere lutherische Sitte, statt der Hand sich einer Kanne zur Infusio zu bedienen, scheint heute überall verschwunden zu sein.

Der Körperteil, an welchem die Infusion vorgenommen werden soll, wird in den meisten Kirchenordnungen als sich von selbst verstehend gar nicht genannt; es wird gewöhnlich schlechthin vom Taufen „des Kindes“ geredet. Die Regel war, dass der Kopf als Sitz des Geistes, und zwar vorzugsweise der Scheitel oder Hinterkopf in das Wasser eingesenkt oder damit begossen wurde. Indessen haben die Kasuisten von jeher erklärt, dass auch das Gesicht, die Stirn, die Brust (als Sitz des Herzens) u. s. w., kurz jede pars dignior corporis, das Wasser der heiligen Taufe empfangen könne. So fordern manche Ritualien ausdrücklich ein Begiessen des Hauptes (so nach dem Vorgange des Rit. Rom. Badensche Ag. 1556; Erpach 1560; Han. Lichtbg. 1573; Strassburg 1598; Breuberg 1573; Baden 1836; Nass. Lit. 1843 u. a.) oder der Stirn (Württemb. Kirchenbuch 1850), andere der Brust (Schwäbisch Hall II 1771). Die neueste bayerische Agende von 1879 lässt zwischen „Haupt oder Brust“ die Wahl, „je nach Herkommen“; die Weimarsche Kirchenordnung von 1664 zwischen dem Rücken und dem Haupte.³⁾

§ 99. Die Taufformel. Der Täufer. Bedingte Taufe.

Die in der Kirche apostolischer Zeit verwendete Taufformel ist nicht die trinitarische Mt 28¹⁹, sondern ἐπὶ τῷ ὀνόματι Ἰησοῦ Χριστοῦ (Act 2³⁸) oder εἰς τὸ ὄνομα τοῦ Κυρίου Ἰησοῦ (Act 8¹⁶; 19⁵) oder ἐν τῷ ὀνόματι Ἰησοῦ Χριστοῦ (Act 10⁴⁸) oder εἰς Χριστὸν Ἰησοῦν (Rm 6³). Doch finden wir die trinitarische Formel des Taufbefehls

1) BUGENHAGEN, Hamburgische K.O. 1529 (herausgegeben von D. KARL BERTHEAU 1885, S. 76).

2) CALVIN, Inst. chr. rel. 1559 IV, 15¹⁹ (Corp. Ref. 30⁹⁷⁴). — Vgl. Geschichte und Verhandlungen deren Niederländischen Kirchen, so vnter dem Creutze durch Deutschland vnd Ostfrieslandt verspreiet, gehalten zu Embden a. 1571: „Ein mahl, oder drey mhall eingetaucht zu werden, ist ein Adiaphoron“ u. s. w. (RICHTER 2³⁴⁰).

3) P. ALTHAUS a. a. O. 84 f.

Archelis, Praktische Theologie. I. 2. Aufl.

Mt 28¹⁹: εἰς τὸ ὄνομα τοῦ πατρὸς καὶ τοῦ υἱοῦ καὶ τοῦ ἁγίου πνεύματος bereits in der Didache¹⁾ angewendet, und sie blieb in der Kirche die gewöhnliche, so dass die apostolische Formel nur als Ausnahme in Geltung war. Allein seit GREGOR VON NYSSA hat die orientalische Kirche jede nichttrinitarische Formel verworfen,²⁾ und auch in der römischen Kirche fehlte es nicht an ähnlichen Entscheidungen. Im Gegensatz zu Papst PELAGIUS I. (550—560), der gleich der ganzen östlichen und westlichen Kirche die Anrufung der Trinität bei der Taufe für schlechthin notwendig erklärt hatte, versicherte NICOLAUS I. (858—867) unter Berufung auf das Wort des AMBROSIUS: *unum quippe idemque est*, dass auch schon die Taufe auf den blossen Namen Christi genüge.³⁾ Der Zwiespalt blieb in der abendländischen Kirche bestehen, bis das Konzil von Trient ihm zu gunsten der trinitarischen Formel ein Ende machte.⁴⁾ In der evangelischen Kirche streitet LUTHER gegen die, welche die Formel: *im Namen Jesu Christi* nicht wollen gelten lassen,⁵⁾ und ZWINGLI schliesst sich mit aller Entschiedenheit dem Urteil LUTHERS an.⁶⁾ Gleichwohl ist die trinitarische Formel in der evangelischen Kirche allgemein rezipiert.

Allein schon sehr früh ist die biblische Formel: εἰς τὸ ὄνομα (*in nomen*) verlassen worden. TERTULLIAN ist wohl im Abendland der letzte, der die korrekte Formel *in nomen Patris et Filii et Spiritus Sancti* gebraucht.⁷⁾ Aber nachdem die Elkesaiten bei unnatürlicher Unzucht der Getauften den Grundsatz aufgestellt hatten: βαπτισάσθω ἐκ δευτέρου ἐν ὀνόματι τοῦ μεγάλου καὶ ὑψίστου θεοῦ καὶ ἐν ὀνόματι υἱοῦ αὐτοῦ, τοῦ μεγάλου βασιλέως,⁸⁾ wurde von CYPRIAN an die Formel *in nomine Patris etc.* in der abendländischen Kirche allgemein rezipiert.⁹⁾ Die Bedeutung der Formel βαπτίζειν εἰς τὸ ὄνομα (*in nomen*) ist nicht, wie B. WEISS entscheidet, die Bezeichnung dafür, dass der Taufakt vollzogen wird auf diesen Namen hin, d. h. weil Gott als der Vater,

1) DIDACHE 7 1 (ed. A. HARNACK 23).

2) GREGOR V. NYSSA, Ep. 2 ad Sebastenos: ἀτελής ἡ χάρις, ἐνός τινος, οἷον δήποτε τῶν ἐκ τῆς ἁγίας Τριάδος ὀνομάτων παραλειφθέντος ἐν τῷ σωτηρίῳ βαπτίσματι (L. A. ZACAGNI, Collectanea monumentorum veterum eccl. gr. et lat. I [1698], p. 360).

3) Vgl. J. v. DÖLLINGER, Das Papsttum (1892), S. 204. 489 Anm. 1.

4) Cat. Rom. II, 2 13.

5) LUTHER, De captiv. Babyl. V, 61: Item alii rigidissime nugantes damnant sic dici: Ego baptizo te in nomine Jesu Christi, quo ritu certum est apostolos baptisasse . . . Sed frustra contendunt, nihil enim probant, sua somnia duntaxat asserunt.

6) ZWINGLI, Vom touf, vom widertouf und vom kindertouf (II, 1 249. 266).

7) TERTULLIAN, De baptismo 13, (p. 349).

8) HIPPOLYTUS, Philosophumena 9 15 (ed. DUNCKER et SCHNEIDEWIN [1859], p. 466).

9) CYPRIAN, Ep. 73 5 (p. 782).

der den Sohn gesandt und den heiligen Geist geschenkt hat, von dem Täufling genannt und bekannt wird,¹⁾ auch nicht, wie H. J. HOLTZMANN erklärt, dass die Täuflinge in einen diesen Namen nennende und bekennende Gemeinde eintreten.²⁾ Der Ausdruck ist vielmehr aus dem sakralen Sprachgebrauch der *κοινὴ διάλεκτος*, wie ihn die Papyri reichlich darbieten, zu verstehen. A. DEISSMANN sagt richtig: *Wie in der Inschrift kaufen in den Namen Gottes hinein bedeutet kaufen, so dass die betreffende Sache Gott gehört, so liegt auch z. B. den Ausdrücken taufen in den Namen des Herrn hinein und glauben in den Namen des Sohnes Gottes hinein die Vorstellung zugrunde, dass die Taufe oder der Glaube die Zugehörigkeit zu Gott oder dem Sohne Gottes konstituiert.*³⁾ Diese Bedeutung der Formel *εἰς τὸ ὄνομα*, die in der lateinischen Sprache kein Analogon hat, ist bereits im 3. Jahrhundert nicht mehr verstanden worden; in sämtlichen Codices der Itala und der Vulgata ist deshalb die den Lateinern verständliche Formel *in nomine* substituiert⁴⁾ und von Cyprian an ist sie mit völliger Änderung des Sinnes in die Taufformel aufgenommen worden.⁵⁾ Den Sinn des *in nomine*, wie er sofort bei der Entstehung mit dieser Wendung verbunden wurde und stets damit verbunden blieb, spricht LUTHER unbefangen aus: *der, welcher die Taufe erteile, handle nicht in Menschenwillkür, sondern im Auftrage Gottes, ja an Gottes statt.*⁶⁾ Die Formel *in nomine* legitimiert also den Täufer, enthüllt aber nicht die Bedeutung der Taufe. Nur ZWINGLI hat den Sinn der ursprünglichen Formel erkannt; *sich, der (sc. Paulus) spricht auch in Christum getauft syn, und nit in Christo. Das hat den underscheid vor einandren, als im tütsch im und in'n, wie oben ghört ist in den namen des vaters und nit im namen. In'n hat die art, dass mans*

1) B. WEISS, Das Matthäusevangelium und seine Lucas-Parallelen (1876), S. 583.

2) H. J. HOLTZMANN, Hand-Commentar zum Neuen Testament I (1889), S. 301.

3) A. DEISSMANN, Bibelstudien (1895), S. 145.

4) Nachweis bei PETRUS SABATIER, *Bibliorum Sacrorum Latinae Versiones antiquae seu Vetus Italica* Tom. III (1751), p. 180 f.

5) Act 2 38 βαπτισθῆναι ἐν τῷ ὀνόματι Ἰησοῦ Χριστοῦ εἰς ἄφεσιν τῶν ἁμαρτιῶν wird die Taufe zur Erlangung der Sündenvergebung auf grund des Namens Jesu Christi verkündet, es ist also eine Taufe nicht ἐν τῷ ὀνόματι, sondern εἰς ἄφεσιν τῶν ἁμαρτιῶν, von der die Rede ist. — In der Wiedertaufe der Elkesaiten handelt es sich nicht um Begründung der Zugehörigkeit zu Gott und Gottes Sohn, sondern um einen Reinigungsakt der Zugehörigen, daher nicht εἰς τὸ ὄνομα, sondern ἐν τῷ ὀνόματι. — Ähnlich ist es mit der einzigen Stelle des Neuen Testaments, in der von einem βαπτισθῆναι ἐν τῷ ὀνόματι die Rede ist, Act. 10 48; nachdem Cornelius und die Seinen den Heiligen Geist empfangen hatten, konnten sie nicht mehr εἰς τὸ ὄνομα getauft werden; sie waren bereits Zugehörige zu Christus, als Zugehörige wurden sie getauft also ἐν τῷ ὀνόματι.

6) LUTHER, *De captiv. Babil.* V, 61. — Grosser Katechismus 4 10 (MÜLLER 486).

brucht, da man von ussen hinyn kummt So nue Paulus spricht: wir alle, die in Christum Jesum getouft sind, müß ie syn, dass er sagen will, dass wir, die usserhalb Christo Jesu warend, mit dem touf in jn treten sygend Dann Christus leert in den namen des vaters u. s. w., das ist, in den schirm, gwalt, kraft, gnad, bund gottes pflichten.¹⁾ BUTZER hat die Auffassung ZWINGLI in dem Strassburger Katechismus von 1534 rezipiert: Allein würt so viel mer in diesen worten, uff den namen vatters, sons und heyiligen geysts, ausgetrucket, dz der almechtig Gott dem getüufften durch unsern herrn Jesum gnädig und ein vatter sein und jm geben wölle den heyiligen geyst seiner kindtschafft u. s. w.²⁾ Auch CALVIN, obgleich er den Unterschied des *in nomine* von *in nomen* nicht ausdrücklich hervorhebt, geht in seiner Darlegung der Taufe von der richtigen Deutung *in nomen* aus und stimmt völlig mit ZWINGLI überein.³⁾ Mit Ausnahme der Kirchen im Reformationsgebiet ZWINGLI ist in sämtliche evangelischen Kirchen, auch in die CALVINS, die Formel *im Namen des Vaters* u. s. w. übergegangen.⁴⁾ Erst 1896 ist die ursprüngliche richtige Formel wieder zur Anerkennung gelangt, und zwar in den Agenden der drei Kirchengemeinschaften des Konsistorialbezirks Cassel; sie haben die Formel: *ich taufe dich in den Namen des Vaters* u. s. w. Die orientalischen Kirchen haben das ursprüngliche und richtige *εἰς τὸ ὄνομα* stets sich bewahrt; eigentümlich ist ihnen die Relationsform der Taufformel: *ὁ δοῦλος τοῦ θεοῦ, ὁ δεῖνα, βαπτίζεται εἰς τὸ ὄνομα πλ.*

So empfindlich manche kirchlichen Kreise gegen die Ersetzung der trinitarischen Taufformel durch die apostolische Formel sich zeigten, so weitherzig benahm man sich gegen Erweiterungen oder Veränderungen der trinitarischen Formel, wenn nur der Verdacht häretischer Absicht ausgeschlossen war. Schon TERTULLIAN hat die Notiz: *necessario adicitur ecclesiae mentio, quoniam ubi tres, id est Pater et filius et Spiritus sanctus, ibi ecclesia, quae trium corpus est.*⁵⁾ Es erweckte auch keinen Anstoss, dass in dem Sacramentarium Gelasianum die Taufformel ganz wegfiel, indem auf die dreimalige trinitarische Frage:

1) ZWINGLI, Vom touf u. s. w. (II, 1 253). Uiber doctor Balthazars toufbüchlin (II, 1 348) vgl. De vera et falsa religione Commentarius (III, 238).

2) ERNST und ADAM, Katechetische Geschichte des Elsasses bis zur Revolution (1897), S. 46.

3) CALVIN, Instit. chr. rel. (1559) IV, 15 (Corp. Ref. 30 962 f.).

4) In den reformierten Taufformularen, z. B. in der Kurpfälzischen K.O. von 1563, werden jedoch die Worte: „er hat befohlen, dass wir in dem namen Gottes des Vaters, des sohns. vnd des heiligen Geistes sollen getauft werden“ des weiteren durchaus nach der Auffassung ZWINGLI, also so erklärt, als ob in den Namen gelesen wäre, nämlich als Aufnahme in den Bund Gottes und die Zugehörigkeit zu Gott. (RICHTER 2 253 f.).

5) TERTULLIAN, De baptismo 6 (p. 344).

Credis in Deum Patrem . . . Credis in Jesum Christum . . . Credis et in Spiritum Sanctum der Täufling mit dreimaligen *Credo* antwortete und dann schweigend dreimal untergetaucht wurde, oder dass das alte Missale Gothicum die Taufformel vorschrieb: *Baptizo te in nomine Patris et Filii et Spiritus Sancti in remissionem peccatorum, ut habeas vitam aeternam*,¹⁾ oder dass die Orientalen ihr beliebtes *νῦν καὶ δεῖ εἰς τοὺς αἰῶνας τῶν αἰώνων* hinzusetzten, oder dass BERNHARD VON CLAIRVAUX die Formel gestattete: *Baptizo te in nomine Dei et sanctae et verac Crucis*.²⁾ Aber die Kirche hatte auch mit unabsichtlichen Veränderungen der trinitarischen Formel, die durch die Unwissenheit der Priester vorgenommen wurden, zu rechnen. Papst ZACHARIAS (741—752) klagt, dass die Formel gebraucht sei: *Baptizo te in nomine Patria et Filia et Spiritu sancta*³⁾; STEPHAN II (752—757) berichtet von einem Priester, der sich der Formel bediente: *In nomine Patris mergo et Filii mergo et Spiritus Sancti mergo*,⁴⁾ und die Synode von Trier 1227 muss gegen Formeln einschreiten wie: *Je te baptis en nomine Patre et do fis et do Sainte Esperit*, und: *Ich duffen dich in demc Name des Vaders in de des Sonnes in de des Heiligen Geistes*.⁵⁾ Für derartige Änderungen gilt die Entscheidung STEPHANS (a. a. O.): *Hic (sc. presbyter) omnino abiiciendus est . . . Infantes vero illi, quos baptizavit, licet rustice, quia in nomine sanctae Trinitatis sunt baptizati, in eo permaneant baptismo*. Auch frivole Gesellen gab es unter den Priestern des Mittelalters, welche die Unkenntnis des Lateinischen im Volk verhöhnten und die Formeln anwendeten: *Ego te baptizo in nomine episcopi*, *in nomine meo et in nomine compatrium*, oder *Ego te baptiste in nomine Christe*, oder gar in des bösen Geistes Namen die Taufe vollzogen.⁶⁾ Dass derartiger Unfug nicht als Taufe angesehen wurde, versteht sich von selbst.

In der evangelischen Kirche ist es Grundsatz, nur völlig ausgeborne Kinder zu taufen, nach dem Grundsatz AUGUSTINS: *Nec renasci quisquam potest, antequam natus sit*.⁷⁾ In der römischen Kirche ist die Entscheidung des THOMAS VON AQUIN massgebend, dass die Taufe zu vollziehen sei, wenn *periculo imminente* auch nur der Kopf oder ein anderer Körperteil des Kindes aus dem Schoss hervorgetreten sei.⁸⁾ Anfangs schwankte auch LUTHER, ob er nicht der römischen

1) MURATORI I, 570; II, 591.

2) BERNHARD V. CLAIRVAUX, Ep. 403 ad Henricum archidiaconum (Opera ed. J. MABILLON [nova editio 1719] I, 361 f.)

3) ZACHARIAS, Ep. 7 ad Bonif. (MIGNE, P. L. 89 929).

4) STEPHAN II., Resp. 14 vom Jahre 754 (MIGNE, P. L. 89 1027).

5) HARTZHEIM 3 527.

6) LANGEMACK, Historia catechetica (1729) 2 120.

7) AUGUSTIN, Ep. 187 31 (MIGNE, P. L. 33 844). — Vgl. u. a. auch Bremische K.O. 1534 (herausgegeben von J. FR. IKEN 1891), S. 40 f.

8) THOMAS AQUIN., Summa theol. III, 68 11: Si tamen primo caput egrediat . . . debet baptizari periculo imminente . . . Et videtur idem faciendum, quae-

Praxis sich anzuschliessen habe; ¹⁾ aber bald verwarf er die Praxis, um den Weg zu betreten, den ohne Ausnahme sämtliche evangelische K.O. und Dogmatiker eingeschlagen haben.

Nach römischem kanonischem Recht ist Bischof und Pfarrer, in ihrer Vertretung der Diakon, der Taufende, im Notfall jeder Laie; denn jede Taufe ist gültig, die mit reinem Wasser und mit der trinitarischen Formel geschieht, mag sie nun von einem Priester oder Laien, von einem Juden oder Heiden vollzogen werden; Voraussetzung jedoch ist allemal, dass die Handlung *in intentione ecclesiae* geschehe. ²⁾ Falls ein Laie oder ein Weib tauft, wird Handauflegung und Salbung unterlassen und vom Priester in der Kirche später eventuell nachgeholt. Durch den Mangel der Handauflegung und Salbung wird der volle sakramentliche Charakter der vollzogenen Taufe jedoch nicht berührt. In der evangelischen Kirche bricht sich die richtige Ansicht je mehr und mehr Bahn, dass ausser der Taufformel und dem Wasser auch das christliche Bekenntnis des Täuflers zur Gültigkeit der Handlung gehört, gleichgültig ob dieser der Pfarrer oder im Notfall ein anderes Gemeindeglied, ob männlichen oder weiblichen Geschlechtes ist; denn nur durch das christliche Bekenntnis des Täuflers ist die unerlässliche *Intentio id faciendi, quod ecclesia facit*, einigermaßen garantiert. Zum Wesen der Taufe gehört freilich das trinitarische Bekenntnis; aber unwesentlich ist es, ob es in der unveränderten oder in einer veränderten Taufformel sich ausspricht, ob in Rezitation der Einsetzungsworte vor der Besprengung (Begiessung) oder während derselben. ³⁾

Der allgemeine kirchliche Grundsatz, dass die Taufe nicht wiederholt wird, ist deshalb berechtigt, weil die Taufe das Sakrament der Aufnahme in die Kirche Christi ist, deren Gaben und Verheissungen dem Täufling als auf dem Willen Christi für diesen Täufling beruhend im Namen Christi zugeeignet werden. Allein ohne Schwierigkeit ist

cunque alia pars egrediatur periculo imminente (VI, 602). Weiteres über die Ansichten der Kirchenväter und Scholastiker bei G. J. VOSSIUS, opera (1701) VI, 309. — Die heutige Raffiniertheit der römischen Kirche in dieser Hinsicht beleuchtet BORNEMANN, Nachklänge zum Alexianerprozess (Zeitschrift für praktische Theologie 1896, S. 97—138).

1) LUTHER, De capt. Babyl. V, 71.

2) RICHTER-DOVE-KAHL 960 f. Vgl. HEINRICH VON MELK (um 1160), Priesterleben v. 401 f.; 410 f. „touft ein jude oder ein haiden in dem namen der drivalte, da worcht got mit sinem gewalte, daz diu toufe nimmer wirt verendert unt diu chraft der wort nimmer verwandelt. umb die misse ez anders stât u. s. w. (herausgegeben von R. HEINZEL 1867). Erst durch URBAN II. (zwischen 1088 und 1099) wurde auch die durch eine Frau vollzogene Taufe anerkannt. Vgl. Ep. ad Vitalem presbyterum: ut et baptismus sit, si instante necessitate femina puerum in nomine Trinitatis baptizaverit (MIGNE, P. L. 151 529).

3) Vgl. J. W. F. HÖFLING, Das Sacrament der Taufe 1 40. 71 f.; 2 271 f.

die Durchführung dieses Grundsatzes nicht. Sie tritt nicht nur bei der Wiederkehr solcher Renegaten ein, die den Abfall zum Islam oder zum Judentum rite vollzogen haben, sondern auch bei Findelkindern und in sonstigen Fällen, in denen es ungewiss ist, ob die Taufe bereits vollzogen ist. Diese letztgenannte Schwierigkeit hat die römische Kirche in alter Zeit zu dem Grundsatz geführt, dass man *absque ullo scrupulo* zur Taufe schreiten müsse, *quoties certissimi testes non inveniuntur, qui eos baptizatos esse sine dubitatione testentur*.¹⁾ Seit den s. g. Statuten des BONIFATIUS (um das Jahr 800)²⁾ dagegen wird in solchen Fällen die bedingte Taufe mit der Formel empfohlen: *Non te rebaptizo, sed si nondum es baptizatus, baptizo te* u. s. w.; diese bedingte Taufe ist durch den Catechismus Rom. symbolisch geworden.³⁾ In der evangelischen Kirche wird seitens der K.O. mit alleiniger Ausnahme der Reformatio ecclesiarum Hassiae⁴⁾ (1526) die bedingte Taufe unbedingt verworfen; einige empfehlen die ältere römische Auffassung nach AUGUSTINS Satz: *non potest dici iteratum, quod nescitur factum*.⁵⁾ LUTHER in seinen Privatschriften schliesst sich bis zur wörtlichen Übereinstimmung an die Wittenberger K.O. 1533 an;⁶⁾ für den Fall aber, dass eine Mutter in Lebensgefahr ihres Kindes dies ohne Zeugen getauft habe, giebt er den bedenklichen Rat, sie möge, falls das Kind am Leben bleibt, die Taufe verschweigen und es ruhigen Gewissens noch einmal ordnungsmässig taufen lassen.⁷⁾ Erst in neuerer Zeit hat

1) So das s. g. Breviarium Hipponense vom Jahre 393 Statut. 39 (BRUNS 1 139), wörtlich wiederholt im Conc. Quinisextum (692) can. 84 (BRUNS 1 60) und Conc. Wormat. (868) can. 70 (MANSI 15 881). Besonders sententiös sind die Entscheidungen LEOS I., Ep. 166: *non potest in iterationis crimen venire, quod factum esse omnino nescitur*. Ep. 167 Resp. 16 et 17: *Conferendum eis videtur, quod collatum esse nescitur* (MIGNE, P. L. 54 1194. 1208 f.).

2) Statuta quaedam Sti BONIFATII, Stat. 28 (MANSI 12 386).

3) Catech. Rom. II, 2 55: *Si baptizatus es, te iterum non baptizo; si vero nondum baptizatus es, ego te baptizo in nomine etc.*

4) Ref. eccl. Hassiae (1526) Cap. XI (RICHTER 1 61).

5) Z. B. die Wittenberger K.O. vom Jahre 1533 (FÖRSTEMANN, Neues Urkundenbuch [1842], S. 385.)

6) LUTHER, Tischreden 1117 (59 61). Noch ein anderes Bedenken von der Nottaufe 1542 (64 322). Briefe vom 12. Mai 1531 an WENZ. LINK, vom 3. Januar 1532 an KASPAR HUBERINUS (DE WETTE 4 254 f. 330 f.). Am 26. Juni 1531 schreibt LUTHER an WENZ. LINK: *Sententiam Brentii de baptismo conditionali legi, et placet in caeteris sincera eius de libertate conscientiae oratio. Tamen praesumo, ubi nostram audierit, non invitus accedet* (DE WETTE 4 267). Der Brief dagegen, der bei DE WETTE 4 256 unter dem 13. Mai 1531 an AND. OSIANDER steht: *Conditionalem vero baptismum nati et editi pueri, si de baptismi privatim dati certitudine dubitatur, non possum damnare* hat nicht LUTHER, sondern wahrscheinlich JOH. BRENZ zum Verfasser.

7) LUTHER, Vom Findelkindlein 1542 (64 321).

die bedingte Taufe in HÖFLING einen beredten Verteidiger gefunden; ¹⁾ er macht darauf aufmerksam, dass nach der älteren römischen, auch von LUTHER empfohlenen Praxis die Kirche sich den Vorwurf der Dissimulation und den der Simulation machen müsse, während er anderseits der Thatsache nicht genug Gewicht beizulegen scheint, dass in dem Baptismus condicionalis die Kirche das Sakrament mit dem Bewusstsein spendet, vielleicht einen blossen Scheinakt zu vollziehen. Allein jener von HÖFLING formulierte Vorwurf ist doch nur unter der Voraussetzung stichhaltig, dass unter allen Umständen die Taufe an einem Menschen nur einmal vollzogen werden dürfe; diese Voraussetzung ist jedoch nicht richtig, wie die Wiedertaufe der Renegaten, sobald sie zur christlichen Kirche zurückkehren, beweist; es dürfte also jene ältere Praxis, die möglicherweise vollzogene Taufe bei Findelkindern u. dgl. zu ignorieren, der bedingten Taufe vorzuziehen sein.

§ 100. Die Taufpaten.

Die Taufpaten (*Ἀνάδοχοι*, Sponsores, Fideiussores, Fidedictores, Susceptores, Compatres, Propatres, Commatres, Promatres, Admatres, Patrini, Matrinae, Patres seu Matres spirituales, altdeutsch Gevatero, Gefatera, Toto und Tota, heute Gevattern, Doten, Dotten, Gote, Göttel, Götten, Pfettern, Pettern, Paten, Botten) sind seit dem Ende des 2. Jahrhunderts nachweisbar. Dass seit dem massenhaften Andrang der Heiden zum Christentum im 4. Jahrhundert Paten notwendig waren, welche für die Ehrlichkeit des Verlangens Bürgschaft leisteten und den Proselyten ratend und leitend zur Seite standen, und dass nicht heidnische Eltern, sondern Glieder der Christengemeinde, Privatleute oder kirchliche Beamte, zu Paten genommen wurden, ist in der Natur der Sache begründet.²⁾ Wir handeln von den Paten bei der Kindertaufe. Die erste Nachricht findet sich bei TERTULLIAN; ³⁾ er bekämpft die Kindertaufe, sie könne nicht durch die Sponsores gerechtfertigt werden; denn *Sponsores etiam periculo ingeri qui et ipsi per mortalitatem destituere promissiones suas possunt et proreutu male indolis falli*. Die Paten treten hier sofort als diejenigen auf, welche Promissiones für die Kinder, für deren christliche Erziehung, zu geben haben. Neben diese Bürgschaft für christliche Erziehung trat bald ein anderer Gesichtspunkt. Seit dem 4. Jahrhundert ist das Bestreben der Kirche nachweisbar, den Gedanken nicht aufkommen zu lassen, als sei die Kindertaufe anderer Art als die Proselytentaufe; der liturgische Vollzug der

1) J. W. F. HÖFLING, Das Sacrament der Taufe 180 f.

2) Vgl. AUGUSTIN, Confess. IV, 48 (ed. KARL VON RAUMER [1876], p. 74f.). — Const. ap. 316 (p. 110).

3) TERTULLIAN, De baptismo 18, (p. 352).

Proselytentaufe wurde daher auf die Kindertaufe übertragen, allerdings mit der Modifikation, dass die Kinder nicht direkt nach ihrem Glauben gefragt wurden u. s. w., sondern die Paten wurden gefragt, ob das Kind glaube, und die Paten hatten mit *Credit* zu antworten, also als *Fide dictores*, wie sie bei AUGUSTIN genannt werden, die Bürgschaft für die Taufwürdigkeit des Kindes zu übernehmen.¹⁾ Das Bedenken, dass solche Bürgschaft ja nicht übernommen werden könne, da die Parvuli doch nicht glauben könnten, und man jedenfalls von ihrem Glauben nichts wisse, sucht AUGUSTIN dadurch zu überwinden, dass die Taufe Sacramentum fidei und daher selbst Fides sei; durch die Taufe würden sie gleichsam in den Glaubensprozess, der in der Kirche ihnen eröffnet werde, aufgenommen, und dieser Glaubensprozess stehe ihnen kraft des Sakramentes und des Lebens der Kirche so gewiss bevor, dass proleptischer Weise als Sponsio de futuro schon bei ihrer Taufe von ihrem Glauben geredet werden könne. Nach und nach nahm die Verpflichtung der Paten gesetzlichere Formen an; insonderheit wurde ihnen aufgegeben, dafür zu sorgen, dass die Kinder den „Glauben“ und das Gebet des Herrn sich einprägten, und niemand wird zur Patenschaft zugelassen, der nicht selbst den Glauben und das Herrngebet aufsagen könne.²⁾

Zur Übernahme der doppelten Bürgschaft für die Kinder schien der Kirche im Altertum niemand geeigneter als die Eltern der Kinder; das ist AUGUSTIN so selbstverständlich, dass er die Bedenken des Bischofs BONIFATIUS, dass ja mitunter auch andere Christen Patenstelle vertreten, ausdrücklich beschwichtigt: *cum videas multos non offerri a parentibus, sed etiam a quibuslibet extraneis, sicut a dominis servuli aliquando offeruntur. Et nonnunquam mortuis parentibus suis parvuli baptizantur, ab eis oblato qui illis huiusmodi misericordiam praebeere potuerunt. Aliquando etiam quos crudeliter parentes exposuerunt nutriendos a quibuslibet, nonnunquam a sacris virginibus colliguntur, et ab eis offeruntur ad Baptismum.* AUGUSTIN rechtfertigt das durch Le 10³⁷: *qui in illum fecit misericordiam.*³⁾ Bis ans Ende des 8. Jahrhunderts, wie aus der angeführten Stelle der Statuta STI BONIFATHI ersichtlich ist, blieb die Patenschaft der Eltern das Nächstliegende und Gewöhnliche. Erst am Anfang des 9. Jahrhunderts, durch die Synode von Mainz 813, trat eine Änderung ein; im 55. Canon wurde dekretiert: *Nullus proprium filium vel filiam de fonte baptismatis suscipiat,*⁴⁾ und dies Verbot wurde bald allgemein durch-

1) AUGUSTIN, Ep. 98 7 ad Bonifatium episcopum (MIGNE, P. L. 33 362 f.).

2) Z. B. Statuta STI BONIFATHI 26: Adnuncient presbyteri, ut neque viri neque feminae de sacro fonte filiolas vel filiolas suscipiant, si non memoriter symbolum et orationem dominicam teneant (MANSI 12 886).

3) AUGUSTIN, Ep. 98 6 ad Bonif. episc. (MIGNE 33 362 f.).

4) MANSI 14 75.

geführt. Die Begründung, die der Catech. Rom. dem Verbote giebt: *ut ex eo magis appareat, quantum haec spiritualis educatio a carnali distet*¹⁾, bezeichnet richtig seinen Ursprung. Schon AUGUSTIN stellt den Gegensatz auf des *semel generatus per aliorum carnalem voluptatem* und des *semel regeneratus per aliorum spirituales voluntatem*, und dieser Gegensatz musste zur Ausschliessung der Eltern von der Patenschaft führen; es kam hinzu, dass man auch religiös stumpfsinnigen Eltern die Taufe ihrer Kinder nicht verweigern konnte und deshalb für anderweitige Übernahme der Patenschaft sorgen musste;²⁾ als dann im 8. Jahrhundert in den konsolidierten Christengemeinden die Proselytentaufen völlig aufhörten, und der ganze Ritus des Photizomenates auf die Kindertaufe nude übertragen und in sie zusammengedrängt wurde, da wurde auch die selbstverständliche Ordnung der Patenschaft bei Proselytentaufen auf die Kindertaufe übernommen.

Der Ausschluss der Eltern von der Patenschaft ist leider auch in die evangelische Kirche übergegangen; in den lutherischen Tauf liturgieen ist die römische Anschauung in dieser Beziehung so vorherrschend, dass die Eltern, oder auch nur der Vater, des Kindes völlig ignoriert werden, und lediglich die Paten zur Fürsorge für christliche Erziehung vermahnt oder verpflichtet werden,³⁾ was um so bedenklicher ist, als auch Paten der römisch-katholischen Konfession zugelassen werden. Die Unnatürlichkeit dieses Verhältnisses belastet einerseits die Paten mit Verpflichtungen, die sie ohne Einwilligung der Eltern nicht zu erfüllen vermögen, und hat anderseits zu einer beklagenswerten Abschwächung der Patenschaft im Bewusstsein der Gemeinden geführt. Man meint sich damit abfinden zu können, indem man die Paten als Vertreter der Gemeinde deutet, in welche die Kinder durch die Taufe aufgenommen werden;⁴⁾ der Grundgedanke aller älteren evangelischen K.O. ist jedoch der, dass die Kinder der Gemeinde in Anwesenheit der Gemeinde im Gemeindegottesdienst die Taufe empfangen; die Gemeinde selbst ist anwesend, wozu bedarf sie einer Vertretung? wo ist auch irgend eine Handlung nachweisbar, die sie zu Vertretern der Gemeinde gemacht hätte? Kirchlich angesehen sind die Haustaufen ein Abusus, der in grösseren und teilweise unkirchlichen Gemeinden nur vom Gesichtspunkt der Seelsorge aus gerechtfertigt werden kann. Die reformierten K.O., besonders die für die deutschen reformierten Gemeinden massgebende Pfälzer K.O. von 1563⁵⁾, wenden

1) Catech. Rom. II, 228.

2) Daher noch in evangelischen K.O., dass bei unehelichen Kindern nicht Vater oder Mutter, sondern „andere fromme Christen“ um die Taufe zu bitten haben: z. B. Waldecksche K.O. 1556 (RICHTER 2170).

3) Diesen Mangel giebt auch ALTHAUS zu, a. a. O. 101 f.

4) Vgl. HÖFLING a. a. O. § 133 (2241 f.).

5) RICHTER 2260.

sich dagegen in der Vermahnung ausdrücklich an die *Freunde und Verwandten*, insonderheit an den *Vater und die Gevattern*, dass sie für die christliche Erziehung des Kindes Sorge tragen. Alle K.O. sind eins in der Forderung, dass nur fromme, gläubige und ehrsame Christen zu Paten genommen werden sollen; die Aufgabe der Paten wird in den reformierten K.O. auf die Mitelternschaft bei der Erziehung der Kinder bezogen, wie sie denn überhaupt lediglich als Garanten der christlichen Erziehung neben den Eltern sich darstellen; in den lutherischen K.O., obgleich allein die Paten das Kind zur Taufe bringen, fehlt öfter die Verpflichtung, häufig treten die Paten als die geistlichen Erzieher des Kindes auf; in der Brandenburg-Nürnberger K.O. 1533 ¹⁾ und in den von ihr abhängigen wird den Paten eine dreifache Aufgabe zuerteilt; 1. zum Schutz gegen Wiedertäufer, die vorgeben, sie wüssten nicht, ob sie getauft seien oder nicht, sollen die Gevattern neben anderen Leuten Zeugnis geben, dass die Taufe an dem Kinde vollzogen ist; 2. sollen sie für das Kind antworten; 3. im Fall frühzeitigen Todes der Eltern sollen sie das Kind seiner Taufe erinnern, es beaufsichtigen, dass es Gottes Gebote, den Glauben und das Gebet lerne. — Die Zahl der Paten wird in den meisten K.O. nicht bestimmt; in einigen ist das Maximum drei, in anderen fünf.²⁾

§ 101. Das Taufritual der lutherischen Kirche.

Im Jahre 1523 hat LUTHER das Taufbüchlein verdeutscht herausgegeben und wahrscheinlich im Jahre 1526 eine neue Ausgabe unter dem Titel: das Taufbüchlein verdeutscht, aufs Neue zugerichtet veranstaltet.³⁾ LUTHER ist der erste, der ein Taufformular in deutscher Sprache herausgab. Die öfter begegnende Angabe,⁴⁾ dass ein deutsches Taufritual bereits 1519 in Ordnung der Tauff nach Bamberger Rubricken in Leipzig erschienen sei, beruht auf einem Irrtum; und die Schrift: Ordnung vnd berechnunge des Teutschen ampts zu Alstadt durch Tomam Müntzer, seelwarters ym vorgangen Osteren auffgericht 1523 hat in dem Holzschnitt des Titelblattes die Notiz: Alstedt MDXXIIII ⁵⁾ — Schon der Titel das Taufbüchlein verdeutscht weist darauf hin, dass LUTHER als

1) RICHTER 1 197.

2) Genauere Angaben bei HÖFLING § 133 (2 260 f.).

3) LUTHER 22 157 f. 290 f. — Für das Folgende vgl. G. KAWERAU, Liturgische Studien zu Luthers Taufbüchlein von 1523 in Zeitschrift für kirchliche Wissenschaft und kirchliches Leben 1889, Heft 8—11. — H. HERING, Luthers Taufbüchlein von 1523, besonders das typologische Gebet in demselben in St. Kr. 1892, S. 282—331.

4) Z. B. RICHTER 1 10; HÖFLING a. a. O. 2 151.

5) J. SMEND 94.

Vorlage ein in Kursachsen allgemein gebräuchliches Taufbüchlein vor sich hatte; G. KAWERAU hat nachgewiesen, dass diese Vorlage in der Magdeburger Agenda von 1497 und in dem lateinischen römischen Original des in der Brandenburger K.O. von 1540 übersetzten Taufrituals bestand. Wir haben demnach eine Übersetzung des römischen Rituals in dem Taufbüchlein von 1523 vor uns; nur die Exorcismen sind aus praktischen Rücksichten gekürzt und einige andere Modifikationen vorgenommen. Indem wie also LUTHERS Ritual von 1523 beschreiben, lernen wir zugleich das römische Ritual kennen.

Die Taufhandlung besteht aus zwei Teilen, deren erster vor der Kirchthür oder in der Vorhalle der Kirche, deren zweiter am Taufstein in der Kirche vorgenommen wird. Erster Teil. *Der Täufer blase dem Kind dreimal unter Augen und spreche: Fahr aus, du unreiner Geist, und gib Raum dem heiligen Geist.*¹⁾ Darnach mach er ihm ein Kreuz an die Stirn und Brust und spreche: „Nimm das Zeichen des heiligen Kreuzes, beide an der Stirn und an der Brust.“ Es folgen zwei Gebete für den Täufling: *O allmächtiger, ewiger Gott (Omnipotens, sempiterna Deus) und: O Gott, du unsterblicher Trost Aller, die was fodern, Erloser Aller, die dir flehen, und Friedl Aller, die dich bitten, Leben der Gläubigen, Auferstehung der Toten. Ich rufe dich an über diesen N. deinen Diener, der deiner Taufe Gabe bittet und deine ewige Gnade durch die geistliche Wiedergeburt begehrt u. s. w.*²⁾ *Hir nehme er das Kind und lege ihm Salz in den Mund und sprech: „Nimm N. das Salz der Weisheit, die dich fodere zum ewigen Leben. Amen. Hab Friede. Lasst uns beten.“* Statt des Gebetes in den römischen Ritualien: *Deus patrum nostrorum*³⁾ lässt LUTHER nun das s. g. grosse Sündflutgebet folgen; es hat seinen Namen von seinem Inhalt, indem die Sintflut nach 1 Pt 3 als Vorbild der Taufe verwendet wird. Es beginnt mit den Worten: *Allmächtiger, ewiger Gott, der du hast durch die Sündfluth nach Deinem gestrengen Gericht die ungläubige Welt verdampt, und den gläubigen Noa selb acht nach deiner grossen Barmherzigkeit erhalten,*⁴⁾ *und den verstockten Pharao mit*

1) Dies ist die s. g. Sufflatio oder Insufflatio oder Exsufflatio. Ursprünglich war die Exsufflatio Sache der Täuflinge, die Insufflatio Sache des Täufers. Nach Ps. DIONYSIUS, Hierarch. eccles. II 2, mussten die Täuflinge vor den Abrenuntiationen dreimal den Teufel aushauchen, nach dem griechischen Euchologion einmal nach den Abrenuntiationen, dazu aber mussten sie den Teufel (auf die Erde) anspeien; GREGOR VON NAZIANZ erwähnt eine zweifache Insufflatio seitens des Priesters, eine zweifache Exsufflatio seitens des Täuflings, vgl. BINTERIM I, 1189. — Etwa vom 8. Jahrhundert an fiel die Exsufflatio fort, und die Insufflatio wurde auch Exsufflatio genannt. Vgl. MASSMANN, Die deutschen Abschwörungs-, Glaubens-, Beicht- und Betformeln vom 8. bis zum 12. Jahrhundert 1839.

2) Dies zweite Gebet hat wahrscheinlich LUTHER selbst zum Verfasser.

3) DANIEL I. c. 1184.

4) I Pt 3 20.

allen Seinen im rothen Meer ertränkt ¹⁾ und dein Volk Israel trocken durchhin gefuhret ²⁾, damit diess Bad deiner heiligen Taufe zukünftig bezeichnet, und durch die Taufe deins lieben Kindes, unsers Herren Jesu Christi, den Jordan und alle Wasser zur seligen Sündfluth und reichlicher Abwaschung der Sunden, geheiligt und eingesetzt. ³⁾ Wir bitten durch dieselbe deine grundlose Barmherzigkeit u. s. w. Es ist den Nachweisungen von H. HERING a. a. O. die Erkenntnis zu danken, dass die Verwendung der Sintflut, des Durchgangs durch das Rote Meer und den Jordan ⁴⁾, sowie die Taufe Jesu im Jordan in der abendländischen und in der morgenländischen Kirche vom 2. Jahrhundert an sehr oft als Typen der Christentaufe verwendet sind; DURANDUS spricht als von etwas allgemein Bekanntem davon mit den Worten: *Nos vero ab eorum (sc. gentilium) consuetudine baptismi non sumpsimus, imo a tribus, quae in veteri testamento fuerunt sc. a κατακλίωσις i. e. diluvio, et a mari rubro et a Jordane, quae baptismi figura fuerunt, Baptismum Dominus instituit.* ⁵⁾ Obgleich das Gebet LUTHERS in mittelalterlichen Ritualien bis dahin nicht nachgewiesen ist, so dürfte doch die Thatsache, dass es sich in der Agende von LEO JUDAE 1523, in den Züricher Agenden von 1525, 1529 (?), 1535 u. a., in der Agende von OSIANDER in Nürnberg, in der Breslauer Agende, durch TAUSEN in der dänischen Kirche, durch die Cölnische Reformation im Common prayer book, durch die Kurpfälzische Liturgie in den deutschen Calvinischen Agenden, durch JOH. LEISENTRITT in der römischen Tauf Liturgie findet, nicht auf den Vorgang LUTHERS zurückzuführen sein; die Wahrscheinlichkeit besteht, dass es ein im Mittelalter gebräuchliches Taufgebet ist, das LUTHER durch Übersetzung in sein Taufbüchlein aufgenommen hat; auch die Wendung, dass durch die heilsame Sündflut alles an ihm ertrinke und untergehe, was ihm von Adam angeboren und er selbst dazu gethan hat, und er aus der Ungläubigen Zahl gesondert u. s. w. weist darauf hin, dass das Gebet ursprünglich bei der Proselytentaufe verwendet wurde. In unmittelbarem Anschluss an das „Sündflutgebet“ folgen nicht weniger als drei Teufelsbeschwörungen und ein Gebet um das Licht der Erkenntnis für den Täufling. Nach einer Salutation wird das „Kinderevangelium“ Mc 10 13-16 verlesen; im Anschluss an das Schlusswort: *er segnete sie* ⁶⁾ *lege der Priester seine*

1) So bereits CYPRIAN, Ep. 69 15 (p. 764).

2) So bereits TERTULLIAN, De bapt. 9 (p. 345).

3) So bereits TERTULLIAN, De bapt. 4 Adv. Jud. 8 (p. 342. 1136).

4) Mit der Verwendung des Durchzugs Israels durch den Jordan als Typus der Täufer hängt die Sitte zusammen, dass nach Vollzug der Taufe den Getauften Milch und Honig gereicht wurde (TERTULLIAN, De cor. 3, p. 226. — Canones HIPPOLYTI § 142 f. Ägyptische K.O. bei HANS ACHELIS a. a. O. 100 f.).

5) DURANDUS, Rationale div. offic. VI, 83 1 (Venedig 1609, fol. 238).

6) Nach den römischen Ritualien beten die Paten hier das Vaterunser, das Apostolicum und meistens auch das Ave Maria, alles in deutscher Sprache.

Hände aufs Kinds Haupt und bete das Vater Unser sampt den Pathen, niedergekniet, zum Zeichen, dass durch die Segnung Jesu der Täufling das Recht der Gotteskindschaft erlangt hat. Darnach nehme er mit dem Finger Speichel und rühre damit das rechte Oher, und spreche: Ephethah, das ist, thu dich auf. Zu der Nasen und zum linken Oher: Du Teufel aber fleuch, denn Gottes Gericht kompt herbei.

Der zweite Teil. Das Kind wird an den Taufstein gebracht und mit Ps 121^s (jedoch *deinen Eingang und Ausgang*) begrüßt. Es folgt die Abrenuntiation (*Widersagst du dem Teufel und allen seinen Werken und allem seinem Wesen*) und das abgekürzte Glaubensbekenntnis (Apostolicum), wobei das Kind angeredet wird, und die zweimal drei Fragen von den Paten als Mund des Kindes beantwortet werden. Das Kind wird mit Heiligem Öl auf der Brust und zwischen den Schultern mit den Worten gesalbt: *Und ich salbe dich mit heilsamem Öle, in Jesu Christo, unserm Herrn.* Nach Beantwortung der Frage: *Willst du getauft sein?* folgt die Taufhandlung und unter Bezeichnung des Scheitels des Kindes mit dem Kreuz durch Öl das Votum postbaptismale: *der allmächtige Gott und Vater unsers Herrn Jesu Christi, der dich anderweit geboren hat durchs Wasser und den Heiligen Geist, und hat dir alle deine Sunde vergeben, der salbe dich mit dem heilsamen Öle zum ewigen Leben. Amen.* Nach einer Salutation legt der Priester dem Kinde das Westertuch (*die Hauben*) an mit begleitendem Spruch, die Paten heben es aus der Taufe und der Priester giebt dem Kind eine brennende Kerze in die Hand mit einem Votum, das an Lc 12³⁵ f. anknüpft.¹⁾

LUTHER hat das Taufbüchlein von 1523 wahrscheinlich schon 1526 durch ein verkürztes und von römischen Cärimonieen gereinigtes Taufbüchlein ersetzt. Die Insufflatio am Anfang ist weggefallen, aber nicht das Votum: *Fahr aus, du unreiner Geist* u. s. w. Das Kreuzeszeichen auf Stirn und Brust ist beibehalten, ebenso das begleitende Votum. Die beiden folgenden Gebete sind in eins zusammengezogen, die Datio salis ist beseitigt, das Sündflutgebet ist geblieben, die drei folgenden Teufelsbeschwörungen auf eine (die letzte, jedoch verkürzt) reduziert, das anschließende Gebet nebst der Salutatio wieder ausgefallen. Das Kinderevangelium und das Gebet des Herrn ist geblieben, dagegen das Ephethah gestrichen. Der zweite Teil besteht aus dem Gruss Ps 121^s, der Abrenuntiation und dem Glaubensbekenntnis, der Taufhandlung und dem Votum postbaptismale ohne Veränderung, jedoch unter Wegfall alles Übrigen.

Die Form des Taufbüchleins von 1526 liegt fast sämtlichen lutherischen Taufformularen zu grunde;²⁾ in vielen hat es eine

1) Dem Taufbüchlein 1523 haben sich nur wenige alte Agenden angeschlossen. Vgl. HÖFLING 2 50 f.

2) Das Mass der Beeinflussung der älteren Agenden durch LUTHERS Buch

Erweiterung erfahren durch eine formulierte Anrede zu Beginn der Handlung, in der die Heilsnotwendigkeit der Taufe dargelegt wird, und durch Ermahnungen an die Paten, die in verschiedener Zahl (zwei bis fünf) an verschiedenen Stellen eingefügt sind; dagegen ist der eigentliche Exorcismus: *Ich beschwöre dich, du unreiner Geist . . . dass du aufharest* in den neueren lutherischen Agenden nicht mehr zu finden. Anderseits jedoch hat sich die Tradition so mächtig erwiesen, dass die Paten noch immer allein funktionieren und dass auf den Vater oder die Eltern des Täuflings keinerlei Rücksicht genommen wird. Es ist ferner als ein schwerer Übelstand anzusehen, dass die Worte der Einsetzung der Taufe Mt 28¹⁸⁻²⁰, die in der römischen Tauf liturgie deshalb fehlen, weil sie bei der *Benedictio fontis* verwendet werden, weder von LUTHER noch von seinen Nachfolgern in die Handlung verflochten werden.¹⁾ Das Hauptgebrechen der lutherischen Tauf liturgie scheint uns jedoch darin zu liegen, dass der Form der Kindertaufe die der Proselytentaufe zu grunde liegt. Wir haben gesehen, dass die alte Übung, dieselbe Form bei Proselytentaufen und Kindertaufen in der Abwehr des Gedankens, als sei beides von einander verschieden, begründet ist; so lange Erwachsene aus Heiden und Juden und Christenkinder mit einander getauft wurden, war die Verwendung derselben Form zu entschuldigen, aber wenn in der Form LUTHERS und der lutherischen Agenden ausser der Verlesung des „Kinderevangeliums“ nichts daran erinnert, dass wir es mit Unmündigen in den ersten Wochen ihres Erdenlebens zu thun haben, wenn somit die Fiktion festgehalten wird, als ob das Kind um die Gabe der Taufe bäte, als ob das Kind bereits zur Erbsünde eigene Thatsünde hinzugethan habe, als ob das Kind dem Teufel entsage und den Glauben bekenne, so hört die Entschuldigung auf, und es wird in hohem Grade peinlich, wenn diese Dinge sogar als normal verteidigt werden.²⁾ Im einzelnen ist folgendes zu bemerken:

1. Der Exorcismus und die Abrenuntiation. Beides ist keineswegs dasselbe; die Abrenuntiation ist so alt, wie die Proselytentaufe in der nachapostolischen Kirche, während der Exorcismus orientalischen

ist jedoch sehr verschieden; am wenigsten ist ein Einfluss in den süddeutschen Agenden von Strassburg, Württemberg u. s. w. zu spüren, so wie in den von diesen abhängigen (z. B. in den Hessischen Agenden). Vgl. HÖFLING 2 64 f. 89 f.

1) Vgl. HÖFLING 2 219 f. Unter den Agenden des 16. Jahrhunderts finden sich die Verba Testamenti in den Agenden von Augsburg (schon 1537?), Schwäbisch-Hall (1543), Erpach (1560), Strassburg (1598). Vgl. HÖFLING 2 134 f. 90 f. 128. 115.

2) Es ist die zähe Macht der Tradition, mit der wir es zu thun haben. Von dieser Macht führt G. KAWERAU a. a. O. als Beispiel an, dass in dem Schleswiger Taufritual am Ende des 15. Jahrhunderts es heisst: *Accipe nomen novum*, und die Bestimmung getroffen wird: *Si sacerdos celebraverit, dabit infanti communionem*; so auch in der Agende von Paderborn 1602, von Köln 1614.

und späteren Ursprungs ist. Wir streiten nicht darüber, ob LUTHER im Nachwort zum Taufbüchlein von 1523¹⁾ eine leibliche Besessenheit des Kindes angenommen habe, wenn er sagt: *Denn du hie hörest in den Worten dieser Gebet, wie klüglich und ernstlich die christliche Kirche das Kindlein herträgt, und mit so beständigen, ungezweiften Worten für Gott bekennet, es sei vom Teufel besessen und ein Kind der Sünden und Ungnaden.* Es ist nur zu konstatieren, dass, so lange in den Taufliturgieen die Formel von 1526 gebraucht wird: *Fahr aus, du unreiner Geist, und gib Raum dem heiligen Geist* ein Exorcismus, immerhin in milder Form, stattfindet. Die römische Kirche meint alles von Dämonen besessen, sie signiert und exorcisiert alles, weil alles Natürliche dem Teufel und seinen Gesellen angehört, bis die Kirche es heiligt; aber ist das evangelische Anschauung? Sollte aber die Formel auch nur als starker Ausdruck für die Erbsünde gedeutet werden, wie ist es möglich, sofort hernach im Gebete zu sagen, dass *dein Diener deiner Taufe Gabe bittet und deine ewige Gnade durch die geistliche Wiedergeburt begehrt*, ohne mit dem zweiten Artikel der Augustana in Konflikt zu kommen?²⁾ — Nicht besser steht es mit der Abrenuntiation, die dem Kinde zugemutet wird. Bei der Taufe der Heidenproselyten — bei der der Judenproselyten wurde sie nicht verlangt — hatte die Abrenuntiation einen guten Sinn. Denn unter der Voraussetzung, dass die heidnischen Götter Dämonen seien, und dass daher der Heide, der bisher seinen Göttern gedient, damit dem Teufel gedient habe, war die Abrenuntiation die *Conditio sine qua non* des christlichen Glaubens und deshalb auch der christlichen Taufe.³⁾ Aber was hat das Christenkind mit Thonar und Wodan und Saxnot zu thun? Oder soll, wie das Wort lautet, der Teufel selbst gemeint seint, — hat das Christenkind denn dem Dienst des Teufels zu entsagen, als ob es ihm bisher unterworfen gewesen wäre, oder hat es für die Zukunft zu versprechen, dass es dem Teufel, seinen Werken und Wesen nicht dienen wolle, da es doch die Tragweite eines solchen Versprechens jedenfalls nicht einzusehen vermag? Das Wort, das A. HAUCK⁴⁾ von der Zeit ALCUINS sagt, möge doch eine Warnung für alle Zeiten sein: *Man nahm als wertvolles Erbe der Vergangenheit die Dogmen der*

1) LUTHER 22 164.

2) AUGUSTANA 2: Item docent, quod post lapsum Adae omnes homines, secundum naturam propagati, nascantur cum peccato, hoc est, sine metu Dei, sine fiducia erga Deum et cum concupiscentia. (MÜLLER 38).

3) Das ist besonders deutlich in den Formeln, die MASSMANN a. a. O. S. 67. 68 und J. G. ECCARD, Catechesis theotisca (1713) 87. 88 mitteilen. Eine oberdeutsche aus dem 8. Jahrhundert stellt die Frage: Forsachistu unhuldun? und die niederdeutsche (Franco Saxonica) lässt die Antwort geben: and ec forsacho allum diabolos uuercum and uordum thunaer ende uuoden ende saxnote ende allēm them unholdum the hira genotas sint.

4) A. HAUCK, Kirchengeschichte Deutschlands 2 (1890), S. 134.

römischen Kirche in die neue Zeit herüber; jedoch die religiösen Voraussetzungen, aus welchen sie einstmals erwachsen waren, wurden nicht mehr verstanden. Deshalb führte keine Brücke mehr von dem Dogma zur Religiosität; was man als die seligmachende Wahrheit betrachtete, verehrte, hütete, das gab keine religiösen und sittlichen Motive für das Leben ab.

2. Der s. g. Kinderglaube. Er wird besonders in den Tauffragen vorausgesetzt, die an das Kind gerichtet und von den Paten an Stelle des Kindes beantwortet werden. Der Kinderglaube ist eine Auskunft der Verlegenheit, die LUTHER getroffen hat. Von der Voraussetzung aus, dass ohne die Wiedergeburt in Christo und in seinem Geiste alle Menschen kraft der Erbsünde verdammt seien, und dass die Wiedergeburt in der Handlung der Taufe geschehe, meinte LUTHER nur dadurch dem Opus operatum der römischen Kirche zu entgehen und die Rechtfertigung allein aus dem Glauben festzuhalten, wenn er die Behauptung, dass auch die Kinder bereits glauben könnten und wirklich glaubten, aufstellte. LUTHER begründete diese Annahme, nach einigem Schwanken inbetreff der Fides aliena¹⁾ 1. dadurch, dass das Werk der vorhergehenden Exorcisation Raum gebe dem Heil. Geist, der den Glauben wirkt; 2. dadurch, dass die Gebete der gläubigen Paten Erhörung fänden;²⁾ 3. dadurch, dass *Christus in der Taufe durchs Täufers Mund redet*; das Kind wird gläubig, weil es sein Wort, sein Gebot ist, und *sein Wort nicht kann umbsunst gehen*;³⁾ LUTHER beruft sich dabei auf Lc 1 15. 41. Es ist deutlich, dass diese Gründe sich entweder auf das stützen, was vermieden werden soll, nämlich dass kraft eines zauberischen Opus operatum der Glaube bewirkt werde, oder dass sie eine Petitio principii darstellen, indem Glaube vorausgesetzt wird, der ja erst bewirkt werden soll. Überdies ist darauf hinzuweisen, dass von dem Kinde vor der Taufe eine solche Fides explicita prädiziert wird, dass es nicht nur dem Teufel und seinen Werken und seinem Wesen zu entsagen, sondern auch das verkürzte Apostolicum zu bekennen vermag. Ferner hat jene Begründung keinen Sinn, wenn nicht notwendig Glauben in dem Kinde erzeugt wird, so dass alle Möglichkeit des Unglaubens ausgeschlossen ist, und somit

1) LUTHER, De capt. Babyl. V, 71: Hic dico quod omnes dicunt, fide aliena parvulis succurri illorum qui offerunt eos. Er beruft sich auf den Gichtbrüchigen im Evangelium, der durch fremden Glauben geheilt wurde. Aber LUTHER verbindet in dem Abschnitt die Fides ecclesiae mit der Oratio fidei; die Macht jener Fides aliena beruht auf der Macht der „Kirche“ im römischen Sinn, die Kraft der Oratio fidei ist evangelisch deutbar. — LUTHERS Brief an MELANTHON vom 13. Januar 1522: Nihil est reliquum prorsus, nisi fides aliena, quam si statuere non possumus, nihil disputandum est, sed simpliciter damnandus baptismus parvulorum. (de Wette 2 126.) — In der Kirchenpostille (11 58 f.) hat LUTHER den fremden Glauben energisch bekämpft.

2) LUTHER, Adv. armatum virum Cocleum (1523) VII, 55.

3) LUTHER, Von der Wiedertaufe, an zwei Pfarrherrn (1528) 26 27a.

Achel, Praktische Theologie. I. 2. Aufl.

wird auch von dieser Seite her alles auf ein magisches Opus operatum hinauslaufen. Endlich aber ist nicht einzusehen, mit welchem Rechte man den Säuglingen das Heilige Abendmahl verweigern will, da ja schon vor ihrer Taufe die Bedingungen zur Teilnahme, nämlich Busse und Glauben, gegeben sind. — Vom 17. Jahrhundert an haben die lutherischen Dogmatiker die Lehre vom Kinderglauben dahin verändert, dass sie die Erzeugung des Glaubens durch die Taufe zu beweisen suchten; auch neuere Verteidiger des Kinderglaubens (auch ALTHAUS) verschieben die Frage, indem sie entweder von der Glauben wirkenden Kraft der Taufereden, ohne zu bedenken, dass dann sowohl das Gebet des Herrn, als auch die Abrenuntiations- und Glaubensfragen notwendig der Taufe nachfolgen müssen, wie bereits TH. KLEFOTH gesehen hat,¹⁾ oder die natürliche Disposition der Kindesseele für göttliche Einwirkungen in der Sphäre des Unbewussten behaupten.²⁾ Andere endlich nehmen die Sponsio de futuro AUGUSTINS in moderner Umdeutung auf, indem sie die Abrenuntiatio und die Professio fidei als Bezeichnung der *künftigen Verpflichtung des Täuflings und der Kirche* fassen.³⁾

Die römischen Ritualien bieten verschiedene Formulare dar, für den Baptismus masculi, femellae, in necessitate, oder für den Baptismus parvulorum und adultorum. LUTHER selbst giebt nur ein Formular: die älteste Form der lutherischen Kirche für einen Erwachsenen findet sich in der Ordnung der heyligen Tauffe, des Cathecumini aus der Jüdenschafft. Gehalten jnn der Prediger Kirche zu Erffurd Durch Egidium Mechelen als den Teuffer Im Jar 1539. Sonntag Letare, sodann in der Oesterreichischen Agende von 1571. Die neuen Agenden haben meistens ein Formular für Jachtaufe, für Nottaufe und für Proselytentaufe beigelegt.

§ 102. Das Taufritual der reformierten und anglikanischen Kirche.

In der reformierten Kirche giebt das Taufbüchli von LEO JUDAE 1523⁴⁾ eine Form, die der von LUTHER 1526 ähnlich ist, jedoch das Ephetah, die Salbung und das Westerhemd beibehält. Das Sintflutgebet ist das LUTHERS; jedoch ist die Reminiscenz an die Proselyten-

1) HÖFLING a. a. O. § 132 (2 230).

2) Nach dem Vorgang von J. BRENZ (vgl. G. ED. STEITZ [HAUCK] Art. Taufe in RE² 15 234).

3) So HÖFLING a. a. O. § 132 (2 233 f.) und viele Andere nach ihm. „In einem anderen Sinne, als in diesem, konnten (?) und durften (?) die altherkömmlichen Fragen bei der Kindertaufe in unserer Kirche nie verstanden werden“, — so behauptet HÖFLING.

4) DANIEL I. c. 3 108 f.

taufe beseitigt. Die „Form des toufs“ von ZWINGLI 1525¹⁾ beginnt nach einem kurzen Votum mit der Frage an die *gotten und die göttinen* (*Susceptrores*), ob es ihr Wille sei, dass das Kind getauft werde, und mit der Frage nach dem Namen des Kindes. Es folgt das Sintflutgebet, das jedoch nur im ersten Teil, der die Typologie enthält, mit dem LUTHERS übereinstimmt, im zweiten Teil mit Weglassung aller Anklänge an die Proselytentaufe für das Kind um das Licht des Glaubens u. s. w. bittet. Nach der Salutation wird das Kinderevangelium verlesen und die Paten werden aufgefordert *bätte ein yellichs ein Vatter vnser, vnd verjehe den Glouben*. Sodann werden die Gevattern als des Kindes *mituäler vnd mühren* ermahnt, dazu zu helfen, dass es zur Ehre Gottes erzogen werde, die beiden Anfangsfragen werden wiederholt, und die Taufe wird vollzogen. An Stelle des Votum postbaptismale steht die Bekleidung mit dem Westerhemd und ein darauf bezügliches Votum; die Worte: *Der Herr sye mit üch! Gond hin im friden!* beschliessen die Handlung.

Bei ZWINGLI ist die Taufe die Aufnahme in die Gemeinde des Herrn und das Zeichen des Bundes und Volkes Gottes. Deutlicher noch tritt dies in der Taufform CALVINS im Genfer Katechismus¹⁾ hervor; schon durch die Geburt der Christenheit eignet dem Christenkind die Verheissung Gottes, dass er sein Gott sein wolle, und die Taufe ist die feierliche Zueignung dieser Verheissung.²⁾ Nach dem Votum: *Unsere Hilfe steht im Namen des Herrn, der Himmel und Erde gemacht hat*, werden die Paten gefragt, ob sie das Kind taufen lassen wollen, und der Liturg hält eine lange lehrhafte Ansprache, in die das Kinderevangelium eingeflochten ist, über die Notwendigkeit der Wiedergeburt und der Erneuerung des Lebens, sowie über die Verheissung Gottes in der Taufe, dass er solche Gnade und Gaben dem Kind verleihen wolle; ein längeres Gebet, das mit dem Herrngebet beschlossen wird, bildet den Übergang zu der Ermahnung an die Paten, die durch Rezitation des Apostolicums als der Summa des Glaubens, zu dem sie das Kind zu führen geloben, unterbrochen wird; nachdem die Paten das Gelübde abgelegt haben, wird die Taufe mit einmaliger Infusio vollzogen. Ein Votum postbaptismale wird nicht hinzugefügt.

An die Form CALVINS schliesst sich die der Kurpfälzischen Liturgie vom Jahre 1563³⁾ an. Nach dem Anfangsvotum: *Unsere Hilfe* u. s. w. beginnt der Liturg mit der Anrede aus CALVINS Liturgie,

1) DANIEL l. c. 3 112 f.

2) CALVIN, Inst. chr. rel. (1559) IV, 15 20: Infantes nostros, antequam nascantur, se adoptare in suos pronuntiat Deus, quum se nobis in Deum fore promittit seminique nostro post nos (Corp. Ref. 30 974).

3) RICHTER 2 258 f.

die er mit dem Sintflutgebet in einer der Zwinglischen ähnlichen Rezension und dem Gebet des Herrn beschliesst. Es folgt die Aufforderung an die Paten: *Bekennet auch mit mir die Artickel vnsers alten allgemeinen vngewezweifften Christlichen glaubens, darauff diss Kind getaufft wird. Ich glaub in Gott Vater u. s. w.*¹⁾ Alsdann werden die Paten gefragt: *Begeret jr dann auss warem glauben an die verheissung Gottes in Jesu Christo, welche vns vnd vnsern kindern gegeben ist, dass er nit allein Vnser, sondern auch vnsers Samens Gott sein wölle, biss ins tausend glid, dass dieses kind darauff getaufft werde vund die verheissung der kindschaft Gottes empfinde?* Nach der Beantwortung der Frage wird das Haupt des Kindes entblösst, nach dem Namen des Kindes gefragt und mit einmaliger Begiessung wird das Kind getauft. Statt des Votum postbaptismale wird ein Dankgebet gesprochen und die Feier mit ernster Ermahnung an die Paten, ihrer Pflichten gegen das Kind eingedenk zu sein, beschlossen. In sämtlichen reformierten TaufLiturgieen aus dem Reformationsjahrhundert fehlt ebenso wie in denen LUTHERS das Wort der Einsetzung der Taufe in Mt 28¹⁸⁻²⁰.

Der Grund jedoch ist ein anderer; die lutherischen Liturgieen stammen aus Rom; weil in der römischen Liturgie die Einsetzungsworte fehlen — sie sind bei der Benedictio fontis verwendet —, darum auch in den lutherischen. Die reformierten Liturgieen (von ZWINGLI'S Werk 1525 an) sind, wie alle Ordnungen der reformierten Kirche, in bewusstem Gegensatz gegen Rom gebildet, der Vorgang der römischen TaufLiturgie spielte keine Rolle. Aber ein ganz anderer Grund führte zu demselben Ergebnis. Während die lutherische (mit der römischen) Kirche ein grosses Gewicht auf die völlige Identität der Proselytentaufe und der Kindertaufe legt, ist die reformierte Kirche sich des Unterschiedes sehr deutlich bewusst; die Kindertaufe ist Taufe von Christenkindern, die dem Bunde Gottes kraft ihrer Geburt (I. Kor 7¹⁴) angehören, die Proselytentaufe hat es mit bisher ausserhalb des Bundes und der Verheissungen Gottes Stehenden zu thun. Da nun Mt 28 nicht von der Taufe von Christenkindern, sondern von der der *ἐθνῶν* redet, und da nicht auf Mt 28, sondern auf Mc 10¹³⁻¹⁶ das Recht der Kindertaufe ruht, so ist

1) Aus dieser Kurpfälzischen Liturgie stammt die Redewendung von dem „ungezwweifften“ Glauben und die unverständliche Formel, dass das Kind auf diesen Glauben getauft werde, welche beiden Wendungen in mehrere neue Agenden auch lutherischer Observanz übergegangen sind. In einer kirchlichen Versammlung im Jahre 1895, bei der auch zwei Generalsuperintendenten zugegen waren, wurde die Frage nach der Bedeutung der Formel: auf diesen Glauben taufen aufgeworfen. Der eine Generalsuperintendent erklärte: „auf den Glauben der Eltern und Paten hin, d. h. weil sie glauben“ (also Fides aliena!), der andere: „damit dieser bekannte Glaube einst der Glaube des Kindes werde“ (also: Sponsio de futuro!).

wohl Mc 10, nicht aber Mt 28 in der Liturgie für die Taufe von Christenkindern verwendet.

Die Einfachheit der Calvinischen und der kurpfälzischen Form, die allen reformierten TaufLiturgieen zu grunde liegt, ist ihre Empfehlung. Wird die formulierte Anrede gekürzt und werden die beanstandeten Einzelheiten verbessert, vor allem die Einsetzung der Taufe Mt 28¹⁸⁻²⁰ an richtiger Stelle eingefügt, so verdient die Pfälzische Form allen anderen in der evangelischen Kirche gebräuchlichen vorgezogen zu werden.

Eine eigentümliche Stellung nimmt die zu Recht bestehende Hessische K.O. von 1657 ein. Während die in der lutherischen Kirchengemeinschaft gebrauchte Ordnung von 1574 sich an LUTHERS Taufbüchlein von 1526 anschliesst, lässt die Ordnung von 1657 die Paten dem Teufel entsagen und das Apostolicum bekennen, nicht namens des Kindes, sondern, wie die römischen Ritualien die Paten das Paternoster, das Credo und das Ave Maria sprechen lassen, um die Tüchtigkeit zur Patenschaft zu beweisen. Übrigens haben die neuen Agenden von 1896 in Hessen ein gemeinsames zweites Taufformular aufgenommen, in dem die Anrede an das Kind und die Abrenuntiation fortgefallen ist.

Die anglikanische Kirche¹⁾ legt Wert darauf, dass die Taufe nur an Sonn- und Festtagen in unmittelbarem Anschluss an den Morgen- oder an den Abendgottesdienst vor möglichst zahlreich versammelter Gemeinde vollzogen wird. Der Taufstein (the font) befindet sich am Eingang der Kirche, da die Taufe selbst die Feier des Eintritts in die Kirche Christi ist. Für ein männliches Kind sind zwei Paten (Godfathers) und eine Patin (Godmother), für ein weibliches Kind zwei Patinnen und ein Pate vorgeschrieben. Die Feier beginnt mit der Frage an die Paten, ob das Kind bereits getauft sei; es schliesst sich eine Ermahnung an zum Gebet für das Kind, dass es ein lebendiges Glied Christi werde. Das dann folgende Sintflutgebet ist der Kölner Reformation von 1543²⁾ entnommen; es schliesst sich das Gebet aus LUTHERS Taufbüchlein 1523 an: *O Gott du unsterblicher Trost aller, die was fodern* mit einigen Modifikationen. Es folgt das Kinderevangelium mit einer es auslegenden, zweiten Ermahnung an die Paten, und das Gebet der Kölner Reformation *Allmächtiger Gott, himmlischer Vater, wir sagen dir ewig Lob und Dank*. Eine dritte Ermahnung an die Paten leitet zur Abrenuntiation und zum Glaubensbekenntnis über, welche beiden Stücke nach lutherischer Weise die Frage an das Kind richten und von den Paten beantworten lassen; die Fragen nach dem Begehren der Taufe und der Willigkeit, den Geboten Gottes zeitlebens gehorsam zu sein, und zwei Gebeten, in deren letztes die Einsetzungsworte Mt 28 verflochten sind, bilden den Über-

1) DANIEL l. c. 3 443f.

2) DANIEL l. c. 2 212.

gang zur Taufe, die durch einmalige Immersion oder einmalige Infusion vollzogen wird; das Kind wird unter einem Votum mit dem Kreuzeszeichen an der Stirn signiert, sodann beten Alle knieend das Gebet des Herrn, es folgt ein Dankgebet, und eine vierte Ermahnung an die Paten, die auch die Verpflichtung enthält, das Kind später zur Konfirmation dem Bischof zuzuführen, beschliesst die Feier. — Der lutherische Charakter der anglikanischen Taufliturgie ist infolge ihrer Abhängigkeit von der Kölner Reformation stark ausgeprägt.

§ 103. Das Taufritual der orientalischen Kirchen. Taufzeit. Jach- und Nottaufe.

Die Taufliturgie der orientalischen Kirchen ist ausserordentlich kompliziert, dazu verschieden in den verschiedenen Kirchengebieten. Im allgemeinen wird folgende Darstellung, Modifikationen abgerechnet, den Ritus richtig wiedergeben.¹⁾ Am Tage der Geburt des Kindes wird eine kirchliche Handlung, die aus mehreren Gebeten besteht, für Mutter und Kind vorgenommen; am achten Tage wird es durch die Amme in die Vorhalle der Kirche gebracht, wo es unter Gebeten und Cärimonieen die Versiegelung (Signation) an Stirn, Mund und Brust und den Namen des Tagesheiligen empfängt. Am vierzigsten Tage bringen die Mutter und der Pate das Kind in die Kirche zur Taufe. Zuerst wird es in die Vorhalle zu Gebet und Signation, dann in die Mitte der Kirche geleitet: *ἐκκλησίαζεται ὁ δοῦλος τοῦ θεοῦ*; sodann an den Altar, wo es unter dreimaliger Beschwörung des Teufels, unter Exorcisation und Abrenuntiation und Glaubensbekenntnis — *Ἀποταγή τοῦ διαβόλου, Συνταγή τοῦ Χριστοῦ* — zum Katechumenen gemacht wird. Nach prosphonetischen und epikletischen Gebeten wird das Taufwasser und das Öl exorcisiert und benediziert, das Kind wird an Stirn, Brust und zwischen den Schultern mit Öl bekreuzigt, dann an der Brust, zwischen den Schultern, an Ohren, Füßen, Händen „versiegelt“ und mit der Formel getauft: *βαπτίζεται ὁ δοῦλος τοῦ θεοῦ, ὁ δεῖνα, εἰς τὸ ὄνομα τοῦ πατρὸς ἀμήν. καὶ τοῦ υἱοῦ ἀμήν. καὶ τοῦ ἁγίου πνεύματος ἀμήν. νῦν καὶ αἰ καὶ εἰς τοὺς αἰῶνας τῶν αἰώνων ἀμήν*. Sodann wird dem Kind das weisse Gewand unter Gebeten angezogen, und es folgt die heilige Salbung an Stirn, Augen, Schläfen, Mund, Ohren, Brust, Händen und Füßen. Mit Psalmengesang und Verlesung von Rm 6 3-11 und Mt 28 16-20 schliesst die Feier. Eine Nachfeier findet acht Tage darauf statt, die *Ἀπόλυσις*, d. h. die Entkleidung vom Taufgewande;²⁾ sie wird übrigens auch unmittelbar mit dem Taufakt verbunden.

1) Vgl. DANIEL I. c. 4 485 f.

2) Vgl. HÖFLING a. a. O. § 99 (1 549 f.).

Die Taufzeit. Das Bewusstsein ist in der Kirche nie erloschen, dass es eine göttlich gebotene Taufzeit nicht giebt. In der abendländischen wie in der morgenländischen Kirche wurde mit Vorliebe auf die in der Apostelgeschichte berichteten Taufen hingewiesen, um den Beweis zu führen, dass die Taufe nicht an eine bestimmte Jahreszeit oder Festzeit gebunden sei, und dass der sich verständige, der um einer festlichen Taufzeit willen seine Taufe hinausschiebt.¹⁾ Allein schon im 2. Jahrhundert machte die praktische Rücksicht auf die gemeinsame Vorbereitung der Proselyten sich dahin geltend, dass das Osterfest und das Pfingstfest,²⁾ im Morgenland auch das Epiphaniensfest, im Abendland auch das Weihnachtsfest, als solenne Taufzeiten festgesetzt wurden. Die römische Kirche suchte um der Ordnung willen bald alle Taufen auf das Osterfest und Pfingstfest zu vereinigen, auch die der Christenkin-
der;³⁾ ja die Gesetzlichkeit ging so weit, dass das Osterfest allein als Taufzeit anerkannt,⁴⁾ und das Baptisterium eine Zeit lang verschlossen wurde.⁵⁾ Erst im 12. bis 14. Jahrhundert kamen bestimmte Taufzeiten ausser Übung, ohne dass jedoch die Bevorzugung des Osterfestes aufgegeben wurde.

In der lutherischen Kirche wird von vornherein darauf gehalten, dass die Kinder bald nach ihrer Geburt getauft werden; es wird als unleidlicher Misbrauch angesehen, dass Kinder mehrere Tage oder gar Wochen ungetauft liegen gelassen werden. Somit konnte man sich nicht darauf beschränken, nur am Sonntag nach dem Gottesdienst die Taufe in der Kirche zu vollziehen, es werden (z. B. Casseler K.O. 1539) an mehreren Wochentagen Taufen in der Kirche gehalten, oder es wird die Einrichtung getroffen, dass mit der Kirchenglocke zu beliebiger Zeit ein Zeichen gegeben wird, damit die Gemeinde zur Taufe eines Kindes sich sammle (z. B. Pommersche K.O.). So ernst wurde die Sache genommen, dass in dem revidierten synodalen Generaldekret des Kurfürsten JOHANN GEORG II. von 1674 verordnet wird, dass *bei Strafe um ein gut halb Schock (?) oder mehr ohne erhebliche und unvermeidliche Hinderniss kein Kind über einen oder zwei Tage ungetauft gelassen werden soll.*⁶⁾ Die strengen Verordnungen sind vom dem Dogma der Heilsnotwendigkeit der Taufe aus wohl zu verstehen, wie es anderseits leicht begreiflich ist, dass die reformierte Kirche sich von der-

1) TERTULLIAN, De bapt. 19 (p. 352): Ceterum omnis dies domini est, omnis hora, omne tempus habile baptismo: si de sollemnitate interest, de gratia nihil refert. —

2) Bereits von TERTULLIAN (De bapt. 19, p. 352) an.

3) Belege bei HÖFLING § 65 (1361 f.). Näheres in der Katechetik.

4) Conc. Autissiodorens (578—590) can. 18. — 2. Conc. Matisconense (585) can. 3 (BRUNS 2238. 249f.).

5) 17. Conc. Tolet. (694) can. 2 (BRUNS 1385 f.).

6) Vgl. HÖFLING a. a. O. § 139 (2288 f.).

artigen Gesetzmäßigkeiten frei erhalten hat. Allerdings hat sich dadurch die Sitte herausgebildet, dass in der reformierten Kirche mit der Taufe länger gezögert zu werden pflegt, auch aus dem löblichen Grunde, dass die Mutter des Kindes bei der Taufe (in der Kirche) zugegen sein könne, während in der lutherischen Kirche die Sitte besteht, der Mutter nicht zu gestatten, das Haus zu verlassen, bevor ihr Kind die Taufe empfangen hat.

Die Nottaufe ist von der Jach- oder Jähtaufe zu unterscheiden. Die Jachtaufe ist die bei plötzlicher Erkrankung des Kindes durch den Priester oder Pfarrer in abgekürzter Form vollzogene Taufe. Diese Art der Taufe wird allgemein in der Christenheit anerkannt, ob sie auch lediglich durch Anwendung der Taufformel geschieht; es wird jedoch in der lutherischen (und unierten) Kirche darauf gehalten, wo möglich das Gebet des Herrn und das Apostolicum nicht fehlen zu lassen. Die Nottaufe ist die Taufe, die *Periculo mortis* von einem s. g. Laien, sei es der Vater oder die Mutter des Kindes oder die Hebamme oder wer sonst, vollzogen wird. Es ist lehrreich, sich daran zu erinnern, dass der Apostel PAULUS erklärt, er habe nur einige Wenige getauft (I. Kor 1¹⁴ f.), und dass nirgends im Neuen Testament der Vollzug der Taufe als ein Privilegium der Apostel hingestellt wird; in den meisten Fällen werden die Sendboten die von ihnen Bekehrten getauft haben, und diese dann die, welche weiter der Gemeinde sich anschlossen. TERTULLIAN stellt den Grundsatz auf: *Proinde et baptismus, acque dei census, ab omnibus exerceri potest.*¹⁾ will aber ordnungsmässig nur den Bischof taufen lassen, den Presbyter und Diakonen *non sine episcopi auctoritate*, und den Laien nur im Notfall. Dies ist die altkatholische Anschauung. Die Vorstellung des CYPRIAN,²⁾ dass die Taufe lediglich den Bischöfen gestattet sei, und das Verbot der Laientaufe in den Const. ap.³⁾ blieb ohne weiteren Einfluss; AUGUSTIN erzählt mit Zustimmung, dass auf einem Schiff ein Christ einen Katechumenen getauft und dann von dem Getauften absolviert worden sei.⁴⁾ THOMAS VON AQUIN modifizierte die altkatholische Anschauung dahin: *Cum per baptismum homo particeps fiat ecclesiasticae unitatis, cuius Eucharistia sacramentum est, manifestum est proprie ad sacerdotes pertinere baptismi sacramentum ministrare, quemadmodum et Eucharistiam consecrare. — Ne propter defectum baptismi homo salutis suae dispendium patiatur, merito constitutum est, ut minister baptismi sit quilibet, etiam non ordinatus. — Possunt mulieres in necessitatis casu baptizare, si viri copia non adsit, sicut et laici, ubi non adest sacerdos aut clericus. — Potest non baptizatus baptismum in debita Ecclesiae*

1) TERTULLIAN, De bapt. 17 (p. 350).

2) CYPRIAN, Ep. 73 7 (p. 783).

3) Const. ap. 3 11 (p. 106).

4) Tract. de pot. et prim. Papae 67 (MÜLLER 341).

*forma, et in casu necessitatis conferre, quo non occurrente si baptizaret graviter peccaret, verumtamen sacramentum baptismi conferret.*¹⁾ Übrigens hatte schon URBAN II. 1088 die Taufe durch ein Weib im Notfall gestattet²⁾; von der alten Kirche war es entschieden abgelehnt.³⁾ Die Bestimmung des THOMAS ist römische Kirchenlehre.⁴⁾

LUTHER von der Voraussetzung der Heilsnotwendigkeit der Taufe ausgehend, tritt für die Nottaufe, *so von Ammen oder Weibern geschieht*, ein, und die lutherische Kirche folgt ihm darin.⁵⁾ Jede Nottaufe bedarf jedoch einer nachträglichen *Konfirmation* durch den Pfarrer, in der genaue Erkundigung nach dem geschehenen Vollzug der Taufe geschieht und die Taufe unter Gebet (und Handauflegung) bestätigt wird. Von der Taufe durch einen Nichtchristen weiss LUTHER eigentümlicherweise nichts, und auch die lutherischen Dogmatiker sind nur zur Erwägung, nicht zur Entscheidung des Falles gekommen. CALVIN dagegen verwirft alle Art der Nottaufe; denn nicht in der Taufe, sondern in dem Gnadenwillen Gottes, der auch ohne Taufe feststehe, sei das Heil der Christenkinder begründet.⁶⁾ Die reformierte Kirche folgt CALVIN und kennt die Nottaufe nicht; K.O. schreiben sogar ausdrücklich vor, die Eltern ungetauft gestorbener Kinder damit zu trösten,⁷⁾ dass nicht von der Taufe, sondern von der Gnade Gottes Leben und Seligkeit auch ihrer Kinder abhängig sei.

B. Das Heilige Abendmahl.

Dadurch, dass das Ritual der Feier des Heiligen Mahles an dieser Stelle behandelt wird, soll der Entscheidung nicht vorgegriffen werden, ob die Feier mit dem evangelischen (Haupt-) Gemeindegottesdienst zu verbinden sei oder nicht. Die Feier des Heiligen Mahles gehört jedenfalls zu den feststehenden liturgischen Formen; sie ist insofern unähnlich der der Predigt vorausgehenden und nachfolgenden Liturgie, als diese je nach dem durch die Predigt bezeichneten Charakter des jedesmaligen Gottesdienstes eine relative Veränderung in der Komposition der festen liturgischen Bestandteile und eine absolute Veränderung in der Schriftverlesung und dem Liede erfährt; sie ist auch völlig unabhängig davon, ob sie am Karfreitag oder am Pfingstfest oder am Weihnachtsfeste begangen wird; der Ritus bleibt stets derselbe.

1) THOMAS AQUIN., *Summa Theol.* III, 67 2-5 (VI, 578—581).

2) URBAN II., *Ep. ad Vital. Presbyt.* (MIGNE 151 529).

3) TERTULLIAN, *De bapt.* 17 (p. 351). *Const. ap.* 39 (p. 105). EPIPHANIUS, *Haer.* 42 4 (I, 1 [1859] p. 559 ed. FR. OEHLER). *Statuta eccl. Africanae* (s. g. 4. *Cone. Carth.* 398) can. 100 (BRUNS 1150).

4) *Cat. Rom.* II, 2 23.

5) LUTHER, *Predigten über etzliche Kapitel des Evangelisten Matthäi* (44 113).

6) CALVIN, *Inst. chr. rel.* (1559) IV, 15 20 (*Corp. Ref.* 30 974 f.).

7) Z. B. Hessische K.O. 1657.

Im Gegensatz zur traditionellen römischen Tauf liturgie, die der deutschen Reformation von Anfang an massgebend blieb und bis heute in der lutherischen Kirche trotz evangelischer Umbildung einen mehr als berechtigten Einfluss in der Gestaltung des Tauf formulars sich bewahrt hat, trat die Reformation von vorn herein in schärfsten Widerspruch gegen die römische Tradition der Abendmahlsfeier in der Messe. Wenn gleichwohl LUTHER seine konservative Neigung und die pädagogische Rücksichtnahme auf das römisch erzogene Volk dahin geltend machte, in der Formula Missae 1523 nur das in dem römischen Messritual zu streichen, was widerevangelisch ist, dagegen, obgleich mitunter nicht ohne Ironie, alles beizubehalten, was nicht widerevangelisch erfunden wurde, und dadurch die Durchführung eines einheitlichen Gedankens in der evangelischen Feier unmöglich machte, so baute die reformierte Kirche in der Abendmahls liturgie ein Neues. Der ausgesprochene Gegensatz freilich gegen römisches Cärimonienwesen gewährte keineswegs die beanspruchte Freiheit und Unabhängigkeit, das traditionelle Material dem evangelischen Gedanken dienstbar zu machen; die Sorge, römische Reminiszenzen wachzurufen, bannte hier wie überall die reformierte Kirche in solche Schranken, dass der liturgische Sinn fast unentwickelt blieb. Eine Einwirkung orientalischer Liturgieen auf die reformierte Kirche, die an so vielen anderen Stellen bemerkbar ist, dürfte auch in dem Abendmahlritus hie und da nachzuweisen sein.

Die Abhängigkeit des lutherischen Rituals vom römischen wird es erfordern, die orientalische Abendmahlsfeier voranzustellen und die reformierte der lutherischen folgen zu lassen.

§ 104. Die Abendmahlsfeier der orientalischen Kirche.

Die Aufgabe ist nicht, eine Geschichte des Abendmahlsgottesdienstes von seinen ersten Anfängen bis zu der jetzigen Gestaltung in der orientalischen (griechischen) Kirche zu schreiben; nur der heutige Bestand soll vorgeführt werden. Jedoch die Hauptphasen der geschichtlichen Entwicklung und die über sie orientierende Litteratur mögen angegeben sein. Der Kultus der apostolischen Zeit mit seiner zweifachen zeitlich getrennten Feier in der Versammlung zum Wort und in der Versammlung zum Herrnmahl hat in CARL WEIZSÄCKER einen vor Allen berufenen Darsteller gefunden.¹⁾ Dass bei der Abendmahlsfeier die liturgische Formel: *Wer den Herrn nicht liebt, sei verbannt. Maran*

1) CARL WEIZSÄCKER, Das apostolische Zeitalter der christlichen Kirche. 1. Aufl. 1896; Der Kultus der jüdischen Gemeinde S. 53 f., der der paulinischen Gemeinden S. 566 f. — Ältere Darstellungen: TH. HARNACK, Der christliche Gemeindegottesdienst im apostolischen und altkatholischen Zeitalter. 1854. — TH. KLIEFOTII, Liturgische Abhandlungen Band 4 ² (1858). — Vgl. auch H. A. KÖSTLIN, Geschichte des christlichen Gottesdienstes. 1887. S. 5—37.

*Atha (der Herr ist da, oder: Herr, komm vgl. Apc 22²⁰) I. Kor 16²² vgl. Apc 3²⁰; 22¹⁷⁻²⁰, ebenso Doxologeen, wie wir sie so reichlich im Neuen Testament finden, und vor allem die gegenseitige Begrüßung der Gemeindegensossen mit dem *Φίλημα ἁγίου* (I. Kor 16²⁰ II. Kor 13¹², Rm 16¹⁶), was eine räumliche Trennung der Geschlechter in der Versammlung voraussetzt, angewendet wurden, ist mindestens sehr wahrscheinlich.¹⁾ Das älteste Dokument aus der nachapostolischen Zeit²⁾ besitzen wir in der der ägyptischen Kirche vielleicht um 130 entstammenden Didache (Apostellehre).³⁾ Sie ist besonders wertvoll für unseren Zweck sowohl dadurch, dass vorgeschriebene liturgische Abendmahlsgebete aus so früher Zeit uns darin erhalten sind, als auch durch den Inhalt dieser Gebete. *Betreffs der Danksagung (Εὐχαριστία) danket also. Erstlich in Bezug auf den Kelch: Wir danken dir, unser Vater, für den heiligen Weinstock deines Knechtes David, den du uns kund gethan hast durch deinen Knecht Jesus. Dir die Ehre in Ewigkeit. In Bezug auf das gebrochene Brot aber: Wir danken dir, unser Vater, für das Leben und die Erkenntnis, die du uns kund gethan hast durch deinen Knecht Jesus. Dir die Ehre in Ewigkeit. Wie dieses gebrochene Brot zerstreut war auf den Hügeln und zusammengeführt eins wurde, so möge deine Kirche von den Enden der Erde zusammengeführt werden in dein Reich; denn dein ist die Ehre und die Kraft durch Jesus Christus in Ewigkeit. Niemand aber esse noch trinke von eurer Eucharistie ausser den auf den Herrnnamen Getauften; denn in Bezug hierauf hat der Herr gesagt: „ihr sollt das Heilige nicht den Hunden geben“. Nachdem ihr euch aber gesättigt habt, danket also: Wir danken dir, heiliger Vater, für deinen heiligen Namen, dem du Wohnung gemacht hast in unsern Herzen, und für die Erkenntnis und Glauben und Unsterblichkeit, die du uns kund gethan hast durch deinen Knecht Jesus. Dir die Ehre in Ewigkeit. Du, allmächtiger Herrscher, hast alles um deines Namens willen geschaffen, Speise und Trank hast du den Menschen gegeben zur Niessung, auf dass sie dir Dank sagen, uns aber hast du gnädig gespendet geistliche Speise und Trank und ewiges Leben durch deinen Knecht. Vor allem danken wir dir, weil du mächtig bist. Dir die Ehre in Ewigkeit. Gedenke Herr, deiner Kirche, sie zu erlösen von allem Bösen und sie zu vollenden in deiner Liebe, und führe sie zuhauß von den vier Winden, sie die geheiligte, in dein Reich, das du ihr bereitet hast; denn dein ist die Kraft und die Ehre in Ewigkeit. Kommen möge die Gnade und vergehen möge diese Welt! Hosanna dem Gotte Davids! Wer heilig ist, trete herzu,⁴⁾ wer es nicht ist,**

1) WEIZSÄCKER 602 f.

2) Vgl. J. GOTTSCHICK, Der Sonntagsgottesdienst der christlichen Kirche in der Zeit vom 2.—4. Jahrhundert (Zeitschrift für praktische Theologie 1885. S. 214 f.).

3) Didache 9 und 10 (ed. A. HARNACK 28 f.).

4) „Trete herzu“, nämlich zu der versammelten, auf ihren Herrn wartenden Gemeinde; in späterer Zeit wird eine ähnliche Formel der Aufforderung zum Tisch des Herrn herzutreten gebraucht.

thue Busse! *Maran Atha! Amen.* — JUSTIN DER MÄRTYRER hat uns den Abendmahlsgottesdienst, der sich an die Taufe der Proselyten anschliesst, beschrieben.¹⁾ Bemerkenswert ist das ἀλλήλους φιλήματι ἀσπαζόμεθα nach dem Anfangsgebet, ferner der Mischkelch von Wasser und Wein, die Beantwortung des Dankgebetes durch die Gemeinde mit Amen, die Gemeindespenden für Waisen, Witwen, Kranke, Arme, Gefangene und Fremdlinge, und die Gepflogenheit, den Abwesenden die heilige Speise durch die Diakonen zutragen zu lassen. Aus den ersten drei Jahrhunderten ist JUSTIN der einzige, aus dessen Darstellung die Einheitlichkeit des Gebets- (Predigt-) Gottesdienstes und der Abendmahlsfeier miteinigem Wahrheitschein geschlossen werden könnte; formulierte Gebete kennt JUSTIN nicht; der Vorsteher betet ὅση δύναμις ἀποτῶ. Dass jedoch eine Konsekration der Elemente durch Verwendung der Verba testamenti stattfand, wird ausdrücklich von JUSTIN bezeugt,²⁾ Sowohl bei JUSTIN, wie bei IGNATIUS und IRENAEUS ist die Eucharistie vor allem eine Leistung, welche die Gemeinde in dem innerlichen Opfer ihrer Gebete und in dem diesen entsprechenden äusseren Opfer der Naturalgaben vollbringt. Durch die Konsekration werden die Elemente zu Leib und Blut Christi, mag die theologische Vermittelung nun, wie bei IGNATIUS, die Symbolik sein, oder, wie bei IRENAEUS, die Ausstattung der Elemente mit göttlichen Lebenskräften, oder wie bei JUSTIN, die Transformation oder Transsubstantiation. Die Wirkung des Genusses ist nicht die Versiegelung und unterpfändliche Darreichung der in Christo gegebenen sündenvergebenden Gnade, sondern ein mysteriöses Zaubermittel der Unsterblichkeit, ein Φάρμακον τῆς ἀθανασίας, wie IRENAEUS es nennt.³⁾ Die Gedankenkreise des 2. Jahrhunderts setzten sich bis zum zweiten Drittel des 3. Jahrhunderts fort, und der Kultus des Herrnmahles erleidet keine durchgreifende Veränderung. Was sich aus den gelegentlichen, weit verstreuten und auch zeitlich weit auseinander liegenden Notizen bei TERTULLIAN entnehmen lässt, insonderheit was aus den Canones HIPPOLYTI für die Gestaltung der Abendmahlsfeier sich ergibt, hat H. ACHELIS in seinem öfter citierten Werke dargestellt.⁴⁾ In den Canones HIPPOLYTI tritt zum ersten Mal die Praefatio beim Hl. Abendmahl auf (§ 21 f.); aber hier zuerst auch die Sorge, die in den unevangelischen Kirchen nie wieder verschwunden ist, dass durch Nachstellung der Dämonen ein Partikelchen des geweihten Brotes verloren gehen könnte. In dem zweiten Drittel des 3. Jahrhunderts tritt eine neue Phase des Kultus ein; durch CYPRIAN wird der

1) JUSTIN M., Apol. I, 65. 67 (I, 266 f.).

2) JUSTIN, Apol. I, 66: Οὐ γὰρ ὡς κοινὸν ἄρτον οὐδὲ κοινὸν πόμα ταῦτα λαμβάνομεν. ἀλλὰ . . . τὴν δι' εὐχῆς λόγον τοῦ παρ' αὐτοῦ εὐχαριστηθεῖσαν τροφήν, ἐξ ἧς αἶμα καὶ σάρκες κατὰ μεταβολὴν τρέγονται ἡμῶν. (I, 268).

3) Vgl. GOTTSCHICK a. a. O.

4) H. ACHELIS, Die Canones Hippolyti (1891), S. 179 f. 211.

Begriff des Opfers und der des Priestertums grundlegend für die gesamte altkatholische und damit auch für die morgen- und abendländische Kirche späterer Jahrhunderte umgeändert. Das Dankesopfer der ersten Christenheit in ihren Gebeten und Leistungen wird zu einem expiatorischen und satisfaktorischen, das die einzelnen Sünden hinwegnimmt. Der Priester wird zum Heilsmittler, der das Herrnmahl zu einer Wiederholung des von Christus zur Sühnung der Sünden vollbrachten Opfertodes erhebt. Erst aus dem 4. Jahrhundert jedoch haben wir den Niederschlag der dogmatischen Anschauungen in vollständigen Liturgieen. Ausser der 5. mystagogischen Katechese des CYRILL VON JERUSALEM¹⁾ sind die der syrischen Didaskalia entnommene Liturgie in Const. ap. 2⁵⁷, die übrigens vom Heil. Abendmahl nur wenig sagt, und vor allem die auf den Canones HYPPOLYTI beruhende s.g. Clementinische Liturgie in Const. ap. 8⁵⁻¹⁴ zu nennen;²⁾ beide haben bereits den einheitlichen Gottesdienst, der aus der Missa catechumenorum und der Missa fidelium besteht. Aber auch vom 4. Jahrhundert an bis ins 9. Jahrhundert herrscht im Morgenland (wie auch im Abendland) eine sehr mannigfaltige liturgische Praxis; zwar gewisse Traditionen zeigen sich überall als gemeinsame Grundzüge, aber provinzielle Verschiedenheiten geben dem Gemeinsamen auch überall ein verschiedenes Gepräge. Wir werden die Hauptliturgieen namhaft machen, um bei der Darstellung der gegenwärtigen orientalischen Liturgie die Hauptabweichungen zu notieren.

Gleich den beiden in den Const. ap. dargereichten Liturgieen ist auch die Liturgie S. JACOBI³⁾ syrischen (jerusalemischen) Ursprungs. Die erste Erwähnung dieser Liturgie geschieht in dem 32. Can. des Conc. Quinisextum (692).⁴⁾ Wahrscheinlich ist sie im 6. Jahrhundert entstanden. Etwas später wird die ägyptische (alexandrinische) Liturgie S. MARCI⁵⁾ entstanden sein. Ebenfalls dem 6., oder vielleicht erst dem 7. Jahrhundert gehört die Liturgie der persischen Nestorianer an, die unter den Titel Liturgia SS. Apostolorum ADDAI et MARIS bekannt ist.⁶⁾ Die Sammlungen von ASSEMANI, RENAUDOT, BRIGHTMAN u. a. bieten uns neben diesen hervorragenden und bekannteren Liturgieen eine grosse Fülle anderer provinziell gebrauchter Liturgieen dar. So weit diese Liturgieen nicht einen schismatischen Charakter haben, der

1) BRIGHTMAN 464 f.

2) Const. ap. 2⁵⁷ (p. 84 f.) 8⁵⁻¹⁴ (p. 239 f.). — cf. BRIGHTMAN l. c. p. 28 f. 3 f.

3) BRIGHTMAN l. c. 31 f. RENAUDOT 2²⁹ f. DANIEL 4⁸⁰ f.

4) BRUNS 147.

5) BRIGHTMAN 113 f. RENAUDOT 1¹²⁰ f. DANIEL 4¹³⁴ f.

6) BRIGHTMAN 247 f. in englischer Übersetzung; in lateinischer Übersetzung RENAUDOT 2⁵⁸¹ f. DANIEL 4¹⁷¹ f. — ADDAI ist THADDAEUS, MARIS einer der siebenzig Jünger: in der orientalischen Kirche werden die Zwölf, die Siebenzig und die Begleiter der Apostel mit dem Gesamtnamen Apostel bezeichnet.

ihr Fortleben in den schismatischen Gemeinschaften verbürgt, wurden sie in der griechisch-orthodoxen Kirche im 9. Jahrhundert, seit 987 durch Grossfürst WLADIMIR auch in der russisch-orthodoxen Kirche, durch die s. g. Liturgie des CHRYSOSTOMUS verdrängt.

Die s. g. Liturgie des CHRYSOSTOMUS, die vor allem Berücksichtigung verdient, entstammt allerdings dem Manne, dessen Namen sie trägt; allein die gegenwärtige Form ist keineswegs die ursprüngliche. Die Stellen in den Schriften des CHRYSOSTOMUS, die über die von ihm gebrauchte Liturgie Anhaltspunkte geben, hat bereits BINGHAM ausführlich notiert und beleuchtet.¹⁾ Durch HAMMOND, dessen Werk in der Bearbeitung von BRIGHTMAN vorliegt, ist die Liturgie unter dem Namen der Antiochenischen Liturgie rekonstruiert worden. In dieser Form ist sie von CHRYSOSTOMUS in den Jahren 370 (381) bis 390 in Antiochia gebraucht worden.²⁾ Sie ist jedoch im 5. und 6. Jahrhundert verändert und erweitert, dann wiederum verändert im 7. Jahrhundert in Byzanz in Gebrauch gewesen,³⁾ bis sie im 9. Jahrhundert wieder unter dem Namen des CHRYSOSTOMUS, zugleich mit einer ähnlichen Bearbeitung der ursprünglichen Liturgie des BASILIUS, reich ausgebaut in die Erscheinung trat, um in der orthodoxen Kirche die Alleinherrschaft anzutreten.⁴⁾ Allein auch in dieser Form hat sich die Liturgie nicht erhalten. Wahrscheinlich im 15. Jahrhundert erfuhr sie die Erweiterung, in der sie in der heutigen „orthodox-katholischen Kirche des Morgenlandes“ (die russische Kirche eingeschlossen) allgemeine Verbreitung gewonnen hat.⁵⁾ Mit Ausnahme von zehn Sonntagen im Jahr, die für die s. g. Liturgie des BASILIUS, die sich jedoch nur in der Fassung der Gebete unterscheidet, reserviert sind, und mit Ausnahme der Fastenzeit, in der die Missa praesanctificationum (munerum) des GREGORIOS DIALOGOS Verwendung findet — alle drei Liturgieen werden als „göttlich“ verehrt —, liegt die s. g. Liturgie des CHRYSOSTOMUS allen Gottesdiensten an Sonn- und Festtagen des ganzen Jahres zu grunde.

Die Liturgie ist ein grosses Drama, das den ganzen Verlauf der Heilsgeschichte darstellt: Priester, Diakon, Anagnost und Chor sind die handelnden Personen, das Volk bildet die Zuschauermenge. Nirgends ist die unendlich zähe Macht der Tradition so auffallend wie hier; die

1) BINGHAM, *Origines sive antiquitates ecclesiasticae* (1724 f.) lib. XIII cap. 6 (tom. V, 193 f.).

2) BRIGHTMAN 470 f. Appendix C. The liturgy of Antioch from the writings of S. Chrysostom.

3) BRIGHTMAN 527 f. 534 f.

4) BRIGHTMAN 309 f.

5) ALEXIOS MALTZEW, *Die göttlichen Liturgieen unserer heiligen Väter JOHANNES CHRYSOSTOMOS, BASILIUS DES GROSSEN und GREGORIOS DIALOGOS. Deutsch und slavisch.* Berlin 1890. — BRIGHTMAN 353 f. 400 f. — DANIEL 4 325 f.

Pönitenten an der Thür des Tempels werden berücksichtigt, und Pönitenten giebt es nicht; die Katechumenen werden angeredet, es wird für sie gebetet, sie werden aufgefordert sich zu entfernen, und von Katechumenen ist seit langen Jahrhunderten keine Spur mehr vorhanden. Die Illusion des Theaters spielt auch in dieser Beziehung eine grosse Rolle. Jedem Sonntagsgottesdienst geht eine Nachtwache (*Παρυχή*, Vigilia) vorher, die aus einem Abendgottesdienst am Samstag und einer Matine (Matutine) am Festtagmorgen besteht.¹⁾ Der Gegenstand des Abendgottesdienstes ist das Alte Testament, von der Schöpfung bis zur Geburt Jesu, der des Morgengottesdienstes die Erscheinung des Herrn. Mit einem Lobe der Dreifaltigkeit beginnt am Abend der Priester und fordert die Gemeinde auf niederzufallen und anzubeten; das geschieht jedoch nicht, sondern der Priester beräuchert die ganze Kirche (*der Geist Gottes schwebte auf dem Wasser*), während der Chor mit Unterbrechung durch den Leser den 104. Psalm singt, der mit dem Gloria Patri und dreimaligem *Alleluja*, *Alleluja*, *Alleluja*, *Ehre sei dir, o Gott!* beschlossen wird. Der Priester spricht sieben „Leuchtergebete“, und der Diakon die grosse Ektenie (*Συναπτή*, *Εὐχησιή*), ein prosphonetisches Gebet, dessen einzelne Bitten vom Chor durch Kyrie eleison begleitet werden; der Priester aber beschliesst sie mit einer Doxologie, denn nur durch den Priester kann das Gebet Erhörung finden. Chor und Leser tragen die drei ersten Psalmen vor, und der Diakon spricht die kleine Ektenie, die wie die grosse vom Chor begleitet, vom Priester beschlossen wird. Der Anagnost verliest Ps 4. 5 und 6, es folgt wiederum durch den Diakon die kleine Ektenie und durch den Anagnost die Verlesung von Ps 7 und 8,²⁾ die mit dem Gloria Patri und Hallelujah beschlossen wird. Priester und Leser tragen Ps 141 und 142 vor, Leser und Chor eine lange Reihe von Stichiren,³⁾ die in dem Theotokion (Lob der Gottesgebärerin) ausklingt, während dessen der vom Priester gesegnete Diakon eine Räucherung des Altars, der Heiligenbilder, der Chöre und aller Anwesenden vornimmt, mit dem Priester vielfache Verbergungen u. dgl. ausführt, worauf der Priester leise das Eingangsgebet spricht. Der eigentümliche Ruf des Diakon: *Σοφία, ὁρθοί* giebt das Zeichen zu neuen Cärimonieen, während deren der Chor das alte Morgenlied singt: *Φῶς ἱλαρὸν ἁγίας δοξῆς*. Es folgt eine Reihe von Anti-

1) ALEXIOS MALTZEW, Die Nachtwache, oder Abend- und Morgengottesdienst der Orthodox-Katholischen Kirche des Morgenlandes. Deutsch und slavisch. Berlin 1892.

2) Ps. 1—3, 4—6, 7. 8 heissen Antiphona und bilden zusammen das erste Kathisma, d. h. die erste der zwanzig Abteilungen des Psalters, bei deren Verlesung man sitzen darf.

3) Stichiron (*Στιχηρόν*) ist ein ausführliches kunstvolles Lied, in dem der in den Stichen (Psalmversen) enthaltene Grundgedanke im christlichen Sinn gedeutet und in poetischer Weise mit Lobpreisung geschmückt wird.

phonieen zwischen Chor und Diakon, der Leser verliest Abschnitte des Alten Testaments, die Neutestamentlicher Deutung fähig sind (Paroimieen), worauf der Diakon die Ektenie des inbrünstigen Gebetes vorträgt, die vom Chor mit Kyrie eleison begleitet und vom Priester mit einer Doxologie beschlossen wird. Es folgt wieder ein diakonisches Gebet, das vom Chor durch den Gesang des vierzigmaligen, dreissigmaligen, fünfzigmaligen Kyrie eleison begleitet wird. Alle beugen alsdann ihre Häupter zur Erde, und der Priester spricht ein Gebet zu Christus, das Volk spricht den Lobgesang des Symeon mit mehreren Gloria Patri, das Gebet des Herrn, das der Priester mit der Doxologie und der Chor mit Amen und dem Ave Maria beschliesst. Der Priester segnet fünf Brote (Speisung der Fünftausend), die auf einem Tische in der Mitte der Kirche liegen, sowie drei Gefässe mit Wein, Öl und Weizenkörnern, betet zu Christus, der Leser verliest den 34. Psalm, und mit dem Segen des Priesters: *Der Segen des Herrn komme über euch durch seine Gnade und Menschenliebe, allezeit, jetzt und immerdar und in die Ewigkeiten der Ewigkeiten* und dem Amen des Chors wird das Volk entlassen.

Zur Kennzeichnung des Charakters des morgenländischen Gottesdienstes wird die ausführliche Mitteilung der Vesper genügen. In ähnlicher Weise verläuft die Matine am Sonntagmorgen; auszeichnende Stücke sind: das Hexapsalmium (Ps 3. 38. 63. 88. 103. 143), während dessen Verlesung der Priester mit entblösstem Haupt nicht weniger als zwölf Gebete nach einander zu sprechen hat, der Vortrag des zweiten und des dritten Kathisma (Ps 9—24) durch den Leser und den Chor, Verlesung der Tagesepistel und des Tagesevangeliums, endlich die Grosse Doxologie. Daneben eine grosse Menge des Gloria Patri und des Hallelujah, Räucherungen, Verbeugungen und andere Cärimonieen.

Der Hauptgottesdienst ist die s. g. Liturgie des CHRYSOSTOMUS¹⁾ (bezw. des BASILIUS). Sie besteht aus drei Teilen, nämlich 1. Die Proskomidie (Zurüstung, Praeparatio ad Missam). 2. Die Missa catechumenorum. 3. Die Missa fidelium.

1. Die Proskomidie. Nach drei Verbeugungen des Priesters und des Diakon spricht der Priester auf Aufforderung des Diakon *εὐλόγησον δέσποτα* das *Εὐλογητόν*: *εὐλογητός ὁ θεὸς ἡμῶν παντοτε νῦν καὶ ἀεὶ καὶ εἰς τοὺς αἰῶνας τῶν αἰώνων ἀμήν*, der Diakon ein Gebet an den Heil. Geist um sein Kommen und dreimalig das Trishagion: *ἅγιος ὁ θεός. ἅγιος ἰσχυρός, ἅγιος ἀθάνατος ἐλέησον ἡμᾶς*²⁾ nebst der *Δόξα* (Gloria Patri), ein Bussgebet und das Kyrie, dem das Herrngebet

1) Eine Separatausgabe mit Erläuterungen hat C. CRACAU, Die Liturgie des heiligen Johannes Chrysostomus (Gütersloh 1890) besorgt.

2) Das Trishagion ist nicht vor dem 5. Jahrhundert nachweisbar. Es ist wohl zu unterscheiden von dem Sanctus (Jes 63) nach der Praefatio, das den Namen *τρισάγιος* (oder *ἐπινίκιος*) ὕμνος führt.

folgt, das der Priester mit der Doxologie beschliesst; beide flehen um Erbarmung zu Gott und zu Maria, begrüßen die Bilder Christi und der Maria und bitten um göttlichen Beistand zu ihrem Werk. Nach Verbeugungen gegen die Chöre treten beide mit Ps 5 in das Sanctuarium ein, begrüßen das Evangelium und die *ἀγία τράπεζα*, legen unter Gebeten die heiligen Gewänder an und waschen sich am *Χωνευτήριον* (Waschbecken) unter dem Gebet Ps 25 11-12 die Hände. Es folgt die Prothesis, die Zurüstung des Heil. Tisches: der Priester gedenkt des Versöhnungstodes Christi, lobt Gott, ergreift mit der Linken die *Προσφορά* (ein grösseres rundes Brot), mit der Rechten die Lanze, bezeichnet mit ihr das Brot dreimal mit dem Kreuz, durchbohrt es von der rechten, linken, der oberen und unteren Seite der *Σφραγίς* (das auf das Brot geprägte Kreuz), nimmt das Brot in seine Hand, alles unter Rezitation von Jes 53 7 f., legt es auf den Diskus und macht mit diesem das Kreuzeszeichen (Opferung). Der Diakon mischt den Kelch (Wasser und Blut) und die Brote werden mit umständlichen Cärimonieen und Weihungen an die Gottesmutter, die Erzengel, Propheten, Apostel, Heiligen und mit Gebeten für Lebende und Tote auf dem Diskus geordnet und mit dem Heiligen Stern verhüllt. Nach Beräucherung der Decken, welche die Elemente verhüllen, spricht der Priester die *Εὐχὴ τῆς προθέσεως*, das Gebet um Segnung der Elemente zur Speisung der Seelen. Es folgt die Beräucherung der Elemente und des Heil. Tisches, des ganzen Tempels, des Priesters unter fünfzigmaligem *ἐλέησόν με ὁ θεός*; dann beten Priester und Diakon dreimal Lc 2 14 und zweimal Ps 51 17, und auf seine Bitte wird der Diakon vom Priester gesegnet. Die Enarxis besteht aus dem Lobpreis der Dreieinigkeit und der vom Diakon gesprochenen, vom Chor mit *κύριε ἐλέησον* begleiteten und vom Priester beendeten *Συναπτή* (*είρηνηκή*); Diakon und Chor tragen das erste Antiphonon Ps 114 1-3. 5. vor, während der Priester *μυστικῶς* das Erbarmen Gottes anruft. Nach der kleinen Ektenie folgt das zweite Antiphonon Ps 116 1-3. 5., das mit einem Lobpreis Christi wegen seiner Fleischwerdung und Kreuzigung beschlossen wird, während der Priester *μυστικῶς* Gott um Heiligung seines Volkes bittet; wiederum nach der kleinen Ektenie folgt das dritte Antiphonon Ps 118 1-4, in welchem der Chor jede Stiche mit dem Spruch beantwortet: *Als du, Herr, im Jordan gelaufen wurdest, offenbarte sich der Gruss (Προσκύνησις) der Dreieinigkeit. Denn die Stimme des Vaters (τοῦ γεννήτορος) gab dir Zeugnis, indem sie dich den geliebten Sohn nannte, und der Geist in Gestalt einer Taube bekräftigte das Wort. Christe, Gott, der du erschienen bist und die Welt erleuchtet hast, Ehre sei dir!* Der Priester fleht *μυστικῶς* um die Erhörung der Gebete, die Erkenntnis der göttlichen Wahrheit und die Gnadengabe des ewigen Lebens.

Die Missa catechumenorum beginnt mit der feierlichen Einholung des Evangeliums. Auch hier begegnet der Ruf des Diakon:

Σοφία. ὁδοί; die Psalmensänger tragen das Troparion (ein Lied zur Verherrlichung des Festtages) vor und das *Εἰσοδικόν* (Ps 118^{26. 27}). Während des Gesanges des Trishagion und eines Wechselgesanges zweier Chöre von Gal 3²⁷ betet der Priester *μυστικῶς* um Weisheit und Heiligung. Es folgen die Schriftlektionen, die epistolische und die evangelische, von dem Chor durch Psalmengesang verbunden, während der Priester betet. Der Diakon betet die Bittektenie, die vom Chor durch *Κύριε ἐλέησον* begleitet wird, und lässt das Gebet für die Katechumenen folgen, und mit der Aufforderung des Diakon: ὅσοι κατηχούμενοι προσέλθετε (dreimal) *μήτις τῶν κατηχουμένων* (obgleich Katechumenen nicht vorhanden sind) schliesst dieser Teil der Liturgie.

Die Missa fidelium beginnt mit dem Gebet des Diakon um Erbarmung und Behütung durch Gottes Gnade, das der Chor mit *Κύριε ἐλέησον* und der Priester mit Stillgebeten begleitet. Nach mancherlei Cärimonieen und Räncherungen singt der Chor den Cherubimgesang, und Priester und Diakon, nachdem dieser auf seinem Kopf den Diskus mit dem heiligen Brot umhergetragen hat u. s. w., halten betende Zwiesprache über das Grab Christi u. s. w. Es folgt die grosse Ektenie durch den Diakon, während der Priester um gnädige Annahme der Opfer und um Sendung des Heiligen Geistes betet. Der Friedenskuss leitet das Glaubensbekenntnis ein, das vom Volk gesprochen wird; mit dem Gruss II. Kor 13¹³ beginnt die Präfation, die mit dem Sanctus (*τριάχιος ὕμνος* oder *ἐπινίκιος ὕμνος*) und dem Hosanna beschlossen wird. Der Priester spricht ein Dankgebet für die Sendung Christi, in welches die Verba testamenti eingeflochten sind; mit lauter Stimme werden nur diese selbst: *λάβετε φάγετε καὶ πίετε ἐξ αὐτοῦ πάντες καὶ* gesprochen. Die Anrufung Gottes um die Sendung des Heiligen Geistes (*Ἐπικλήσις τοῦ ἁγίου πνεύματος*) *ἐφ' ἡμᾶς καὶ ἐπὶ τὰ προκείμενα δῶρα ταῦτα καὶ ποιήσον τὸν μὲν ἄρτον τοῦτον τίμιον σῶμα τοῦ Χριστοῦ σου, τὸ δὲ ἐν τῷ ποτηρίῳ τούτῳ τίμιον αἷμα τοῦ Χριστοῦ σου* wird die Transsubstantiation vollzogen, nicht vom Priester, sondern von Gott durch den Heiligen Geist, der aber nur des Priesters Bitte erhört. Nach dem Gebet um gesegneten Genuss der heiligen Speise werden die Diptychen für Verstorbene und Lebende betend verlesen, ein diakonisches Gebet um die Gabe des Heiligen Geistes zur Vergebung der Sünden, um ein seliges Ende und Einheit des Glaubens schliesst sich daran, und das Volk betet das Gebet des Herrn,¹⁾ der Priester spricht das eucharistische (Dank-)Gebet

1) Das Gebet des Herrn findet sich noch nicht in den Const. ap., aber in allen übrigen Liturgiien der orientalischen Kirche; der Gebrauch hängt wohl mit der eucharistischen Deutung der vierten Bitte zusammen. Abgesehen von dieser Deutung ist die Verwendung des Herrngebetes an diesem Ort als Gebet der Kinder Gottes sehr angemessen. Die Liturgiien des Jacobus, des Marcus, der koptischen

und mit dem Ruf τὰ ἅγια τοῖς ἁγίοις beginnt die Kommunion selbst; der Priester brockt Brot in den Kelch, nimmt dann selbst die Kommunion mit gesondertem Brot und Wein und teilt sie dem Diakon mit; während der Kommunion spricht der Priester, danach auch der Diakon: *ich glaube, Herr, und preise dich, dass du bist Christus, der Sohn des lebendigen Gottes, der in die Welt gekommen ist, I. Tim 1 15; ich glaube auch, dass dies dein wahrer Leib und dein teures Blut ist, und bitte dich um Vergebung meiner Sünden u. s. w. Nicht mit einem Judaskuss nahe ich dir, sondern ich bitte mit dem Schwächer: Herr, gedenke mein in deinem Reich; nicht zum Gericht und zur Verdammnis gereiche mir der Empfang der heiligen Mysterien, sondern zur Heilung der Seele und des Leibes.* Darauf wird das Volk aufgefordert, herzuzunahen; der Einzelne empfängt mit einem Löffel das, im Kelch gewechte Brot mit der Spendeformel: *Μεταλαμβάνει ὁ δοῦλος τοῦ θεοῦ ὁ δεῖνα τὸ τίμιον καὶ ἅγιον σῶμα καὶ αἷμα τοῦ Κυρίου καὶ θεοῦ καὶ σωτῆρος ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ εἰς ἄφεσιν αὐτοῦ ἁμαρτιῶν καὶ εἰς ζῶν ἁιώνιον;* dieselben Glaubens- und Gebetsworte, die der Priester und der Diakon gesprochen haben, spricht auch vor dem Empfang das Volk. Nach Lobgesängen des Chors auf die Dreieinigkeit, Gebeten des Priesters um Segnung des Volkes Gottes folgt mit dem Lobgesang des SYMEON, dem Trisagion, dem Gebet des Herrn, einem zwölfmaligen *Κύριε ἑλέησον* des Chors, dem Gloria Patri und einem Lobpreis auf die Gottesgebärerin, die Entlassung des Volkes durch den Segen des Priesters, der übrigens nicht der Aaronitische Segen Num 6 ist, sondern ein Gebet um die Segnung Gottes. Dem Volk werden von dem nicht konsekrierten Brot s. g. Eulogieen oder Antidora mitgegeben, die dann als Amulette u. dgl. verwendet werden.

In unserer Darstellung der Liturgie des CHRYSOSTOMUS sind die zahlreichen Wiederholungen des Gloria Patri (Λόξα), die mannigfaltigen Cärimonieen in Verbeugungen, Küssen der Heiligtümer, Prozessionen, Räucherungen u. s. w. nur angedeutet, um den Raum nicht noch mehr in Anspruch zu nehmen. ALEXIOS MALTZEW urteilt über die Liturgie¹⁾: *Poesie und Rhetorik, Musik und Mimik, Architektur, Skulptur und Malerei, der flimmernde Glanz edler Metalle und der Reichtum der Farben vereinigen sich, um die göttliche Liturgie zu dem herrlichsten Kunstwerk zu gestalten, in welchem Ideal und Wirklichkeit sich mit einander verschmelzen. Und so strahlt und leuchtet die Liturgie in der Pracht und Zierde der heiligen Cärimonien, gleich dem funkelnden Sternengewölbe des Nachthimmels und lässt uns nachempfinden die Worte des königlichen Sängers Ps 274. Das evangelische Urteil wird anders lauten. Handelte es sich um eine*

Jakobiten u. a. fügen dem Gebet des Herrn einen Embolismus hinzu (BRIGHTMAN 60. 136. 182).

1) ALEXIOS MALTZEW, Die göttlichen Liturgieen u. s. w. (1890), S. XXXIII.

Theaterraufführung und um ein geistliches Konzert, so würde sich über den Wert der Liturgie streiten lassen; zum gottesdienstlichen Vorgang fehlt der Liturgie vor allem die Wahrheit, sie leidet an byzantinischer Überladenheit und ermüdender Weitschweifigkeit; wir verkennen nicht die Anbetung, die sich in den Cärimonieen und Gebeten ausspricht, allein das masslose Pathos der Worte, das Berechnete und Schauspielerhafte der Bewegungen wiederstreiten so sehr dem, was der evangelische Christ unter „Erbauung“ versteht (oder verstehen sollte), dass die Versteinerung des religiösen und kirchlichen Lebens, die man der Kirche des Morgenlandes nachsagt, trotz alles Aufwandes der Kunst und der Künstlichkeit sehr begreiflich wird.

§ 105. Die römische Messe.

Die römische Messe hat einen langen Entwicklungsgang durchlaufen; sie hat sich allmählich gebildet von der apostolischen Zeit her und alle dogmatischen Misbildungen der römischen Kirche durchgemacht; die ganze abnorme Entwicklung des römischen Priestertums mit seiner Zaubermacht spiegelt sich in der römischen Messe wieder. Der einfache Gottesdienst bis in die Mitte des 3. Jahrhunderts hat prinzipiell durch CYPRIAN eine andere Gestalt gewonnen; er ist nicht mehr die Mitteilung von Wort und Sakrament an die betende Gemeinde, er wird ein Handeln der Gemeinde durch den Priester, ein Handeln des Priesters für die Gemeinde gegen Gott. Die durch CYPRIAN angebahnte Entwicklung kommt zu einem gewissen Abschluss durch AUGUSTIN, der zugleich der Führer der Kirche in dem mittelalterlichen Katholizismus wird. Ihm ist die Gabe Gottes im Heil. Abendmahl zu einer Leistung der Kirche, das Sacramentum zu einem Sacrificium geworden; unter dem Sacrum signum des für uns geopfertem Leibes und Blutes Christi bringt der Priester die Gemeinde Gott dar. Die seit CYPRIAN herrschende Anschauung, dass Fürbitten, Almosen, Büssungen der Lebenden den Gestorbenen zu gute kommen, führt AUGUSTIN zu der Vorstellung von der Liebespflicht der Kirche, das Opfer der Eucharistie zu gunsten der Gestorbenen darzubringen; nicht zu gunsten der Ungläubigen, sie gehen in die Verdammnis, nicht auch zu gunsten der Heiligen und Märtyrer, denn sie sind mit ihrem Tode der vollkommenen Seligkeit teilhaftig — und die Anrufung der Heiligen ist dadurch inaugurirt —, sondern zu gunsten der Masse der unvollkommenen Christen. Aber sie sind nicht gegenwärtig, wissen auch nicht, was für sie geschieht, — die Konsequenz ist, dass die Segnungen des Abendmahls nicht die Anwesenheit, geschweige denn den Genuss, der Kirchenglieder erfordern. Das Opfer der Eucharistie ist ein satisfaktorisches und expiatorisches Werk, das Lebenden und Gestorbenen ohne ihre Beteiligung zu gute kommt. Zu Anfang des 8. Jahrhunderts ist diese Konsequenz gezogen; die Messe hat auf-

gehört, Gemeindegottesdienst zu sein, sie ist zu einem vom Priester vollbrachten Werk geworden, das die Hilfe und Gnade Gottes erwirbt. So wird die Messe zu allen Dingen nütze; der Einzelne bestellt und bezahlt eine Messe, und sie garantiert ihm Gottes Hilfe zu dem Werk, das er sich vorgenommen hat, das aber der Priester, der die Messe hält, nicht zu wissen braucht.

Hinsichtlich der äusseren Form der Messe tritt in der abendländischen Kirche durch den Bischof (Papst) DAMASUS (366—384) eine Änderung ein. Das Kirchenjahr gewinnt Einfluss auf die Messe, nicht nur in den Lektionen, sondern auch in den Gebeten zu den verschiedenen Festtagen und Heiligentagen. So entstehen die s. g. Sakramentarien, d. h. Sammlungen von Gebeten zu den verschiedenen Festen. Sie setzen die *Missa quotidiana*, also das Formular, das den Hergang des Gottesdienstes enthält, in den die Gebete der Sakramentarien eingefügt werden, voraus. Eine *Missa quotidiana* vom 4.—7. Jahrhundert ist nicht mehr vorhanden;¹⁾ aus den Werken des AMBROSIIUS und des AUGUSTINUS hat sie TH. KLIEFOTH im 5. Bande seiner Liturgischen Abhandlungen zusammengestellt, und das erste Buch des ISIDORUS HISPALENSIS († 636), *De ecclesiast. officiis* giebt uns den Verlauf der spanischen Messe zu Anfang des 7. Jahrhunderts an; von den gallischen Missalien wird später die Rede sein.

Wir besitzen drei alte römische Sakramentarien: das *Sacramentarium Leonianum* (LEO I 440—461), das *S. Gelasianum* (GELASIUS I 492—496), das *S. Gregorianum* (GREGOR I 590—604).²⁾ Das *S. Leonianum* enthält präfationsreiche Messgebete für die Feste und Heiligtage von April bis Ende Dezember; es ist wohl ohne Frage das älteste Dokument der römischen Liturgie, zwischen 482 und 492 abgefasst.³⁾ Das *S. Gelasianum* wurde 1680 aus der Bibliothek der CHRISTINE von Schweden durch TOMMASI herausgegeben; das Alter lässt sich aus dem Inhalt bestimmen, es reicht bis ins 7. Jahrhundert hinein. Das *S. Gregorianum*, dessen älteste Handschrift in dem Ottobonischen Codex vorliegt, der zwischen 731 und 800 verfasst ist, enthält ohne Frage manche Stücke, die GREGOR I entstammen, während andere Stücke, vor allem der ganze zweite Teil, späteren Ursprungs sind. Dies *Sacramentarium* liegt der heutigen römischen Messe zu grunde, die übrigens ihre definitive Gestalt erst dem Pontificale PIUS V aus dem Jahr 1566 verdankt. Eine Reihe von römischen Ordines gab

1) FERDINAND PROBST, *Die abendländische Messe vom 5.—8. Jahrhundert* (1896) meint allerdings in dem irischen *Stowe-Missale* die *Missa quotidiana* Roms aus dem Anfang des 5. Jahrhunderts entdeckt zu haben.

2) MURATORI I, 293—484. 494—764. II, 1—508.

3) ERNST RANKE, *Das kirchliche Pericopensystem aus den ältesten Urkunden der Römischen Liturgie dargelegt und erläutert* (1847), S. 53 f.

MABILLON im zweiten Bande seines *Museum Italicum* (1724) unter dem Titel: *Antiqui libri rituales sanctae Romanae ecclesiae* heraus; sie entstammen verschiedenen Jahrhunderten und gewähren uns einen Einblick in den Werdegang der römischen Messe.

Die Gregorianische Messe hat vom Beginn des 7. Jahrhunderts an die provincialen Bildungen in Mailand, Spanien, Gallien u. s. w. verdrängt, doch nicht ohne ihrerseits Einflüsse dieser provincialen Gestaltungen empfangen zu haben. Ein orientierendes Wort über die Ambrosianische (mailändische), die gallikanische und die mozarabische¹⁾ Liturgie möge der Darstellung der römischen Messe vorangehen.

1. Der *Ordo Ambrosianus* hat seinen Namen von AMBROSIVS von Mailand († 397); er ist auch seinem Ursprunge nach auf AMBROSIVS zurückzuführen, stammt aber in seiner jetzigen Form nicht von AMBROSIVS her. Die Mailändische Kirche hatte eine alte, von AMBROSIVS verfasste Liturgie; sie ist nicht mehr vorhanden, wohl aber, wie KLIEFOTH (5²²⁷ f.) es erfolgreich gethan, aus den echten Werken des AMBROSIVS zu rekonstruieren. Auf Betreiben des Papstes HADRIAN I. (772—795) liess KARL DER GROSSE die Ambrosianischen Missalien in Oberitalien verbrennen, weil sie mit dem *Ordo Romanus* nicht in Übereinstimmung sich befanden. Allein der Zweck, sie auf immer zu beseitigen, wurde nicht erreicht. Es begann ein langwieriger Kampf zwischen Rom und Mailand, der damit endete, dass die Mailändische Kirche ihre Liturgie in wesentlichen Stücken, besonders im Canon missae, dem Römischen Ordo anpasste. Die so veränderte Ambrosianische Liturgie ist der vom Papst ALEXANDER VI (1492—1503) bestätigte, noch heute in der Mailändischen Kirche gebrauchte *Ordo Ambrosianus*. Er enthält ohne Zweifel altertümliche Bestandteile, ist jedoch nicht als Quelle der ursprünglichen Mailändischen Liturgie zu benutzen.

2. Der *Ordo Gallicanus*. Die alte, aus den Schriften des IRENAEUS erkennbare gallische Liturgie, hat vom 3. bis 7. Jahrhundert eine selbständige Entwicklung gehabt. Derselbe einheitliche Grundtypus trat provinziell verschieden auf, zeigte jedoch besonders vom 5. Jahrhundert an eine entschiedene Neigung zur Uniformität.²⁾ Vom 7. Jahrhundert an wird die gallische Liturgie fortschreitend von dem Römischen Ordo beeinflusst, bis unter PIPPIN und KARL DEM GROSSEN die Römische Liturgie auch in Gallien Gesetzeskraft empfängt. Abgesehen von dem *Codex rescriptus* aus Reichenau, den MONE

1) Mozaraber sind nach der Etymologie des Wortes (vom arabischen Partizip *musta'rib*, Passiv *musta'rab*) arabisirte, unter den Arabern in Spanien (seit 711) wohnende Nichtaraber.

2) Conc. Veneticum (465) c. 15: *Rectum quoque duximus, ut vel intra provinciam nostram sacrorum ordo et psallendi una sit consuetudo . . .* Conc. Epao-nense (517) c. 27: *Ad celebranda divina officia ordinem, quem metropolitani tenent, provinciales observare debebunt* (BRUNS 2 145. 170).

in seinem Werk: Lateinische und griechische Messen aus dem 2. bis 6. Jahrhundert veröffentlicht hat, dessen Abfassung jedoch ungewiss bleibt — vielleicht stammt er aus dem 5. Jahrhundert —, sind folgende Missalien zu erwähnen: a) das *Missale Gothicum* ¹⁾ gehört der Periode von 450—600 an; der Codex stammt jedoch aus dem Ende des 7. Jahrhunderts. b) Dem Zeitraum von 600—800 gehören an das *Missale Gallicanum vetus* ²⁾ aus der Mitte des 7. Jahrhunderts, das *Missale Francorum* ³⁾ aus dem Anfang des 8. Jahrhunderts, und das *Sacramentarium Gallicanum*, ⁴⁾ das der Mitte des 8. Jahrhunderts entstammt. Ausserdem sind noch das *Kalendarium* von Corbie und das *Lectionarium* von Luxeuil, beide aus dem 7. Jahrhundert, zu erwähnen.

3. Der *Ordo Mozarabicus*. Über die ältere spanische Liturgie geben uns die Beschlüsse einer grossen Reihe spanischer Provinzialkonzilien des 4. bis 6. Jahrhunderts Aufschluss. Die darin wahrnehmbare Entwicklung wird durch ISIDORUS HISPALENSIS († 636) abgeschlossen, der uns in dem ersten Buche seines Werkes *De ecclesiasticis officiis* die spanische Liturgie des 7. Jahrhunderts so genau beschreibt, wie es ohne Mitteilung der Formulare selbst möglich ist. Ferner ist uns aus der Polemik des Presbyters VIGILANTIUS von Barcelona (Anfang des 5. Jahrhunderts) gegen den Gebrauch von Lichtern beim Gottesdienst, gegen die Vigilien, die Verehrung der Märtyrer und ihrer Reliquien, sowie gegen das Fürbittgebet für die Verstorbenen die Grundanschauung deutlich erkennbar, von der sich die spanische Kirche zu jener Zeit leiten liess. Erst im 11. Jahrhundert führte ALPHONS VI von Kastilien die Römische Liturgie unter dem Vorwande ein, dass die seitherige spanische Liturgie adoptianische Irrtümer enthalte. Am Ende des 13. Jahrhunderts wurde sie nur noch an einigen Festtagen verwendet; aber im Jahre 1500 liess der Kardinal XIMENES sie aus dem Gotischen ins Lateinische übersetzen und ordnete mit Genehmigung des Papstes JULIUS II an, dass täglich in der Kathedrale zu Toledo darnach Messe gelesen werden sollte; gegenwärtig wird sie nur noch in einer kleinen Kirche zu Toledo gebraucht. Dies ist die s. g. Mozarabische Liturgie; Einflüsse des *Ordo Romanus* sind unverkennbar, allein wir haben in ihr jedenfalls die alte spanische Liturgie in einer viel reineren Form, als etwa die alte Mailändische Liturgie in dem *Ordo Ambrosianus*. — Wir lassen nach DANIEL l. c. die Darstellung der Messe am 1. Adventssonntag folgen.

1) MURATORI II, 509 f.

2) MURATORI II, 697 f.

3) MURATORI II, 661 f.

4) MURATORI II, 775 f.

§ 106. Die römische Messe. Darstellung.

Die Praeparatio ad missam ist ein Reinigungsakt.¹⁾ Der Priester wäscht in der Sakristei unter vorgeschriebenen Gebeten seine Hände und legt die Messgewänder an; in die Kirche eintretend begrüsst er den Altar, bekreuzt sich und spricht: *In nomine Patris et Filii et Spiritus Sancti. Amen.* Mit dem die Gemeinde repräsentierenden Ministranten wird die Antiphone *Introibo ad altare Dei*, darauf alternatim mit dem Ministranten der 43. Psalm, das Gloria Patri und nach Wiederholung des *Introibo* Ps. 121² vorgetragen, worauf der *inunctis manibus profunde inclinatus* das Confiteor, d. i. ein Bekenntnis seiner Sünde vor Gott, vor den Heiligen und dem gegenwärtigen Klerus ablegt; dreimal schlägt er sich an die Brust mit dem Ruf: *Mea culpa, mea culpa, mea maxima culpa* und fleht Maria, die Heiligen und die Kleriker um ihre Fürbitte an. Die Ministranten sprechen ein Gnadenvotum und wiederholen ihrerseits das Confiteor, das der Priester mit einem Gnadenvotum (*Miscreatur vestri, Indulgentiam*) beantwortet, um dann sich bekreuzend ein ihnen Allen geltendes Gnadenvotum folgen zu lassen. Ein Wechselgesang von Psalmstellen schliesst sich an, und der Priester spricht die Salutatio, steigt zum Altar hinauf und betet sekret um Reinigung zum *Introire ad Sancta Sanctorum*, beugt sich über den Altar, küsst ihn und bittet noch einmal um Sündenvergebung um der Verdienste der Heiligen willen.

Der Ordo Gallicanus (G.) hat keine Praeparatio ad Missam. Der Ordo Ambrosianus (A.) ist bis zum gemeinsamen Gnadenvotum dem Ordo Romanus (R.) fast gleich, lässt jedoch auf jenes einen Wechselspruch folgen: Ps 121². *Sit nomen Domini benedictum — Ex hoc nunc et usque in saeculum*; es schliesst sich ein sekretes Gebet um die Tüchtigkeit zum Priesterdienst an und das Schlussgebet von R. Der Ordo Mozarabicus (M.) beginnt mit Luc 15 18 b, Kyrie eleison, „Pater noster“. Nach kurzem Bussgebet schreitet der Priester zum Altar und beginnt *praemissa angelica salutatione* mit *In nomine Domini nostri Jesu Christi Amen. Spiritus Sanctus adsit nobis gratia. Introibo ad altare.* Das Folgende ist bis zur Wiederholung des *Introibo* gleich R, statt Ps 121² ein kurzes Responsorium, das mit *Ora pro nobis, Sancta Dei genitrix — Ut digni efficiamur promissionibus Christi* schliesst. Das Confiteor ist gleich R.; statt des Gebetes um der Verdienste der Heiligen willen bekreuzt der Priester jedoch den Altar mit den Worten: *In nomine P. et F. et Sp. S.*, küsst den Altar, rezitiert die Antiphone *Salve crux pretiosa* mit vier Kollekten und betet zu Christus um seine Erbarmung und Gnadengegenwart.

1) Die Praep. ad Missam ist seit dem 10. Jahrhundert nachweisbar; sie besteht aus Gebetsvorbereitung des Priesters, Anlegen der Amtstracht und Beichte des Priesters, und kommt in grosser Mannigfaltigkeit der Form vor. Aus der anfänglichen Privathandlung des Priesters wurde sie im 16. Jahrhundert kirchlich offiziell (KLIEFOTH 6 294 f. 336 f.).

Es beginnt die Messe selbst. Nach Analogie der ehemaligen Missa catechumenorum und der Missa fidelium besteht sie in einem den Introitus und das Graduale umfassenden didaktischen Teil und einem aus dem Offertorium und dem Canon Missae bestehenden sakramentalen Teil; analog der Praeparatio vor der Messe wird sie mit der Postcommunio beschlossen.

Der Introitus hat nach DURANDUS IV 54 (Fol. 64) seinen Namen von dem Eintritt des Priesters (*Sacerdotis ministraturi ad altare*) als Repräsentanten Christi, der sein Erlösungswerk vollbringt. Er beginnt mit Ps 25^{2.3}, es folgt der s. g. Psalmus, ein meist aus den Psalmen genommener, für jeden Tag verschiedener Anfangsspruch, von dessen erstem Wort die Sonntage vor und nach Ostern ihren Namen tragen; nach dem Gloria Patri wird Ps 25^{2.3} und der Psalmus wiederholt; auf das dreimalige *Kyrie Christe, Kyrie eleison* wird die Grosse Doxologie angestimmt (Hymnus angelicus), und auf die Salutatio folgen ein oder mehrere Gebete. Vom Sonntag Judica bis Ostern wird das Gloria Patri, am Karfreitag und am Grossen Sabbath, in den meisten Vigilien, in den Totenmessen u. s. w. wird die Grosse Doxologie ausgelassen.

Der Introitus hat in A. den Namen *Ingressa*; sie ist dem R. gleich, doch ohne Psalmus, ohne Wiederholung und ohne Gloria patri. Statt des Kyrie folgt die Salutatio und eine bis neun Orationes super populum mit vier Kollekten; dann wieder die Salutatio und die Grosse Doxologie, ein dreimaliges *Kyrie eleison* (ohne *Christe eleison*) und abermals die Salutatio. — Der Introitus in G. besteht in einer Antiphone, in Kyrie und der Grossen Doxologie. und eine s. g. Praefatio i. e. *populi admonitio a Sacerdote facta ad diem pie exigendum* folgt. — M. beginnt mit einem Responsorium von verschiedenen Bibelstellen, in das *Gloria et honor Patri et F. et Sp. S. in saecula saeculorum* eingeflochten ist; es folgt die Grosse Doxologie, die mit *Per omnia saecula saeculorum. Amen.* beschlossen wird. Die darauf folgende Oratio wird weder mit *Oremus* eingeleitet, noch mit *Per Dominum nostrum* beschlossen; der Priester tritt an die Mitte des Altars, spricht ein kurzes Gebet und die Salutatio, welche in M. ständig lautet: *Dominus sit semper vobiscum — Et cum spiritu tuo.*

Das Graduale besteht aus der epistolischen Lektion, die mit dem folgenden Spruch (das eigentliche Graduale) auf den Stufen des Altars, bzw. des Lettners, verlesen wird; ein Vers und ein Alleluia beschliesst die Lektion. Bei hohen Festen folgt statt dieses Schlusses eine Sequenz (zu Ostern: *Victimae paschali*, zu Pfingsten: *Veni sancte spiritus*, am Fronleichnamstag: *Lauda, Sion, salvatorem*, bei Totenmessen: *Dies irae, dies illa*). Das Folgende ist verschieden, je nachdem der Celebrans von andern Priestern umgeben ist, oder allein funktioniert; wir nehmen den erstgenannten Fall an. Der Diakon legt das Evangelienbuch auf die Mitte des Altars, der Celebrans beräuchert es, der Diakon kniet vor dem Altar und betet: *Munda cor meum ac labia mea etc.* zu würdiger Verkündigung des Evangeliums. Dann nimmt er das Buch vom Altar und bittet knieend den Priester: *Iube domine benedicere*; der Priester ent-

spricht seiner Bitte, der Diakon küsst des Priesters Hand, begiebt sich an die Evangelienseite des Altars und verliest nach der Salutatio und dem Gloria tibi, Domine, das Evangelium. Dem Priester wird das Buch zurückgereicht, er küsst es mit den Worten: *Per evangelica dicta deleantur nostra delicta* und wird vom Diakon beräuchert. Unter öfterem Beugen des Hauptes und der Kniee folgt die Rezitation des Symbolum Nicaeno-Constantinopolitanum und der Priester bekreuzt sich.

A G und M haben drei Lektionen: *Lectio prophetica*, *Epistola*, *Evangelium*. A lässt auf die prophetische Lektion einen Psalmulus (*Psalmellus*) und die Salutatio folgen; G einen Psalmus responsorius und den Ruf des Diakon *Silentium facite*. Auf die prophetische Lektion in M folgt *Deo gratias. Amen*, die Salutatio, ein s. g. Psalterium (Antiphone) und der Ruf des Diakon: *Silentium facite*. Nach Verlesung der Epistel, also vor dem Evangelium, hat nur A das Gebet *Munda cor meum*, unmittelbar darauf die Salutatio, Ankündigung des Evangeliums mit Gloria tibi, Domine, die Bitte an den Priester um die Benediktion, Verlesung des Evangeliums, Salutatio, dreimaliges Kyrie (nicht Christe), wieder Salutatio, eine Antiphona post Evangelium, Salutatio, *Pacem habete — ad te Domine*, endlich die Oratio super Sindonem (das leinene Altartuch). G lässt auf die Epistel ohne weiteres das Evangelium folgen; ähnlich M, der jedoch dem Evangelium die Salutatio und die Laus (bzw. Laudes) anschliesst. —

Das Offertorium wird mit einer Küssung des Altars und der Salutatio eingeleitet; es folgt Oremus und das eigentliche Offertorium, d. i. ein Gebet, worin der Priester Gott Incensum et panes darbringt. Der Diakon reicht dem Priester die Patene mit der Hostie dar, und dieser betet um gnädige Annahme der immaculata hostia zur Sühnung der Sünden aller Gläubigen, der Lebendigen und der Toten. Der Priester macht ein Kreuz mit der Patene und legt die Hostie auf das Corporale. Der Diakon und Subdiakon mischen Wein und Wasser im Kelch, und der Priester benediziert den Kelch mit verschiedenen Gebeten (u. a. *Veni sanctificator omnipotens aeterne Deus et benedic etc.*). Der Weihrauch wird benediziert und Kelch und Hostie sowie der Altar unter Gebeten beräuchert, schliesslich auch sämtliche Kleriker durch den Diakon, während der Priester seine Hände unter Rezitation Ps 26⁶⁻¹¹ und dem Gloria Patri wäscht. Noch einmal folgt ein Gebet um gnädige Annahme des Opfers, der Priester küsst den Altar und fordert zum Gebet um Annahme des Opfers auf; es schliessen sich stille Gebete und die Praefatio nebst dem Sanctus, Hosanna und Benedictus (Mt 21 9) an.

In A folgt auf die Oratio super Sindonem die Oblatio panis et vini, wobei zehn alte Männer und zehn alte Frauen gespeist werden. Je zwei von ihnen tragen in ihren Händen Oblationen zum Altar, der Priester nimmt sie in Empfang, offeriert die Patene mit der Hostie, mischt Wasser in den Kelch mit Erinnerung an Joh 19 34 und offeriert den Kelch; in seinem Gebete gedenkt er derer, welche „Eleemosynas“ dargebracht haben, und der ganzen Christenheit; es folgt ein Gebet um würdige Celebration, dann die Benediktion der Oblationen. Nun beginnt die „Offerenda“, zuerst die Salutatio, dann das Credo, wiederum die Salutatio und mehrere Orationes super Oblata, darauf die Praefatio u. s. w. wie in R. — In G geschieht an derselben

Stelle die Oblatio panis et vini ad sacrificium mit dem Gebet: *Veni sanctificator omnipotens* u. s. w., ähnlich in R. Sodann werden die Diptychen verlesen; es folgt die Oratio ad pacem und die Contestatio (Illatio, Immolatio) d. h. die Praefatio mit Sanctus, jedoch ohne Hosanna und Benedictus. — In M. folgt auf das Evangelium das Missale Offerentium. Während der Chor Alleluia singt, offeriert der Priester die Hostie und den Kelch mit zwei Gebeten, bedeckt unter Gebet den Kelch mit einem Tuch und betet die Invocatio Spiritus Sancti: *Veni sancte Spiritus, sanctificator, sanctifica hoc sacrificium de manibus meis tibi praeparatum*, Nach Beräucherung des Opfers und Aufforderung zur Fürbitte (mit Respons) singt der Chor eine Antiphone, das s. g. Sacrificium; der Priester benetzt seine Hände mit Wasser, segnet In nomine Patris u. s. w. schweigend die Oblation und betet schweigend um seine Heiligung zum Vollzug des Opfers. Hiermit ist die Missa Catechumenorum beendet. Es folgt die eigentliche Messe; die Salutatio leitet die Oratio Missae ein, die nach dem Amen vom Priester mit den Worten: *Per misericordiam tuam Deus noster, qui es benedictus et vivis et omnia regis in saecula saeculorum* beschlossen wird. Der Chor singt: *Agius, agios, agios Domine Deus, rex aeternae, tibi laudes et gratias*. Der Priester ermahnt, der Kirche, der Gefallenen, Gefangenen, Kranken und Fremdlinge zu gedenken. Nach einem Gebet geschieht die Commemoratio viventium et mortuorum und die Oratio ad pacem mit Respons Joh 14 27. Der Priester nimmt Brot von der Patene und lässt es durch den Diakon oder einen Knaben dem Volk darreichen. Auf das *Introibo ad altare* folgt *Aures ad Dominum* — *Habemus ad Dominum* — *Sursum corda* — *Levamus ad Dominum* und die Illatio i. e. Praefatio mit Sanctus, Osanna, Benedictus und *Agius, agios, agios hyrie o theos* nebst einem feierlichen Votum: *Vere sanctus, vere benedictus Dominus noster Jesus Christus, qui venit e coelis* u. s. w.

Der Canon Missae.¹⁾ Der Priester profunde inclinatus ante altare, die Augen gen Himmel gerichtet, die Hände über dem Altar gefaltet, dann ausgebreitet, den Altar küssend und die Elemente dreimal mit dem Kreuzeszeichen segnend fleht um gnädige Annahme des Opfers für die ganze heilige katholische Kirche. Es folgen die Commemoratio pro vivis, ein Oblationsgebet und, indem der Priester die Hostie in beiden Händen hält, die sekret gesprochenen Verba testamenti. Bei dem Worte *Hoc est corpus meum* geschieht die Transsubstantiation, die durch Schellenklang angezeigt wird. Mit gebeugten Knien betet der Priester die Hostie an, erhebt sich, zeigt sie dem Volk, legt sie auf das Corporale und betet sie von neuem an.²⁾

1) Der Canon Missae hat seinen Namen, weil er die feste Richtschnur der Celebration des unblutigen Opfers ist; er heisst auch Ordo precum, Canonicae preces, Canon actionis, Oratio, Legitimum, Secreta, Secretum (weil sämtliche Gebete mit Ausnahme der Worte: *Hoc est corpus meum* leise gesprochen werden). Nach GREGOR I. (Ep. IX, 12, Migne, P. L. 77 957) hat ein Scholasticus ihn verfasst, nach Conc. Trid. Sessio 224 hat ihn die Kirche nach den Worten Christi, den Traditionen der Apostel und den Einrichtungen der Päpste irrtumslos zusammengestellt. Nach diesem Dogma ist es verständlich, dass der Canon sich bereits vollständig im Sacram. Gelasianum und Gregorianum in ihrer überlieferten Form findet.

2) Die Elevatio und Adoratio der Hostie. Die Elevatio als Symbol der Erhöhung Christi war den Orientalen bereits im 8., den Römern im 11. Jahrhundert bekannt. Der Kardinal Guido, päpstlicher Legat in Köln, ordnete 1203 an, dass

Dieselbe Manipulation geschieht mit dem Kelch. Hostie und Kelch wird sodann Gott „aufgeopfert“ (*Offerimus praeclarae maiestati tuae de tuis donis ac datis hostiam puram, hostiam sanctam, hostiam immaculatam, panem sanctum vitae aeternae et calicem salutis perpetuae*, damit Gott gnädig werde; der heilige Engel Gottes möge das Opfer auf den himmlischen Altar tragen. Die Commemoratio pro defunctis schliesst sich an. Der Priester schlägt an seine Brust und betet das altehrwürdige, von echt evangelischem Geist getragene Gebet: *Nobis quoque peccatoribus*, das mit den Worten schliesst: *intra quorum* (Apostel, Märtyrer, Heilige) *nos consortium non aestimator meriti, sed veniae quaesumus largitor admitte* und einem Dankgebet für Gottes Gaben. Das laut gesprochene Gebet des Herrn mit Embolismus schliesst sich an. Die Hostie wird auf die Patene gelegt, der Kelch aufgedeckt und über dem Kelch die Hostie gebrochen (*Fractio panis*); die Hälfte in seiner rechten Hand legt er auf die Patene zurück, mit einer Partikel der anderen Hälfte segnet der Priester dreimal den Kelch: *Pax Domini sit semper vobiscum — Et cum spiritu tuo* und lässt die Partikel in den Kelch fallen (*Immissio in calicem, commixtio et consecratio Corporis et Sanguinis Domini nostri Jesu Christi*). Der Kelch wird bedeckt, der Priester stimmt das *Agnus Dei* an, betet um den Frieden Jesu Christi und berührt mit seiner linken Wange die linke Wange des Diakon (der alte Friedenskuss). Es folgen zwei Gebete um würdigen Genuss des Sakraments, dann spricht der Priester: *Panem coelestem accipiam et nomen Domini invocabo* und dreimal Mt 8s (modifiziert), genießt unter der Distribution: *Corpus Domini nostri Jesu Christi custodiat animam meam in vitam aeternam. Amen*¹⁾ die beiden Teile der Hostie, und nach den Worten Ps 116^{12.13} den Kelch mit der Distribution: *Sanguis Domini nostri Jesu Christi custodiat animam meam in vitam aeternam. Amen*. Sind Kommunikanten vorhanden, so spricht der Priester in ihrem Namen das *Confiteor*, das *Misereatur vestri* und das *Indulgentiam* (vgl. die *Praeparatio ad missam*), *Ecce Agnus Dei, qui tollit peccata mundi* und dreimaliges Mt 8s und reicht ihnen

durch die Elevation die Hostie der Gemeinde zur Anbetung gezeigt werden solle; auf den Klang der Schelle haben die Gläubigen niederzufallen und bis zur Segnung des Kelches knieend im Gebet zu verharren. Der Papst HONORIUS III. erhob die Anordnung 1217 zum Kirchengesetz.

1) Die vortridentinische Kirche hatte eine grosse Mannigfaltigkeit in den Spendeformeln. Eigentümlich sind die LEO I. zugeschriebenen: *Corpus et Sanguis Domini fiat mihi tutamentum salutis in vitam aeternam. — C. et S. D. prosit animae meae et corpori in v. aet. — Für den Klerus und das Volk: Perceptio Corporis Domini nostri Jesu Christi prosit animae tuae et corpori in v. aet. — C. et S. D. n. J. Chr. prosit tibi in remissionem peccatorum et ad vit. aet. — Vgl. BINTERIM IV, 316f. — Die Würzburger Agende von 1482 hat bei Krankenkommunionen noch die Spendeformel: *Pax et communicatio corporis et sanguinis D. n. J. Chr. conservet animam tuam in vitam aeternam*.*

dann die Hostie mit der bekannten Distributionsformel und schliesst mit einem Segenswunsch. Die etwa abgebröckelten Stücke der Hostie werden in den Kelch gelegt, etwas Wein wird hinzugegossen und alles vom Priester getrunken (*Purificatio calicis*). Mit Wein werden die Finger des Priesters über dem Kelch gereinigt und auch diese Ablutio getrunken, beides unter entsprechenden Gebeten (Von dem nicht konsekrierten Ablutionskelch wird bisweilen auch Laien etwas mitgeteilt). Eine Antiphone, *Communio* genannt, beschliesst den Canon Missae.

A ist fast gleich R. Unterschiede sind: 1) fast alle Cärimonieen des Priesters kommen in Wegfall; 2) die *fractio panis* findet vor dem Paternoster statt und wird mit einer Antiphone (*Confractorium*) begleitet; 3) auf den Embolismus folgt nach der Salutatio: *Pax et communicatio Domini nostri Jesu Christi sit semper vobiscum. Et cum spiritu tuo*, die Aufforderung: *Offerte vobis pacem — Deo gratias*; 4) das Agnus Dei wird nur in Totenmessen gesungen; 5) die Spendeformel für die Priester lautet: *Corpus Domini n. J. Chr. proficiat mihi sumentibus et omnibus, pro quibus hoc sacramentum attuli, ad vitam et gaudium sempiternum*. 6) Auf Ps 116 folgt eine Danksagung und das erweiterte Agnus Dei. 7) Die Spendeformel für das Volk lautet einfach: *Corpus Christi — Amen*. 8) Die in R s. g. *Communio* führt in A die Bezeichnung *Transitorium*. — G beginnt mit der *Commemoratio pro vivis*, lässt auf die Einsetzungsworte folgen nur eine *Collectio post Mysterium*, die *Commemoratio pro defunctis* und das Gebet *Nobis quoque peccatoribus*. Die *Orationes post Mysterium* fehlen. Dagegen ist dem Paternoster eine Präfation vorgesetzt, und der Embolismus sehr kurz gehalten. Der Kommunion geht eine Benediktion seitens des Priesters vorher. — Eigentümlich feierlich ist M. Der Kanon beginnt mit dem Gebet: *Adesto, adesto Jesu bone pontifex in medio nostri, sicut fuisti in medio discipulorum tuorum; sanctifica hanc oblationem, ut sanctificatam sumamus per manus sancti Angeli tui, sancte Domine ac redemptor aeternae*. Das folgende ist gleich R.; doch es schliessen sich die Einsetzungsworte ziemlich genau an I. Kor 11 mit zweimaliger Elevation an. Nach der s. g. *Oratio post Pridie* folgt die Salutatio und wiederum die Elevation, dann aber das *Symbolum*, von der ganzen Gemeinde vorgetragen. Der Priester bricht die Hostie mitten durch in zwei Teile, deren einen er in fünf, deren andern er in vier Teile zerlegt (die Hostie besteht also aus einem grösseren Brot); die neun Teile haben die Namen *Corporatio*, *Nativitas*, *Circumcisio*, *Apparitio*, *Passio*; diese fünf werden in senkrechter Linie niedergelegt; dann links von *Nativitas*: *Mors*, rechts *Resurrectio*, so dass ein lateinisches Kreuz hergestellt ist; unterhalb von *Resurrectio* finden *Gloria* und *Regnum* ihren Platz. Das II. Conc. Turon. (567) can. 3: *Ut corpus Domini in altari non in imaginario ordine sed sub cruceis titulo componatur* (BRUNS 228) hat zu dieser Anordnung den Anstoss gegeben. Der Priester reinigt seine Finger und hält sekret das *Memento pro vivis*, während der Chor das *Symbolum* singt. Mit einer kurzen Präfation wird das Gebet des Herrn vorgetragen, und zwar so, dass auf die Anrede und jede Bitte mit *Amen*, auf die vierte Bitte jedoch mit *Quia Deus es* respondiert wird. Der Embolismus hat eine besondere Form; die Berufung der Erlösten zum Dienste Gottes wird erbeten. Der Priester nimmt die Hostie *Regnum* und hält sie über den Kelch und spricht — zu Ostern gehen drei Responsorien voraus — *Sancta sanctis et coniunctio corporis Domini nostri J. Chr. sit sumentibus et potantibus nobis ad veniam et defunctis fidelibus praestetur ad requiem*. Die Hostie wird in den Kelch gesenkt, und der Priester (eventuell der Diakon) ruft: *Humiliate vos benedictioni* mit folgender Salutation. Die Benediktion wird durch drei Gebete vollzogen und mit der

Salutation beschlossen. Während der Chor Ps 34 9. 2. 23 mit dem ursprünglichen Gloria Patri (*Gloria et honor P. et F. et Sp. S. in saecula saeculorum*) singt, nimmt der Priester die Hostie Gloria, hält sie über dem Kelch und spricht schweigend ein Votum; es folgen das Memento pro mortuis und zwei Gebete um gesegneten Genuss zur Vergebung der Sünden und Empfang des Heil. Geistes; darauf genießt der Priester die Hostie Gloria und alle anderen der Reihe nach und teilt dem Volke die Kommunion aus. Während er die Patene über dem Kelch hält, betet er: *Ave in aevum coelestis potus, qui mihi ante omnia et super omnia dulcis es. Corpus et Sanguis D. n. J. Chr. custodiat corpus et animam meam in vitam aeternam. Amen.* Dann trinkt er den Kelch mit einem entsprechenden Gebet, und der Chor singt die Communio: *Refecti Christi corpore et sanguine te laudamus Domine. Alleluia* (3 mal). Ein prosphonetisches Gebet um Auferstehung und Heiligung schliesst sich an; es folgt ein kurzes Lobgebet, die Salutatio und die Worte: *Sollemnia completa sunt in nomine D. n. J. Chr., votum nostrum sit accepturus pro pace — Deo gratias.*

Die Postcommunio beginnt mit einem oder mehreren Gebeten, denen die Salutatio vorhergeht und nachfolgt; das anschliessende *Itc, missa est* wird im Advent und in der österlichen Fastenzeit durch *Benedicamus Domino*, bei den Totenmessen durch *Requiescant in pace* u. s. w. ersetzt; es folgt ein Gebet an die Trinität um gnädige Annahme des vollbrachten Opfers, der Priester küsst den Altar und spricht zum Volke: *Benedicat vos omnipotens Deus, P. et F. et Sp. S. — Amen.* Nach der Salutatio bezeichnet der Priester das Buch und sich mit dem Kreuz, verliest Joh 11—14, und mit dem Respons: *Deo gratias* wird die Messe geschlossen.

A lässt auf die Salutatio ein dreifaches Kyrie folgen; dann werden die Responsorien gesprochen: *Benedicat et exaudiat nos Deus — Amen — Procedamus in pace — In nomine Christi — Benedicamus Domino — Deo gratias.* Das Gebet an die Trinität gleich R, und mit den Worten *Benedicat vos divina maiestas, P. et F. et Sp. S. Amen,* der Vorlesung von Joh 11—14 und dem Canticum trium puerorum (Gesang der drei Männer im feurigen Ofen) ist die Feier beendet. — G hat zwei Kollekten, die Collectio post Communionem und die der Consummatio Missae (seu Ad Plebem). — M lässt den Priester mit gebeugten Knien das Salve regina und das Gebet *Concede nos famulos tuos* rezitieren und — das einzige Mal, dass er sich zum Volke wendet — mit den Worten: *In unitate Spiritus Sancti benedicat vos Pater et Filius. Amen,* bisweilen mit dem Zusatz: *Adiurate me fratres in orationibus vestris* die Feier beschliessen.

Die Arten der römischen Messen sind folgende: 1. Missa sollemnis: sie hält der Bischof mit mehreren an demselben Altar koncelebrierenden Priestern; sie wird auch wie die vom Papst gehaltene Missa sollemnissima genannt. Ferner heisst so die Primiz-Messe des Priesters, sowie auch die Messe, die durch mehrere Priester, Diakonen und Subdiakonen oder auch untere Kleriker administriert wird. 2. Missa publica (generalis, legitima) ist das durch besonderes Geläute angekündigte Hochamt um 9 Uhr morgens. Eine besondere Art der M. publica ist die M. cantata. 3. Missa bassa (secreta), fast dasselbe mit M. privata (peculiaris, specialis), ist die stille Messe, die nur von einem Priester

mit einem Ministranten gelesen wird. Dazu gehören die *Missae votivae* (*familiares*, *adventitiae*), die entweder auf kirchliche Anordnung, oder *ex proprio motu seu voto* des Celebrierenden, oder auf Bestellung gelesen werden; die letztgenannten sind ausserordentlich häufig und bilden eine unerschöpfliche und reichlichst fliessende Einnahmequelle des Klerus. Unter den *Missae votivae* ist eine besondere Klasse die *Missa pro defunctis* (*annualis*, *anniversaria*, *mortuorum*, *animarum*), die am Todestage des Betreffenden, oder am Begräbnistage, oder am Jahrestage gelesen wird. Die *Missa trigesima* oder *Missae triginta* werden die Messen genannt, die am dreissigsten Tage nach dem Tode oder an jedem der dem Todestage folgenden dreissig Tage gelesen werden. — Die *Missa solitaria* (Winkelmesse), die nur der Priester (ohne Ministranten) in seiner Wohnung oder in der Kirche liest, ist seit dem Konzil von Trient definitiv untersagt.¹⁾ Ebenso ist die ehemals häufige *Missa bifaciata*, *trifaciata*, in der zwei oder drei Messen unter einem Kanon und einer Konsekration gelesen werden, verboten, ausgenommen wenn höhere Anordnung es gestattet. 4. Die *Missa ferialis* (im Gegensatz zu den *Missae de tempore* und *de sanctis*) ist die Sonnabends-Messe, die *De Beata Maria Virgine* gelesen wird, die Sonntags-Messe, die *De trinitate*, und die Messe, die vom Wochentage (also nicht zu Ehren eines Heiligen) gehalten wird. 5. *Missa sicca* ist die Messe ohne Verwandlung, also die beim Krankenbesuch, beim Leichenbegängnis und auf dem Meere gelesen wird.

Zu Anfang jedes Kirchenjahres wird jedem Priester von seinem Bischof ein Missale für das laufende Jahr überreicht, in welchem alle Messen verzeichnet stehen, die er offiziell an den Sonntagen, Heiligen- und Marientagen zu lesen hat. An den Sonntagen, auf welche ein Heiligkeitag fällt, werden in der Messe statt der Sonntags-Perikopen die Heiligen-Perikopen gelesen, aber an die Stelle von Joh 11—14 am Schluss der Messe wird die Verlesung des Evangeliums des betreffenden Sonntags eingesetzt.

Die römische Messe enthält eine Anzahl wertvoller liturgischer Stücke aus dem kirchlichen Altertum, die ohne Frage als Bausteine auch für den evangelischen Abendmahlskultus zu benutzen sind. Die Gebete der römischen Messe stehen in unauflöslichem Gegensatz zu dem Dogma und den Cärimonieen bzw. Handlungen des Priesters; jene setzen die alten Oblationen der Gemeinde voraus und mit Ausnahme des Gebetes im Canon missae: *Memento Domine famulorum famularumque* ist in ihnen keine Andeutung propitiatorischer Art. Die Handlung des Priesters schreitet fort, und die folgenden Gebete ignorieren die vollbrachte Handlung, so dass alle Harmonie und alle Einheitlichkeit fehlt.

1) Conc. Trident. Sess. 22: *Decretum de observandis et evitandis in celebratione missae.*

Wir finden sodann eine Häufung von Gebeten, ein sich stets wiederholendes Küssen des Altars, Sichverbeugen, Knieen, Sichbekreuzen u. dgl., was Alles die Erhebung ausschliesst und nur Verwirrung anrichtet, weil es durch Massenhaftigkeit wirken soll. Am meisten Klarheit im Fortschritt der Handlung und in wahrer Anbetung bietet der Ordo Mozarabicus.

§ 107. Die lutherische Abendmahlsliturgie bis zu Luthers deutscher Messe (inclusive).

Grundlegend für die lutherische Abendmahlsliturgie sind die beiden Hauptschriften LUTHERS: *Formula missae et communionis pro ecclesia Vuittembergensi* (1523)¹⁾ und *Deutsche Messe und Ordnung des Gottesdienstes* (1526)²⁾. Grundlegend, weil sie für die geschichtliche Gestaltung der Abendmahlsliturgie in der lutherischen Kirche von alles überwiegendem Einfluss gewesen sind, nicht jedoch etwa weil wir in diesen Schriften die älteste Ordnung evangelischer Abendmahlsliturgie zu erblicken hätten. JULIUS SMEND hat uns in seinem sorgfältig und sauber gearbeitetem Buch³⁾ ein farbenreiches Bild der liturgischen Bewegung entworfen, noch ehe LUTHERS *Deutsche Messe* ans Licht getreten war, und die Meinung ist dadurch ein für allemal entgründet worden, als hätten wir dem sächsischen Reformator die ersten Schritte zur evangelischen Neuordnung der Abendmahlsfeier zu verdanken. Bereits 1520 verlangte KARLSTADT bibelmässige Reform des Gottesdienstes, besonders der Messe; im Frühling 1521 forderte er zu Kopenhagen in dem Reformationsplan regelmässige Auslegung der Perikopen. Unter dem Einfluss von THOMAS MÜNTZER, der seit Ende Dezember 1521 in Wittenberg sich aufhielt und bereits in Zwickau mit Neuerungen vorgegangen zu sein scheint, wurde Weihnachten 1521 von KARLSTADT in Wittenberg deutsche Messe, d. h. eine Messe mit den Einsetzungsworten und den Spendeformeln in deutscher Sprache, ohne Kreuzschlagen, Opfern und Elevieren gehalten, wobei er die Kommunikanten Brot und Kelch in die Hand nehmen liess. In Basel führte 1522 WOLFGANG WISSENBERG deutsche Messe, OEKOLAMPAD deutsche Lektionen ein; in demselben Jahre hat JOHANN SCHWEBEL, damals wahrscheinlich in Landstuhl, deutsche Messe gehalten, und in Nördlingen erscheint die deutsche Messe („Von der Euangelischen Messz“) von KASPAR KANTZ, die 1525 mit einigen Zusätzen in Niedersächsischem Dialekt zu Bremen, in demselben Jahre vermischt mit der *Formula missae* LUTHERS und fälschlich dem BUGENHAGEN zugeschrieben in

1) LUTHER, Op. var. arg. VII, 1f.

2) LUTHER 22 226 f.

3) JULIUS SMEND, Die evangelischen deutschen Messen bis zu Luthers Deutscher Messe 1896.

Wittenberg herausgegeben wird. Aus dem Jahre 1523 werden OEKOLAMPADS Testament Jesu Christi und ZWINGLIS Entwürfe später gewürdigt werden; hier zu nennen sind THOMAS MÜNTZERS Ordnung vnd berechnunge des Teutschen ampts zu Alstadt durch TOMAM MÜNTZER, seelwarters ym vorgangen Osteren auffgericht 1523 (Alstedt 1524), sein Deutzsch kirche ampt und seine Deutzsch Euangelisch Messze (1524); in erneuerter Gestalt finden wir die Messe MÜNTZERS in den 1525 und 1526 zu Erfurt erschienenen Kirchen-ämtern.¹⁾ Vor allem ist aber LUTHERS Formula missae zu erwähnen, die nicht nur bald bei der Herstellung deutscher Messen in Strassburg, Nürnberg und (in Vermischung mit der Nördlinger Messe des KASPAR KANTZ) in Wittenberg verwertet, sondern auch sofort und mehrfach ins Deutsche übersetzt wurde. Am bekanntesten ist die Übersetzung, die PAULUS SPERATUS für seine ehemalige Gemeinde zu Iglau in Mähren anfertigte und unter dem Titel: Eyn weyse Christlich Mess zu halten vnd zum tisch Gottes zu gehen. MARTINUS LUTHER. Wittenberg 1524 erscheinen liess.²⁾ Die Strassburger Ordnungen von 1524—1526 werden später Berücksichtigung finden; in Nürnberg fängt man 1524 an, deutsche Messe zu lesen, und 1525 erscheint die Evangelische Messe von ANDREAS DÖBER; in Wertheim wird 1524 durch FRANZ KOLB, in Wendelstein bei Schwabach auf Drängen der Gemeinde die deutsche Messe eingeführt. Das Jahr 1525 zeitigt in Zürich und Basel deutsche Gottesdienstordnungen, in Wittenberg wird am 29. Oktober (20. p. Trin.) zum ersten Male die Messe völlig deutsch gehalten, in Schwäbisch-Hall führt BRENZ zu Weihnacht 1525 eine einfache Abendmahlsfeier ein, die jedoch bald einer reicheren Weise platzmacht, während die Preussische Gottesdienstordnung, durch das Reformationsmandat des Herzogs ALBRECHT vom 6. Juli 1525 eingeführt, lange Zeit in Geltung bleibt.

Verschieden ist in diesen ersten evangelischen Gottesdienstordnungen das Verhältnis zur römischen Messe;³⁾ zwischen THOMAS MÜNTZER, der sich möglichst eng an die römische Messordnung anschliesst, und JOH. OEKOLAMPAD, der in voller Freiheit von der Tradition sich bewegt, steht eine grosse Mannigfaltigkeit der Ordnungen in Anlehnung an die römische Messe und in Einführung evangelischer Neuerungen. Verschieden sind die biblischen Lesestücke, die Gebetsformen, die Verwendung des liturgischen Gesanges, die Verbindung und die Trennung von Predigtgottesdienst und Abendmahlsfeier. Nicht die theoretische, wohl aber die praktische Normalform wurde der evangelischen Kirche lutherischer Observanz durch LUTHERS Schriften zuteil, schon durch die Formula

1) J. SMEND 118 f.

2) Vgl. LUTHER VII, 1.

3) J. SMEND 239 f.

missae 1523, vor allem aber und in bestimmender Weise durch die Deutsche Messe 1526, obgleich LUTHER in beiden Schriften dagegen sich ernstlich verwahrt, dass aus seinen Ordnungen ein bindendes Gesetz für alle gemacht werde.¹⁾

LUTHER will in der Formula missae ausdrücklich keine Neubildung schaffen, er will *cultum, qui in usu est, repurgare et usum pium monstrare*. Er verwirft den *Canon lacer et abominabilis*, die Offertoria und *Collectae mercenariae*, die Sequenzen und Prosen. Bis zum Symbolum lässt er den Introitus mit Gloria Patri bestehen, ebenso das Kyrie eleison und den Hymnus angelicus: *Gloria in excelsis*, fügt jedoch hinzu: *tamen in arbitrio stabit episcopi, quoties illum (hymnum) omitti voluerit*. Eine Kollekte in stereotyper Form geht der Epistel vorher, aber ob das zweistrophige Graduale mit dem Hallelujah, oder eins von beiden gesungen wird, überlässt LUTHER wieder der Willkür des Liturgen. Von den Sequenzen und Prosen gestattet er, wenn der Liturg es will, das *Grates nunc omnes* zu Weihnacht und einige Sequenzen *De Spiritu sancto*. Es folgt mit oder ohne *Candelae et thurificatio* die Vorlesung des Evangeliums und — *tamen et hoc habet in manu episcopus* — der Gesang des Nicaenum. LUTHER stellt es frei, ob die Predigt in deutscher Sprache hier einsetzt, oder ob sie vor den Introitus gestellt wird. Er zieht das Letztgenannte vor, *quod Evangelium sit vox clamans in deserto et vocans ad fidem infideles, missa vero . . . fidelium est*. Aber alles, was bis zum Symbolum in der Messe geschieht, *nostra sunt et libera, a Deo non exacta, quare nec ad missam necessario pertinent*; einen einheitlichen Gottesdienst mit Predigt und Abendmahlsfeier stellt LUTHER in der Formula missae nicht auf.

Während des Gesanges des Symbolum oder nach der Predigt wird Brot und (am liebsten: ungemischter) Wein zur Feier zugerichtet. Es schliessen sich sofort die Praefation und die Einsetzungsworte an; der Chor singt (abweichend von der römischen Messe, die beides unmittelbar auf die Praefation folgen lässt) dann erst Sanctus und Benedictus und *propter infirmos elevetur panis et calix*;²⁾ es folgt das Gebet des Herrn

1) LUTHER VII, 3: *Quin ex animo per Christum obsecramus, ut si quid melius illis revelatum fuerit, nos priores tacere iubeant, ut communi opera rem communem iuvemus*. — 22 227: Vor allen Dingen will ich gar freudlich gebeten haben, auch umb Gottes willen, alle diejenigen, so diese unser Ordnunge im Gottesdienst sehen oder nachfolgen wollen, dass sie ja kein nöthig Gesetz draus machen, noch Jemands Gewissen damit verstricken oder fahen; sondern, der christlichen Freiheit nach, ihres Gefallens brauchen, wie, wo, wenn und wie lange es die Sachen schicken und fodern.

2) Die Elevation wurde in Wittenberg im Januar oder Februar 1543 abgeschafft. Die Absicht, sie fallen zu lassen, spricht LUTHER den 26. Juni 1542 an GEORG VON ANHALT, am 6. Januar 1543 an Kanzler BRÜCK, die vollendete That-sache am 17. Februar 1543 an Albrecht von Preussen aus (DE WETTE 5 478. 528. 541. Vgl. Kurzes Bekenntniss Doctor M. L.'s vom Heil. Sacrament [1545] 32 422 f.).

(ohne Embolismus, ohne Fractio panis und Immissio in calicem) und das Pax Domini. Während des Gesanges des Agnus Dei folgt die Kommunion zuerst des Priesters, dann des Volkes; es wird dem Priester freigestellt, ob er, jedoch dann in kommunikativer Form, das Messgebet *Domine Jesu Christe, Fili Dei vivi*, sprechen und bei der Distribution die (römische) Spendeformel gebrauchen will; beides empfiehlt LUTHER mit den Worten: *non male orabit*. Ebenso wird es dem Liturgen freigestellt, ob er vor der Sumpcio Brot und Wein benedizieren will, oder zuerst das Brot und nach dessen Austeilung den Wein; LUTHER scheint der letztgenannte Ritus dem ersten Abendmahl mehr entsprechend zu sein. Nach der Kommunion schlägt LUTHER den Gesang eines deutschen Liedes vor: *Gott sei gelobet und gebenedeiet* oder *Nun bitten wir den Heiligen Geist* oder *Ein Kindelein so löblich*. Statt der Complenda oder Postcommunio bringt LUTHER die beiden Messgebete: *Quod ore sumpsimus* und *Corpus tuum, Domine, quod sumpsimus* in Vorschlag, und statt des *Ite missa* das *Benedicamus Domino* mit oder ohne Halleluja. Mit dem Schlusseggen der römischen Messe oder mit dem Aaronitischen Segen (Num 6) oder mit Ps 67^{7.8} wird die Feier geschlossen.

Sind Kommunikanten aus der Gemeinde nicht vorhanden, so soll die Messe nicht gehalten werden; deshalb sollen sich aber die Kommunikanten vorher bei dem Priester anzeigen und über ihr Verständnis des Heil. Mahles befragt werden, ob sie die Einsetzungsworte kennen und in Erkenntnis ihrer Sünde oder aus Furcht vor dem Tode u. s. w. Wort und Zeichen der Gabe und des Heiles zu empfangen begehren. Das Opus operatum der Messe und das unterschiedslose Herzunahen Würdiger und Unwürdiger muss eben vermieden werden. Das Fasten vor dem Abendmahlsempfang und die Confessio privata wird dem Einzelnen freigestellt. Bei der Feier des Abendmahls haben die Kommunikanten *seorsum uno loco et una turba* im Chor am Altar sich zu versammeln, *quod oporteat eos palam videri et nosci tam ab iis, qui communicant, quam ab iis, qui non communicant, quo deinde eorum vita quoque melius videri et probari et prodi possit. Nam huius communio Coenae est pars confessionis, qua coram Deo, angelis et hominibus sese confitentur esse Christianos.*¹⁾

Obgleich LUTHER bereits 1520 darauf hingewiesen hatte,²⁾ wie ver-

In anderen lutherischen Kirchengebieten wurde die Elevation länger beibehalten; in der Oberlausitz wurde z. B. noch 1580 beschlossen, die Elevation beizubehalten, und erst 1689 wurde in Görlitz das s. g. Messklingeln bei der Elevation ausser Gebrauch gesetzt (SPITTA und SMEND, Monatschrift für Gottesdienst und kirchliche Kunst 1896, S. 45).

1) Diese Deutung, dass das Heil. Mahl ein Erkennungszeichen und ein Bekenntnis der Christen sei, tritt in der lutherischen Kirche bald sehr zurück und wird als spezifisch reformiert von reformierter Seite in Anspruch genommen. (Vgl. HALLERS Brief an ZWINGLI in Zwinglis Werken 8 528. 538).

2) LUTHER, De captiv. Babyl. V, 41. Ebenso Sermon vom Neuen Testament (1520) und Sermon von der würdigen Empfangung u. s. w. (1521) 27 153; 17 68.

derblich es sei, dass in der römischen Messe die grosse Hauptsache, nämlich die göttliche Zusage der Sündenvergebung, den Christen verschwiegen werde, da die Worte des Testaments vom Priester leise gesprochen würden, bot er doch in der Formula missae der Christenheit eine Ordnung an, in der alles, die Predigt ausgenommen, in lateinischer Sprache, also dem Volke ebenfalls unverständlich, abgehandelt wurde, und stellt sogar frei, *vel silenter vel palam* die Einsetzungsworte zu rezipieren. So mächtig erwies sich die liturgische Tradition und die Furcht, den Schwachen Anstoss zu geben. Allein er schaut bereits auf die Zeit hin *donec tota Missa vernacula fieret*, und die Einführung deutscher Messen ausserhalb Wittenbergs brachte den Gedanken zur Reife, auch seinerseits mit einer deutschen Messe vorzugehen. Zwar BUGENHAGEN, mit Recht aufgebracht über den Misbrauch seines Namens in der Bearbeitung der Nördlinger Messe, die als Druckort Wittenberg angiebt,¹⁾ will 1525 die Formula missae als deutsche Messe gewertet wissen, weil darin deutsch gepredigt werde, und lehnt jede andere Verdeutschung ab;²⁾ allein LUTHER schreibt um dieselbe Zeit, als KARLSTADT in Orlamünde ungestüm deutschen Gottesdienst forderte³⁾: *Dass nu die Messe deutsch gehalten werde bri den Deutschen, gefüllt mir wohl; aber dass er da auch will einē Noth machen, als müsse es so sein, das ist abermal zu viel.* Aber er ist sich auch der Schwierigkeit wohl bewusst. *Ich wollt heute gern eine deutsche Messe haben, ich gehe auch damit umbe, aber ich wollt ja gerne, dass sie eine rechte deutsche Art hätte. Denn dass man den lateinischen Text verdolmetscht und lateinischen Ton oder Noten behält, lass ich geschehen; aber es laut nicht örtig noch rechtschaffen. Es muss beide Text und Noten, Accent, Weise und Geberde aus rechter Muttersprach und Stimme kommen; sonst is'ts alles ein Nachahmen, wie die Affen thun. Nu aber der Schwärmergeist drauf dringet, es musse sein,.... will ich mir der Weile nehmen und weniger dazu eilen denn vorhin u. s. w.* Allein bereits am 28. Oktober 1525 schreibt LUTHER an JOH. LANGE in Erfurt, er habe schon die Form entworfen und dem Kurfürsten eingesandt, auf sein Geheiss werde sie ausgearbeitet, *crastina Dominici publico experimento tentabitur in nomine Christi. Erit autem missa vernacula pro laicis (quotidiana vero cultus Latinus erit) coniunctis lectionibus vernaculis.* Also am folgenden Tage, dem 29. Oktober (20. post Trin.) 1525, wurde die neue Gottesdienstordnung — die Deutsche Messe — in der Stadtkirche zu Wittenberg eingeführt. Die Formula missae

1) SMEND 86 f.

2) BUGENHAGEN, Eyn Sendbrieff widder den newen yrrthumb u. s. w. (bei H. v. SCHUEERT, Die evangelische Trauung [1890], S. 142 f.)

3) LUTHER, Wider die himmlischen Propheten (1524 und 1525) 29 202 f.

wurde dadurch nicht entsetzt, vielmehr für die Wochengottesdienste reserviert.¹⁾

Auch in der Deutschen Messe ist der Gemeindegottesdienst von der Abendmahlsfeier deutlich geschieden. Jener hat diesen Verlauf: ein geistliches Lied (oder ein deutscher Psalm) — dreimaliges (nicht neunmaliges) Kyrie — Kollekte — Epistel — ein deutsches Lied (*Nun bitten wir den Heiligen Geist* oder ein anderes) von Gemeinde und Chor gesungen — Evangelium — *Wir glauben all an einen Gott* — Predigt über das Evangelium des Tages. — Obgleich die ganze Versammlung gegenwärtig bleibt, wird vom Schluss der Predigt an nur noch mit denen gehandelt, die *sein heiliges Testament empfangen wollen*. Die Nichtkommunizierenden sind lediglich Zuschauer; sie werden weder zum *geistlichen Genuss*, noch zum Gebet, noch zur Andacht ermahnt. Mit einer prosophonetischen Paraphrase des Vaterunsers ohne Respons der Gemeinde beginnt die Kommunionfeier, eine Abendmahlsvermahnung folgt; beides geschieht entweder auf der Kanzel oder auf dem Altar, die Form von beiden ist feststehend. *Darnach folget das Amt* (die Abendmahlsfeier) *und Dermung*.²⁾ Die Konsekration besteht aus der Rezitation der Einsetzungsworte ohne jede Cärimonie. Auch hier empfiehlt LUTHER wie schon in der Formula missae, zuerst das Brot zu konsekrieren und auszuteilen, darnach die Konsekration und Darreichung des Kelches vorzunehmen;³⁾ während der Austeilung des Brotes soll das deutsche Sanktus oder *Gott sei gelobt* oder *Jesus Christus unser Heiland*, während der Darreichung des Kelches *was übrig ist von obgenannten Liedern* oder *Agnus Dei* gesungen werden. Unmittelbar nach der jedesmaligen Konsekration geschieht die Elevation des betreffenden Elementes. Männer und Frauen haben sich gesondert aufzustellen, und die Frauen nach den Männern zu kommunizieren. Von einer Spendeformel bei der Distribution ist völlig abgesehen.

Die Tendenz, die überkommene römische Messe beizubehalten, sie aber durch Streichung alles Widerevangelischen zu reduzieren, war bereits in der Formula missae massgebend; bei weitem stärker tritt

1) Vgl. dagegen das schöne Gutachten von ANDREAS OSIANDER vom 5. Februar 1526 über die Notwendigkeit, nur deutschen Gottesdienst zu halten (SPITTA und SMEND, Monatschrift für Gottesdienst und kirchliche Kunst 1896/97, S. 350 f.).

2) Dermung von dermen, termen, terminare, in der Bedeutung „weihen“, also Konsekration.

3) Schon in der Wittenberger Kirchenordnung von 1533 ist diese Weise der Kommunion verlassen; nur in der Braunschweiger K.O. 1528 und in der Hamburger K.O. 1529 hat BUGENHAGEN sie rezipiert (BUGENHAGENS K.O. für die Stadt Braunschweig 1528, herausgegeben von L. HÄNSELNANN 1885, S. 254. — JOH. BUGENHAGENS K.O. für die Stadt Hamburg vom Jahre 1529, herausgegeben von D. C. BERTHEAU 1885, S. 136.) Ebenso in der Lübecker K.O. 1531, und Pommerschen K.O. 1535 (RICHTER 1 146. 258).

die Reduktion in der Deutschen Messe auf, so jedoch, dass das deutsche Lied zum wesentlichen Bestandteil des Gottesdienstes erhoben wird. Nur praktische, in keiner Weise theoretische Gesichtspunkte sind in der Konstruktion der Feier massgebend; die Bitte, die LUTHER am 16. Juli 1528 dem B. THÜRING in Coburg ausspricht¹⁾: *Tantum te oro, ut non multa noves. Omnis novitas nocet in vulgo. Sunt igitur tolerandi veteres ritus ac mores quatenus sine peccato tolerari possint* —, hat LUTHER selbst, weniger allerdings in der Deutschen Messe, mehr in der Formula missae, befolgt. Eine höchst eigentümliche Neuerung führt LUTHER in der Stellung des Vaterunsers ein. In sämtlichen orientalischen und occidentalischen Liturgieen hat das Gebet des Herrn keinerlei Zusammenhang mit der Konsekration; es hat seinen Platz nach der Konsekration und ist als Gebet der Kinder Gottes die Vorbereitung zur Kommunion. Dieselbe Stellung hat es in der Nördlinger Messe von KASPAR KANTZ 1522,²⁾ in LUTHERS Formula missae,³⁾ bei THOMAS MÜNTZER und den Erfurter Kirchenämtern, in den Strassburger Ordnungen 1524—1526, in den Nürnberger Messen 1524—1526, in der s. g. Bugenhagenschen Messe 1524, in der Bremer Messe 1525.⁴⁾ LUTHER dagegen stellt das Gebet des Herrn vor die Konsekration und verbindet es mit ihr; wahrscheinlich hängt diese Neuerung damit zusammen, dass er auf die Konsekration des Brotes unmittelbar die Distribution, auf die Konsekration des Kelches unmittelbar die Darreichung des Kelches an die Kommunikanten folgen lässt. Würde hierauf das Gebet des Herrn folgen, so würde der Schein erweckt, als würden die Kommunikanten erst durch die Kommunion instand gesetzt, das Gebet der Kinder Gottes zu beten; überdies würde das Gebet leicht nur auf die Kelchspendung bezogen werden. Diese Verschiebung des Herrngebetes ist in die lutherischen Abendmahlsliturgieen späterer Zeit übernommen, und der nicht unbedenkliche Irrtum ist daraus entstanden, dass das Herrngebet ein Bestandteil der Konsekrationshandlung sei (vgl. später).

§ 108. Fortsetzung. Weitere Entwicklung in Wittenberg.

Die starke Verkürzung der Abendmahlsfeier, wie sie in der Deutschen Messe vorliegt, machte selbst in Wittenberg bald einer reicheren Form platz. Schon 1530 spricht LUTHER davon, dass bei der Abendmahlsfeier ausser dem Sanktus und dem Agnus Dei auch das Bene-

1) DE WETTE 3353.

2) SMEND 75 f.

3) LUTHER VII, 9.

4) SMEND 104. 135. 167 f. (Vgl. H. v. SCHUBERT, „Die älteste evangelische Gottesdienstordnung in Nürnberg“ in SPITTA und SMEND: Monatschrift für Gottesdienst und kirchliche Kunst 1896, S. 276 f.). 86 f. 92.

dictus (nach dem Sanktus), ferner Gloria in excelsis, Alleluia, Patrem und die Praefation zur Verwendung komme.¹⁾ Die Wittenberger K.O. 1533²⁾ bringt abermals Veränderungen. Der Gottesdienst beginnt mit dem Gesang des deutschen Benedictus (Lc 1 68f.) mit einem kurzen Antiphon. es folgt der Introitus lateinisch, oder ein deutscher Psalm; darnach dreimaliges Kyrie (an den Festen ein neunmaliges mit folgendem Gloria in excelsis), deutsche Kollekte und die Epistel. Die Kinder singen Alleluia lateinisch, zu Zeiten auch ein Gradual, darauf (oder statt dessen) ein deutsches Lied (den Festen gelten besondere Bestimmungen). Es folgt das Evangelium und das Nicaenum, die Schüler singen das Patrem und mit der Gemeinde *Wir glauben all an einen Gott*. Der Kürze wegen kann auch dies Lied unmittelbar nach dem Evangelium angestimmt werden. An Festtagen können Epistel, Evangelium und die Kollekten auch lateinisch gesungen werden, *so wir hie ein Vniuersitet haben vnd die gelerten dem Altar am negsten stehen vnd Latein verstehen*. Auf den „Glauben“ folgt die Predigt, der Gesang von *Da pacem* lateinisch und deutsch und entweder Versikel und Kollekte oder ein deutsches Lied, — der Priester bereitet während des letzten Gesanges Brot und Wein zur Kommunion, die Kommunikanten begeben sich in den Chor, die Männer auf die südliche, die Frauen auf die nördliche Seite. Salutation und Präfation ist freigestellt. Unter der ausdrücklichen Überschrift: *die rechte Mess zum abendmal Christi für die Communicanten wirdt also, wie folget gehalten* beginnt, also erst nach der Präfation, die Abendmahlsfeier. Sie verläuft sehr einfach: Vaterunser (*für die gantze gemein*; auf das Schlusswort: *erlose vns von dem bösen* [so!]) respondiert die Gemeinde mit Amen), die Konsekration *für die Communicanten* (Rezitation der Einsetzungsworte, indem der Priester zuerst das Brot, dann den Kelch in die Hand nimmt und nach der jedesmaligen Konsekration die Elevation des Elementes folgen lässt). Die Kommunion des Priesters ist, wie schon in der Deutschen Messe, nicht vorgesehen. Während der Kommunion der Gemeinde werden das Sanktus, das lateinische Agnus Dei, *Jesus Christus unser Heiland, Gott sei gelobet*, das deutsche *Confitebor tibi*, das lateinische *Pange lingua* etc., auch deutsche Gesänge angestimmt, nach der Kommunion das deutsche Agnus Dei: *Christe, du Lamm Gottes . . . erbarm dich unser*, bzw. *gieb uns deinen Frieden*. Die Kollekten: *Wir danken dir* u. s. w. und der Aaronitische Segen mit Respons der Gemeinde: *Amen*, schliesst die Feier.

Eigentümlich und bedenklich sind in dieser Ordnung die vielfachen Gestattungen für den Priester, zu ändern und zu kürzen. Ausdrücklich wird sogar noch am Schlusse hinzugefügt: *Discs alles soll der massen*

1) LUTHER. Vermahnung zum Sacrament des Leibes und Blutes unseres Herrn (1530) 23 190 f.

2) RICHTER 1 223 f.

verstanden werden, dass solch Communion, gesenge, lection vnd predigten durch den pfarrer nach gelegenheit der Zeit, stehet (Stätte) vnd personen mogen gmyndert vnd verkurtzt werden. Denn es sollen die Communion nicht nöttige Gesetze sein, sondern in des pfarrers gewalt stehen, darinn zu handeln, wie es zum besten dienen wirdt. Also der guten oder schlechten Einsicht, d. h. der Willkür, des Pfarrers ist die Ordnung des Gottesdienstes anheimgegeben. Da darf man sich denn nicht wundern, dass 1536 BUGENHAGEN dem Strassburger BUTZER gegenüber Klage erhebt, dass eine regellose Willkür herrsche, und die Abendmahlsfeier *aliquanto etiam simplicius quam apud vos* (in Strassburg) stattfinde.¹⁾ Eine anschauliche Schilderung der Unordnung und Willkür entwirft uns WOLFGANG MUSCULUS in seinem Itinerarium²⁾; wir übergehen die Schilderung des Gottesdienstes in Eisenach; am 25. Mai wohnte er einer Abendmahlsfeier in Wittenberg bei. Nach der Predigt folgte eine Ermahnung zum Gebet um alles, was jeder auf dem Herzen habe; ohne irgend ein Wort der Abendmahlsermahnung geht der Priester zur Konsekration mit Elevation über. Abwechselnd wird während der Kommunion das Agnus Dei von der Orgel gespielt und vom Chor gesungen; der Liturg ministriert in papistischer Kleidung den Kelch, ein anderer Priester in gewöhnlicher Kleidung (*vulgariter indutus*) das Brot. Nach der Kommunion des Volkes kommunizierte der Priester, nachdem er das Brot, aber nicht den Kelch, angebetet (*adorato pane*) hatte; den Kelch trank er vollständig aus und reinigte ihn durch eingegossenen Wein. Zum Schluss der Feier singt er ein Gebet und entlässt das Volk mit dem Segen.

Gleichwohl war nicht die Willkür Wittenbergs in der Verbreitung der lutherischen Abendmahlsliturgie vorbildlich, sondern die Schriften LUTHERS von 1523 und 1526. Die sämtlichen Gebiete Nord- und Mitteldeutschlands schlossen sich mit wenigen Ausnahmen in ihren Liturgieen der Deutschen Messe an³⁾, die allerdings durch die Formula missae ergänzt wurde, und bis zum heutigen Tage sind jene Schriften LUTHERS als die Quelle der spezifisch lutherischen Abendmahlsfeier anzusehen. Nur in zwei Stücken ist eine Änderung erfolgt, in der Konsekration der Elemente und in dem Gebrauch einer Spendeformel bei der Distribution.

§ 109. Fortsetzung. Die Konsekration und die Spendeformel.

1. LUTHER selbst ist nicht davon freizusprechen, dass seine evangelischen Gedanken über die Konsekration vielfach mit traditionellen

1) J. HOORNBECK, *Summa controversiarum religionis* (1653), 2. Ausgabe 1697, lib. IX, p. 729.

2) Vgl. TH. KOLDE, *Analecta Lutherana* (1883), S. 216 f.

3) KLIEFOTH 7 29.

römischen Gedanken vermischt sind.¹⁾ Klar evangelisch spricht er sich in dem Brief an SIM. WOLFERINUS vom 20. Juli 1543 aus: *Sane D. Philippus recte scripsit, Sacramentum nullum esse extra actionem sacramentalem,*²⁾ eine Anschauung, welche die Form. Conc. in den Worten wiederholt: *Nihil habet rationem sacramenti extra usum seu actionem divinitus institutam.*³⁾ Nach korrekter lutherischer Auffassung ist demnach die sakramentale Gegenwart Christi (Momentum praesentiae) nicht vor der Actio bzw. nicht vor dem Usus utentis, auch nicht überhaupt ausserhalb der Actio oder des Usus, sondern ausschliesslich in der Actio oder in dem Usus anzunehmen. Wird dagegen das Momentum praesentiae nicht in die Handlung bzw. in den Usus utentis, sondern in die Konsekrationsworte verlegt, so sind die Elemente, ganz abgesehen davon, ob sie genossen werden oder nicht, Leib und Blut Christi, und die römische Mutatio ist in aller Form vorhanden. Von diesem römischen Irrtum vermochte auch LUTHER nicht völlig sich loszusagen, Demgemäss weiss er auf die Frage, ob die konsekrierte Hostie in der Monstranz der Leib Christi sei, nur zu erwidern: *An in gustato et incluso sacramento sit corpus Christi, nihil curamus.*⁴⁾ Daher fordert er, dass das *Reliquium sacramenti* mit der Kommunikation völlig verzehrt, der Kelch ganz ausgetrunken werde,⁵⁾ und zwar aus Furcht vor den *Questiones scandalosae et periculosae de cessatione actionis sacramentalis*. Wiederum die Furcht vor den *Turbatio conscientiarum imperitarum* bewogen ihn und BUGENHAGEN, auf die Amtsentsetzung eines Diakonus zu dringen, der die *insignis nequitia* begangen hat, *hostias consecratas ac non consecratas pro eodem habere*, indem er eine ihm entfallene „konsekrierte“ Hostie durch eine nicht konsekrierte ersetzt hatte; der Empfänger zwar habe wirklich durch seinen Glauben das Heil. Mahl gefeiert, und an und für sich sei es richtig, dass *extra usum nihil sit sacramentum und edentibus et credentibus operatur Christus in sacramento.*⁶⁾ So ist es LUTHER auch selbstverständlich, dass, wenn der Hostien oder Weins zu wenig consecrirt, man mehr consecriren muss; ob auch das Nachkonsekrierte zu elevieren sei, stellt er frei.⁷⁾ Die in Wittenberg längere Zeit bestehende Elevation rechtfertigt er dem entsprechend damit, dass sie ja unmittelbar nach

1) Vgl. G. KAWERAU, Über die liturgische Gestaltung der Konsekration in der lutherischen Abendmahlsfeier (St. Kr. 1896, S. 356 f.).

2) DE WETTE 5 577.

3) Form. Conc. II, 7 § 73 (MÜLLER 663).

4) Brief an M. SCHALLING in Strassburg vom 27. November 1535 (DE WETTE 4 652).

5) Briefe an SIMON WOLFERINUS in Eisleben vom 4. und 20. Juli 1543 (DE WETTE 5 573, 578).

6) Brief an AMSDORF vom 11. Januar 1546 (DE WETTE 5 776 f.).

7) Brief an GEORG VON ANHALT vom 26. Juni 1542 (DE WETTE 5 479).

den Worten *das ist mein Leib* stattfinde und den Christen es bezeuge: *seheth, liebe Christen, das ist der Leib, der für euch gegeben ist.*¹⁾

Die lutherische Kirche hat nicht überall den Irrtum LUTHERS zu dem ihrigen gemacht. In dem Streit der lutherischen Pastoren zu Lübeck und Rostock über den Konsekrationsbegriff wurde 1569 der Pastor JOH. SALIGER in Rostock seines Amtes entsetzt, weil er das *Momentum praesentiae corporis et sanguinis Christi* in den Konsekrationsworten finden wollte, obgleich er sich dafür auf LUTHER berufen konnte.²⁾ Allein die Autorität LUTHERS wirkte dennoch so sehr nach, dass je länger desto mehr auch jener Irrtum in die lutherische Sakramentslehre überging.

Wie die Formula Concordiae den Widerspruch zu lösen sucht zwischen ihrer Behauptung, die Verba coenae seien notwendig um der Elemente willen, damit aus ihnen Leib und Blut Christi werden könne, und der anderen Behauptung, sie seien notwendig, *ut auditorum fides per verba testamenti Christi excitetur, confirmetur et quam certissima reddatur*, obgleich sie *super pane et vino*, nicht aber als Verkündigung des Evangeliums an die Gemeinde verwendet werden, — ist bei KAWERAU a. a. O. 359 f. nachzulesen.³⁾ Soll die Anregung oder Stärkung des Glaubens der Gemeinde der bestimmende Gesichtspunkt sein, so sind die Verba Testamenti entweder als Praedicatio ad populum zu verwenden, oder in das die Handlung einleitende Weihegebet einzuschliessen (wie in den orientalischen Liturgieen). Dies hat JOH. GERHARD (KAWERAU 361) richtig erkannt, aber er meint das Weihegebet in dem mit den Worten der Einsetzung verbundenen Vaterunser erblicken zu dürfen, — und damit ist der Fehler der Deutschen Messe zur Tugend gewandelt. Daneben findet sich bei ihm wieder die alte Unklarheit, dass einerseits die Praesentia sacramentalis in dem stiftungsmässigen Vollzug des Abendmahles liege, anderseits, dass Christus die Mutatio sacramentalis dadurch vollziehe, dass er *Institutionis suae verbo, quod per os ministri pronuntiatur, efficit, ut panis sit ipsius corpus et poculum ipsius sanguis*. Dieselbe Unklarheit pflanzt sich in der lutherischen Lehre fort. Zwar BALTH. MEISNER († 1626) antwortet auf die Frage, ob denn verschütteter Wein auch Blut Christi sei: *inter eruditos* sei kein Zweifel, dass *vinum effusum est extra legitimum usum ideoque non habet rationem sacramenti*; aber dem Volk darf das freilich nicht gesagt werden. Dagegen entscheidet sich FRIEDR. BALDUIN († 1627) dafür, dass, falls der Liturg aus Unachtsamkeit einen Teil der Konsekrationsworte ausgelassen habe, die Kommunikanten nur *nudum elementum* empfangen (KAWERAU 363).

1) LUTHER, Kurzes Bekenntnis vom heiligen Sacrament 1545 (32 421).

2) MÖLLER-KAWERAU, Lehrbuch der Kirchengeschichte 3 (1894), S. 255 f.

3) Form. Conc. II 7, § 81—83 (MÜLLER 664 f.).

Aus dieser Neigung, die Praesentia sacramentalis in die Einsetzungsworte zu verlegen, ist für die lutherische Abendmahlsliturgie hervorgegangen: a) die Einführung des römischen Brauches, bei den Worten der Einsetzung über Brot und über Wein ein Kreuz zu schlagen. Bei LUTHER und in der gesamten liturgischen Litteratur des 16. Jahrhunderts findet sich dieser Brauch nicht, mit alleiniger Ausnahme von THOMAS MÜNTZERS Ordnung vnd berechnung des Teutschen ampts zu Alstadt 1523.¹⁾ JOH. GERHARD erwähnt das Kreuzschlagen zuerst, aber als ein Adiaphoron; die Koburger K.O. 1626 schreibt zuerst es vor.²⁾ b) Die Verordnung, bei Nachfüllung der Elemente die Konsekrationshandlung zu wiederholen. Bereits für LUTHER ist dies selbstverständlich, und ihm folgen darin manche K.O. und der leider fast allgemeine Gebrauch der lutherischen Kirche; von manchen lutherischen Liturgen werden die Verba coenae bei der „Nachkonsekration“ sogar gut römisch leise gemurmelt. Aber ob gemurmelt oder laut gesprochen, in jedem Fall ist damit das Sakrament abhängig gemacht von der Wirkung des gesprochenen Wortes auf Brot und Wein, und das ist nicht lutherisch, sondern gut römisch.³⁾

Bei KAWERAU sind die Beweise zu finden, dass sowohl für das Kreuzschlagen als besonders für die Nachkonsekration die Rücksicht auf den „gemeinen Mann“ massgebend war. Wiederum einmal hat sich das Motiv der Furcht als schlechte Politik erwiesen; die Rücksicht auf die Gemeindeorthodoxie hat die Theologenorthodoxie bestimmt, und statt die Schwachen zu tragen hat man die Schwachen zu Beherrschern der Kirche gemacht.

Nach lutherischer Lehre erreicht die heilige Handlung nicht in der s. g. Konsekration, sondern in der Distribution ihren Höhepunkt. Was ist denn nach evangelischer Anschauung die Konsekration? Wird sie auf die Elemente bezogen, so kann sie nichts Anderes bedeuten, als die Aussonderung von Brot und Wein aus dem gewöhnlichen Gebrauch zum sakramentalen Gebrauch. Diese Aussonderung kann jedoch nicht durch die Rezitation der Verba testamenti erfolgen, als ob die Elemente vor der Rezitation unter anderem Brot und Wein zum gewöhnlichen Gebrauch auf dem Altar ständen, und erst durch die Rezitation von dem anderen Brot und Wein getrennt würden zum sakramentalen Gebrauch, sondern die Konsekration ist schon dadurch

1) SMEND 109.

2) G. RIETSCHEL, Art. Abendmahlsfeier in den Kirchen der Reformation RE³ 171.

3) Zu der Frage über die „Konsekration“ vgl. die vorzüglichen Schriften von JUL. MUETHEL, Ein wunder Punkt in der lutherischen Liturgie, Leipzig 1895 und Nochmals Sätze über unsere lutherische Consecrations-Liturgie im Abendmahlsakte, Leipzig 1896.

geschehen, dass die Elemente auf den Altar gebracht worden sind. Werden andere Elemente nachträglich hinzugebracht, so werden sie durch das Herzubringen selbst ausgesondert zum sakramentalen Gebrauch, also konsekriert. Es ist deutlich, dass der Ausdruck „Konsekration“ für diese Handlung missverständlich ist und stets römische Anschauungen erregen wird. Wird dagegen die Konsekration auf die ganze Handlung der Abendmahlsfeier bezogen, so bedeutet sie, dass die ganze Handlung aus der Reihe der gewöhnlichen Handlungen des Essens und Trinkens ausgesondert und zur sakramentalen Handlung geprägt werde.¹⁾ Das wird liturgisch korrekt durch ein Weihegebet zum Beginn der Handlung geschehen, durch *ein Tischgebet im höheren Sinne*, um mit TH. HARNACK zu reden.²⁾ Die Verba Testamenti sind von hervorragender Bedeutung. Der Glaube der Kommunikanten soll dadurch angeregt, gefestigt, gewiss gemacht, die Stiftung des Herrn soll ihnen vergegenwärtigt werden. Es fragt sich, wie das zu geschehen hat. Es eröffnet sich eine doppelte liturgische Möglichkeit; entweder werden die Verba testamenti zur Konsekration gezogen, indem sie dem Weihegebet, wie bereits in der Const. ap. geschehen ist,³⁾ eingefügt werden (dafür entscheiden sich MUETHEL und viele Andere), oder indem sie als Verkündigung an die Kommunikanten dem Weihegebet vorangestellt werden.

2. Die Spendeformel. Die älteste uns überlieferte Spendeformel ist die in den Canones HIPPOLYTI.⁴⁾ Die Gemeinde tritt an den Tisch zum Bischof heran; dieser reicht zuerst das Brot mit den Worten: *Hoc est corpus Christi*, darauf den Kelch mit den Worten: *Hic est sanguis Christi*. Der Empfänger antwortet beide Male mit *Amen*.⁵⁾ Ähnlich ist die Formel in den Const. Ap.; der Bischof reicht das Brot mit den Worten: *Σῶμα Χριστοῦ*, der Diakon den Kelch mit den Worten: *Αἷμα Χριστοῦ*. *ποτήριον ζωῆς*, der Empfänger respondiert beide Male mit *Amen*.⁶⁾ Auch in dem Ordo Ambrosianus hat sich dieselbe kurze Spendeformel er-

1) „Unde ys hir dat beveel, wordt, wille unde ynsettinge Christi unse rechte consecratie“ — so Bremische K.O. 1534 (herausgegeben von J. FR. IKEN 1891). S. 45. — J. MUETHEL (S. 29) sagt übrigens mit gutem Grund: „Es wäre gut, wenn wir Lutheraner auch sogar die Bezeichnung „Consecration“ für unseren „Weihe“-Akt ganz fallen liessen. Die Begriffe sind, obgleich sie gleiche sein sollten, dennoch nicht ganz gleiche, denn der „Consecration“ inhärrt das Katholische fast unausrottbar, wie Allem, was mit der katholischen Sacramentsliturgie verbunden und so, wie es dort steht, aus ihr genommen ist.“

2) TH. HARNACK, Praktische Theologie 1445.

3) Const. ap. 8 12 (p. 255).

4) Canones HIPPOLYTI c. XIX, § 143—147 (ed. HANS ACHELIS, p. 100. 189).

5) Das Amen des Empfängers wird in der ganzen alten Kirche einmütig bezeugt (vgl. HANS ACHELIS 189 f.).

6) Const. ap. 8 12 (p. 259).

halten: *Corpus Christi. Amen.*¹⁾ Die spätere Spendeformel der orientalischen Liturgieen (s. CHRYSOSTOMUS und BASILIUS) lautet: *Μεταλαμβάνει ὁ δοῦλος τοῦ θεοῦ ὁ δεῖνα τὸ τίμιον καὶ ἅγιον σῶμα καὶ αἷμα τοῦ κυρίου καὶ θεοῦ καὶ σωτῆρος ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ εἰς ἄφεσιν αὐτοῦ ἁμαρτιῶν καὶ εἰς ζωὴν αἰώνιον.*²⁾

Vor LUTHERS Deutscher Messe³⁾ haben fast alle deutschen Abendmahlsordnungen eine Spendeformel, allerdings in merkwürdiger Mannigfaltigkeit. Einige dieser Ordnungen haben die Eigentümlichkeit, dass sie die Spendeformel einmal für alle Kommunikanten sprechen, indem sie diese mit der Elevation verbinden, oder sie der Austeilung vorhergehen lassen. So heisst es z. B. in der Nördlinger Messe von KASPAR KANTZ 1522: *Nach disem gebett entpfahe der priester das Sakrament, ist er anders geschickt darzu, und nem darnach ein hostien in die hand, zeyge oder weyse die den Communicanten und sprech also: Secht, allerliebsten, das ist warlich der heylig leychnam unsers herren Jhesu Christi, der für euch gelitten hat den bitteren tod. Nement hyn, und essent jn, das er euch speys, neer und beware in das ewig leben. Amen. Der frid sey mit euch allen. So er sye nu alle communiciert hat mit dem heyligen fronleichnam Christi, sprech er also: Lasst uns auch trinken den kelch des heyls und anrufen den namen unsers herren. Und wann er getrunken hat, soll er sich mit dem kelch oder becher zu jnen keren und also sprechen: Secht, das ist warlich der teür schatz des kostbarlichen bluts unsers herren Jhesu Christi, damit jr erkaufft seyt. Nement hyn und teylents mit einander zu abwäschung ewer sünden.* Erst in der Ausgabe von 1524 steht die ausdrückliche Angabe: *Dysse wort sprech der Priester zu eynem yeden, dem er das sacrament reichet; jedoch ist die singularische Anrede hier vorgesehen.* — Merkwürdig verschieden sind die Strassburger Ordnungen von 1524—1526. Die Ordnung vnd ynhalt Teütscher Mess vn Vesper 1524 schliesst sich an KASPAR KANTZ 1522 an, das Teutsch Kirchē ampt mit lobgesengen 1525 hat die biblische Formel aus den Evangelisten und I Kor 11; das Theütsch kirchē ampt 1525: *Unser herr Jesus Christus sprach zu sein lieben jüngern: Nement hyn und esset: dis ist mein leib, der für euch geben würt u. s. w.* (ähnlich die K.O. von Lützelstein 1605: *Unser Herr Jesus spricht: Nehmet hin u. s. w.*); in der Ordnung des herren Nachtmal 1525, Strassburger Kirchenampt 1525, Psalmen-gebett vnd Kirchenübung 1526: *Gedenkent, glaubent, verkündent, das Christus für euch gestorben ist.* Die Nürnberger Ordnung des ANDREAS DÖBER, Von

1) DANIEL 1 106.

2) BRIGHTMAN 396.

3) SMEND 247 f. G. KAWERAU, Zur Geschichte der in der lutherischen Kirche üblichen Spendeformeln (Zeitschrift von RUDELBACH und GUERICKE 1870, S. 252 f.). H. HERING, Hilfsbuch zur Einführung in das liturgische Studium (1888), S. 188 f. 298 f. — G. RIETSCHEL a. a. O. RE³ 1 73.

der Euangelischen Mesz und form vnd ordnung eyner Christlichen Mesz, beide von 1525, lautet die Formel: *Der leyb (das blut) unsers herrn Jhesu Christi bewar dein seel zum ewigen leben.* (Ähnlich die Pommersche K.O. 1542. 1569, von Ottheinrich 1543, Schwäbisch-Hall 1543, Oldenburg 1573.) Die Landesordnung des Herzogtums Preussen 1525 hat die Formel: *Nyme hyn end iss, das ist der leib Christi, der für dich geben ist.* — *Nyme hyn vnnd trinck, das ist das blut des neuen Testaments, das für deine sünde vergossen ist.* (Ähnlich Brandenburg-Nürnberg 1533, Mark Brandenburg 1540, Württemberg 1536, Pfalz-Neuburg 1557, Österreich 1571.) LUTHER stellt in der Formula missae den Gebrauch einer Spendeformel (der römischen: *Corpus (Sanguis) Domini nostri Jesu Christi custodiat animam tuam (meam) in vitam aeternam*) in das Belieben des Liturgen; in der Deutschen Messe fehlt jede Andeutung zum Gebrauch einer Spendeformel. BUGENHAGEN geht noch weiter; in der Schleswig-Holsteinischen K.O. von 1542 sagt er ausdrücklich: *Wenn man das Sakrament austheilet, soll man den Kommunikanten nichts sagen, denn zuvor ist es insgemein gesagt, mit den Worten und Befehlen Christi in ihren Ohren. Das kann man nachmals nicht besser machen.* Daher fehlt jede Spendeformel in allen K.O., die von BUGENHAGEN verfasst oder abhängig sind, in Lübeck und Schleswig-Holstein bis Mitte des 17. Jahrhunderts. — Die meisten K.O. jedoch gebrauchen eine Spendeformel und zwar (abgesehen von den wenigen, die sich an die Strassburger Form von 1526 anlehnen) entweder in Variation der römischen Messformel, oder in Variation der Preussischen K.O. von 1525: *Nehmet hin und esset, das ist u. s. w.,* und dies entweder in Bekenntnisform: *das ist,* oder in Relationsform durch den Zusatz: *sprach (oder spricht) unser Herr Jesus Christus.* Die Form des Votums der römischen Messe und die Form des Bekenntnisses werden infolge der kryptocalvinistischen Streitigkeiten (zuerst Brandenburg-Nürnberg 1591, Koburg 1626) vereinigt und durch Hinzufügung von *[das ist der] wahre [Leib]* verstärkt; so entsteht die heutigen Tages s. g. lutherische Spendeformel: *Nehmet (nimm) hin und esset (iss, bzw. trincket, trinke), das ist der wahre Leib (das wahre Blut) Jesu Christi, der (das) für euch (dich) gegeben (vergossen) ist. Der (das) stärke und erhalte euch (dich) [im wahren Glauben] zum ewigen Leben.*

§ 110. Fortsetzung. Beurteilung einer neueren lutherischen Abendmahlsliturgie.

Die Wichtigkeit der Sache wird es rechtfertigen, dass eine der neuesten lutherischen Abendmahlsliturgieen näher hier besichtigt wird. Die Abhängigkeit von unevangelischen Traditionen ist augenscheinlich noch nicht überwunden.

An Abendmahlssonntagen wird nach der Predigt und dem Gesang einer Liederstrophe die Form eines allgemeinen Kirchengebetes dargeboten, in welches das Vaterunser paraphrastisch verwoben ist. Unter dem Titel „Das Offertorium“ stimmt die Gemeinde ein Abendmahlslied an, in welchem das Opfer als die Hingabe des Herzens erscheint, — weshalb dann aber die römische Bezeichnung, die etwas ganz Anderes bedeutet? Der Pfarrer hat am Altar das Nötige geordnet und spricht alternatim mit der Gemeinde die *Salutatio*, das *Sursum corda* bis *Dies ist würdig und recht*. Die *Salutatio* und das *Sursum corda* sind ursprünglich die Präfation, später wird der Name auch auf das folgende Gebet ausgedehnt. Jene beiden Stücke von der Präfation zu trennen und sie dem Offertorium zuzuweisen, ist liturgisch nicht berechtigt. Das Weitere verläuft in den vier Abschnitten: 1. Die Präfation oder Danksagung mit dem Sanctus; 2. Die Konsekration; 3. Die Ausspendung; 4. Nach der Austeilung.

1. Neben der allgemeinen Präfation (in diesem Zusammenhange lediglich: das Präfationsgebet), in der der Gegenstand des Dankes leider verschwiegen ist, werden vier Festpräfationen (Weihnacht, Passionszeit, Ostern, Pfingsten) dargeboten. Vom Abendmahl ist in keiner Präfation die Rede, wohl aber, der Tradition entsprechend, von den Engeln, Herrschaften, Mächten, Himmelskräften und den seligen Seraphim (und den vollendeten Gerechten); die Gemeinschaft der Kommunikanten mit dem himmlischen Heere liegt jedoch dem evangelischen Bewusstsein gerade beim Heil. Abendmahl jedenfalls ferner, als die Gemeinschaft der Gläubigen unter einander, aber diese findet keinen Ausdruck. Es schliesst sich, von der Gemeinde gesungen, das Sanktus mit Benediktus und Hosianna an. In der ältesten Kirche hatte das Benediktus und Hosianna seinen Platz unmittelbar vor der Distribution; ¹⁾ vom 5. Jahrhundert an wurde es vor die Konsekration gestellt, die Präfation wurde damit beschlossen. LUTHER gab in der *Formula missae* dem Sanktus und Benediktus seinen alten Platz zwischen der s. g. Konsekration und der Distribution, in der Deutschen Messe liess er das Benediktus wegfallen, während er das Sanktus (als deutsches Lied) während der Distribution des Brotes singen liess; i. J. 1530 ²⁾ nennt er wieder das Benediktus, ohne jedoch dessen Stellung anzugeben; die Wittenberger K.O. 1533 ³⁾ schliesst sich in diesem Stück der Deutschen Messe an. BUGENHAGEN verbindet das Sanktus (ohne Benediktus) mit der Präfation, während die späteren lutherischen K.O., wahrscheinlich ohne Überlegung, sich meistens der römischen Messe anschliessen, also das Benediktus

1) Didache 10 6 (p. 35 f.) Const. ap. 8 12 (p. 259 12 f.).

2) LUTHER, Vermahnung zum Sacrament des Leibes und Blutes unsers Herrn 1530) 23 190 f.

3) RICHTER 1 223 f.

(mit oder ohne Hosianna) in Anschluss an das Sanktus mit der Präfation verbinden. Welche Bedeutung hat nun die verschiedene Stellung des Benediktus? Vor der Distribution würde das *Gelobet sei, der da kommt im Namen des Herrn* deutlich darauf hinweisen, dass der Herr in seinem gnadenvollen Sakramente zu denen komme, die es empfangen. Vor die Konsekration gestellt hat es die Bedeutung: 1. der allmächtige Herr, der einst Brot und Wein in seinen Leib und sein Blut verwandelt hat, kommt zu dem speziellen Akt, bei dem das gleiche Wunder wiederum geschehen soll; 2. dasselbe Opferlamm, das sich einst am Palmsonntage unter dem Hosianna-Ruf des Volkes zur Opferung einstellte, kommt auch jetzt wieder, um sich opfern zu lassen.¹⁾ Die Verbindung also des Benediktus und Hosianna mit der Präfation und damit ihre Stellung unmittelbar vor der s. g. Konsekration stimmt wohl zu dem römischen, aber nicht zu dem lutherischen Dogma vom Heil. Abendmahl.

2. Die Konsekration besteht aus einem Weihegebet, das die Gemeinde mit Amen sich aneignet, und den Verba testamenti, die der Liturg zum Altar gewendet rezitiert, indem er bei den Worten *nahm er das Brot* und *nahm er den Kelch* mit der Linken beides ergreift, gerade vor sich hin hält und mit der Rechten das Kreuzeszeichen über beides macht. Die Gemeinde singt das Agnus Dei, das Vaterunser des Liturgen schliesst sich an, indem die Gemeinde die Doxologie desselben singt, der Liturg entbietet die Pax, die Gemeinde respondiert mit Amen.

Dass ein Weihegebet vorangestellt ist, entspricht durchaus dem evangelischen Begriff der Konsekration, d. h. der Aussonderung dieser Handlung von den gewöhnlichen Handlungen des Essens und Trinkens. Lutherisch korrekt wird als Zweck der Weihe gesagt: *dass dieses Brot und dieser Kelch sei der Leib und das Blut unseres Herrn Jesu Christi allen denen, die davon essen und trinken*, denn nach lutherischer Lehre geschieht die Unio sacramentalis bei der Distributio, genauer bei der Manducatio. Bedenklich dagegen ist der vorhergehende Satz: *Du wollest dieselben* (deine Gaben) *durch Deine göttliche Gnade und Kraft heiligen und segnen*; das erweckt mindestens der Schein, als ob Brot und Wein, abgesehen von dem Genuss, etwas Anderes werden sollten, als Brot und Wein, und dieser Schein wird zur unmisverständlichen Lehre dadurch, dass der Liturg 1. die Verba testamenti zum Altar gewendet spricht, 2. dass er Patene und Kelch ergreift und signiert. Der Liturg tritt dadurch nicht nur an die Stelle des Herrn beim ersten Abendmahl, um dasselbe zu thun, was Jesus damals that — aber er thut's nur halb; der Herr brach auch das Brot und das Nehmen, Danken, Geben geschah bei der Distribution —, sondern es wird auch durch das Ergreifen und Signieren (was der Herr nicht that) bekundet, dass diese vorliegenden

1) MUETHEL (I) 2 f.

Elemente jetzt Leib und Blut Christi werden. Nach lutherischer Lehre sind die Verba testamenti durchaus nicht nötig um der Elemente willen (das ist römisch), ebensowenig wie zur Taufe die Verba testamenti nötig sind, sondern sie sind entweder die Vergegenwärtigung bzw. Verkündigung des ersten Abendmahls, — dann sind sie aber mit einer darauf verweisenden Einleitungsformel ad populum zu reden (in dem Zusammenhang dieser Liturgie allerdings nicht zu rechtfertigen), oder sie werden als Gebet geredet; nur so ist der Rückfall in römische Irrtümer ausgeschlossen. Sind sie als Gebet gedacht, so werden sie am besten dem Weihegebet eingegliedert; denn ihre selbständige Stellung erweckt stets die Vorstellung, dass die Rezitation der Einsetzungsworte einen Einfluss auf die Elemente und deren Verhältnis zur Materia coelestis hätte, eine Vorstellung, die nach lutherischer Lehre unbedingt auszuschliessen ist.¹⁾ Mit der beanstandeten Auffassung hängt auch 1. die Stellung des Agnus Dei zusammen, das wohl in die Distribution, nicht aber in die Konsekration gehört, 2. die ausdrückliche Vorschrift der eventuellen Nachkonsekration von Brot und Wein. Gegen die Stellung des Vaterunsers ist zu bemerken, dass es unmittelbar vor der Distribution als das die Kommunikanten vereinigende Gebet der Kinder Gottes einen guten Sinn giebt, dass es aber im Anschluss an das Agnus Dei vor der Pax die richtige Stellung nicht hat, zumal da in der Einladung, die der Ausspendung vorhergeht, die fünfte Bitte wiederholt wird.²⁾

3. Bei der Ausspendung ist die Eigentümlichkeit bemerkenswert, dass die Spendeformel an die Kommunikanten: *Nehmet hin und esset (trinket), das ist der (wahre) Leib (das [wahre] Blut) unsers Herrn Jesu Christi, für euch in den Tod gegeben (für eure Sünden vergossen), der (das) stärke und erhalte euch im rechten Glauben zum ewigen Leben, Amen* von der Spendeformel bei der Selbstkommunion des Liturgen abweicht. Diese lautet: *Herr, ich bin nicht wert, dass du zu mir eingehst. Der (wahre) Leib stärke und bewahre meine Seele Leben, Amen, und: Wie soll ich dem Herrn vergelten, was er an mir thut? Ich will den heilsamen Kelch nehmen und den Namen des Herrn verkündigen. Das teure Blut stärke und bewahre meine Seele Leben. Amen.* Die Formeln bei der Selbstkommunion des Liturgen sind dem römischen Canon missae entnommen (*Domine, non sum dignus Mt 88 Quid retribuam Domino Ps 116*¹²⁾). Aber während im Canon missae das erste der Worte im Namen des Volkes bei der Distribution der Hostie an die Kommunikanten wiederholt wird, wird es hier nur bei der Kommunion des Liturgen gesprochen, und dadurch wird der

1) Vgl. KAWERAU, St. Kr. 1896, S. 359 f. — MUETHEL (I) 119 f. (II) 16 f. 84 f.

2) Vgl. MUETHEL (I) 106 f.

Liturg in eine die Stellung des römischen Priesters überbietende gesonderte Stellung der kommunizierenden Gemeinde gegenüber gehoben.

4. Nach der Austeilung wird das *Nunc dimittis*, wenn die Gemeinde es vermag, gesungen; der Liturg fordert die Gemeinde (aber gegen den Altar gewendet?!) auf: *Danket dem Herrn, denn er ist freundlich. Hallelujah*, die Gemeinde antwortet: *Und seine Güte währet ewiglich. Hallelujah*, es folgt ein Dankgebet, Gesang eines Dankliedes, Segen und dreifaches Amen der Gemeinde.

§ 111. Die reformierte Abendmahlsliturgie in der deutschen Schweiz.

Es sind verschiedene Typen zu unterscheiden: die Form der deutschen Schweiz, vornehmlich in Basel und Zürich, die alt-französische, die Strassburg-Calvinische Form und die der Pfälzer K.O. 1563.

Die Abendmahlsliturgie der deutschen Schweiz. a) JOH. OEKOLAMPAD, der Reformator Basels, hat bereits 1523 den evangelisch Gesinnten die Thür zur Abendmahlsfeier auch in der römischen Messe aufgethan. Er gab 1523 ein Buch heraus, das den Titel führt: *Das Testament Jesu Christi, das man byszher genent hat dyc Messz, verteutscht durch JOANNEM DECOLAMPADIO, Ecclesiasten zu Adelnburg, zu heyl allé Euangelischē Anno 1523.*¹⁾ In deutscher Sprache bietet das Buch im Anschluss an die Messordnung dem evangelisch gesinnten Laien ein Andachtsbuch, das er während der römischen Messhandlung zu verwerten hat; es soll ihm einerseits ermöglichen, der Handlung zu folgen, anderseits soll es ihm evangelische Gedanken zuführen, damit er das Abendmahl, das durch *der Menschen Irrung ihm gesperrt* ist, geistlich geniessen könne, und *die frucht der mess in ihm volbracht* werde.²⁾ Auf das Confiteor (des Priesters) folgt der Introitus (Phil 2); mit *Frid mit euch* wird zur Kollekte übergeleitet; es folgt die Epistel (I. Kor 11), das Gradual (I. Pt 2²¹⁻²⁵), das Evangelium (Joh 13: Fusswaschung), das Offertorium, Stillgebet, Praefation mit Sanktus und Benediktus, Vaterunser, Canon missa (bestehend aus dem Abendmahlsbericht der Evangelien), Gebet um Frieden, Gebet um geistlichen Genuss bei der Distribution, Gebet nach Jes 53 und Schlussgebet. — An die Stelle traditioneller römischer Messstücke sind teil-

1) SMEND 49 f., wo über Veranlassung, Text, Autorschaft, Übersetzung ins Niederländische u. s. w. alle wünschenswerte Mitteilung dargeboten wird.

2) Der geistliche Genuss spielt auch in vorreformatorischen Andachtsbüchern (vgl. SMEND 12 f.) eine grosse Rolle und ist auch durch das Conc. Trid. Sess. 22 doctrina cap. 6 anerkannt. — Ebenso Hamburger K.O. 1529 (herausgegeben von D. CARL BERTHEAU 1885), S. 126. — Bremische K.O. 1534 (herausgegeben von J. FR. IKEN 1891), S. 63.

weise biblische Abschnitte getreten, der Gang der Messhandlung ist jedoch beibehalten. — Das Testament ist nicht eine deutsche Messordnung; es ist ausschliesslich zum Privatgebrauch bestimmt. Dass aber das Testament durch seinen evangelischen Inhalt der Einführung deutscher Abendmahlsfeier wirksam vorarbeitete, lässt sich mit Grund vermuten. Um so eigentümlicher ist es, dass die Form und gestalt wie das Herren Nachtmal etc. zu Basel gebraucht und gehalten werden 1525 und 1526¹⁾ mit dem Testament, obgleich beide Schriften denselben Verfasser haben, gar keine Verwandtschaft zeigt. Das hat einen doppelten Grund; einerseits tritt nämlich sofort mit der Baseler Ordnung die Eigentümlichkeit aller reformierten Ordnungen hervor: die völlige Unabhängigkeit von der römischen Messe, deren Name auch bei den Reformierten vermieden wird, andererseits, merkwürdig damit verbunden, ein pietätvoller Anschluss an die lokale Tradition. Der Hergang ist dieser: *Nach verkündung des Gotswortes in der Predig* ergeht an die Kommunikanten eine Ermahnung zur Selbstprüfung über ihr Begehren und ihren Glauben (hier wird das Apostolicum rezitiert), zugleich eine *Verbannung* aller Frevler und Unwürdigen. Ein prosphonetisches Fürbittgebet für die Kirche, die Obrigkeit und alle um der Wahrheit willen Verfolgten schliesst sich an. Das Volk spricht in der Stille ein Vaterunser, worauf der Liturg vor dem Altar, nachdem Brot und Wein bereitet ist und Kerzen angezündet sind, die Offene Schuld spricht, den 130. Psalm und die Absolution; es folgt Schriftverlesung, nämlich Jesaja 53 und die Passion Jesu aus Mt, Mc oder Lc, an diese schliesst sich eine innige kommunikative Ermahnung, den Wert des Todesleidens Jesu zu Herzen zu nehmen, die Rezitation der Einsetzungsworte, das Vaterunser, sodann die Austeilung mit der Spendeformel: *Der ungeschweyfelt glaub, so jr hond in den tod Christi, für euch in das ewig leben — Der glaub, so jr hond in das vergossen Blut Jesu Christi, für dich in das ewig leben.*

Nach SURGANTS Manuale curatorum folgte in Basel auf die Predigt zu katechetischem Zweck: das Vaterunser (mit Ave Maria), das Apostolicum und die Zehn Gebote, sodann die allgemeine Fürbitte, die Offene Schuld und die Absolution.²⁾ Mit Ausnahme der Zehn Gebote finden wir sämtliche Stücke in der Abendmahlsliturgie wieder vor. In dem ersten Teil der Liturgie bis zur Absolution merkt man allerdings diesen Zwang der Tradition; es fehlt die psychologische Ordnung der Stücke, besonders das Stillgebet des Vaterunsers ist offenbar nur ein Lückenbüsser. Dagegen von der Absolution an ergeht sich die Liturgie in zwar sehr einfacher Weise, aber tief feierlich und, besonders durch die Lektionen, sehr weihewoll; es ist eine Gedächtnisfeier des

1) SMEND 212 f.

2) SMEND 226 f.

Todes Jesu, die OEKOLAMPAD bezweckt. Mit geringen Abänderungen ist die Liturgie OEKOLAMPADS noch gegenwärtig in Basel in Gebrauch.

b. Die Liturgie ZWINGLIS findet sich in ursprünglicher Form in der Action oder Bruch des Nachtmals, Gedechnus, oder Danksagung Christi, wie sy vff Osteren zu Zürich angehebt wirt, jm jar als man zalt MDXXV.¹⁾ Die Abendmahlsfeier setzt den Predigtgottesdienst voraus, der mit dem Sündenbekenntnis schliesst; sie findet jedoch nur viermal des Jahres statt, nämlich zu Weihnacht, zu Ostern (an mehreren Tagen: Gründonnerstag, Karfreitag, Ostersonntag), zu Pfingsten und im Herbst; die Ordnung ZWINGLIS ist in Zürich bis heute wesentlich dieselbe geblieben. Ihre Eigentümlichkeit besteht 1) darin, dass eine Reihe älterer liturgischer Formen, ähnlich wie in der Formula missae, verwendet ist; 2) darin, dass nicht weniger als vier liturgische Gruppen handelnd auftreten; der Pfarrer, die Diener, die Männer und die Frauen der Gemeinde; 3) darin, dass die Kommunikanten nicht herantreten, sondern auf ihren Sitzplätzen verweilen (wie in der Brüdergemeinde), wohin es ihnen von den Dienern zugetragen wird.

Nach einem kurzen Gebet des Pfarrers um würdige Feier beginnt der Diakon oder Leser mit der Vorlesung von I. Kor 11²⁰ f.; die Gemeinde mit den Diakonen antwortet mit *Got sye gelobt*, und dies Laus Deo wird nun in dem Grossen Gloria, das als grosses Hallelujah gedacht ist (SMEND 208), ausgeführt; der Pfarrer beginnt mit der Rezipitation, die beiden Chöre der Männer und Frauen führen es abwechselnd zu Ende. Der Diakon spricht die vom Volk beantwortete Salutation und verliest Joh 6⁴⁷ f., nachdem das Volk die Ankündigung dieser Vorlesung mit einem abermaligen *Got sye lob* empfangen hat. Nach der Lektion küsst der Diakon das Buch mit den Worten: *Das sye got gelobt und gedankt! Der wölle nach seinem heiligen wort vns alle sünd vergeben*,²⁾ das Volk spricht *Amen*. Sodann beginnt der fürnem Diener die Rezipitation des Apostolicums — an diesem Ort wohl die Antwort der Gemeinde auf das verlesene Evangelium —, und Männer und Frauen sprechen abwechselnd es zu Ende. Nach kurzer Ermahnung seitens des Dieners zur Selbstprüfung, damit niemand sich an dem Tod des Herrn *verschuldige* und an dem Leib des Herrn (der Gemeinde) *versündige*, kniet alles nieder, der Diakon spricht das *Vatter unser*³⁾ bis *erlös uns vom übel* (ohne Doxologie), und das Volk antwortet mit *Amen*. Sehr schön folgt auf das Gebet der Kinder Gottes der Dank

1) ZWINGLIS Werke II, 2235 f. — DANIEL 3 145 f. — SMEND 191 f.

2) Sacerdos osculatur Evangelium dicens: Per Evangelica dicta deleantur nostra delicta heisst es in der römischen Messe nach Verlesung des Evangeliums (DANIEL 1 64. 66).

3) So wurde an Festtagen bis 1644, an Sonntagen bis 1707 gebetet.

des *Leibes*, des *Leichnams* Gottes (d. h. der Gemeinde) für die Gutthat und freie Gabe Gottes in der Dahingabe seines Sohnes in den Tod, und die Bitte, der Gemeinde zu verleihen, dass sie unschuldig lebe, *als dinem lychnam, dinem gsind und kinderen zymme. Herr, mer uns allwäg den Glouben, das ist: das vertrauwen in dich.* Nun verliest der Diener die Verba testamenti, die verordneten Diener tragen den Kommunikanten das *ungeheblet brot*, darnach den Wein herum, wobei es dem Einzelnen überlassen bleibt, ob er das Brot mit der Hand nehmen oder es sich durch den Diener geben lassen will. Der Pfarrer beginnt die Rezitation des 113. Psalms, den die Männer und Frauen abwechselnd zu Ende führen. Mit einer Ermahnung zu Liebe, Treue und Dienstbarkeit gegen einander und zu treuem Gebet um einen würdigen Wandel, damit Gott in uns gepriesen und der Nächste gebessert werde, mit dem verkürzten Aaronitischen Segen und einem kurzen Dankgebet, welches das Volk mit *Amen* beantwortet, und mit dem Votum: *Gond hin im fryden* beschliesst der Pfarrer die heilige Handlung.

Die Liturgie ZWINGLI ist eine Perle unter den reformatorischen Abendmahlsordnungen. SMEND (S. 208) macht auf den liturgischen Aufbau aufmerksam: (Predigt und Offene Schuld) Epistel und Gloria — Evangelium und Glaubensbekenntnis — Psalm und Schlussermahnung — dreimalige Wechselrede im Gloria, Credo und Psalm, und FR. SPITTA urteilt: *Nach meinem Dafürhalten giebt es kein liturgisches Produkt des Reformationszeitalters, das an Schönheit die Zwinglische Abendmahlsliturgie übertrüfe. Und wenn man ein Formular für eine selbständige Abendmahlsfeier schaffen wollte, so läge nichts näher, als dort das Vorbild dafür zu suchen.*¹⁾

In der *Expositio fidei*²⁾ hat ZWINGLI später eine Uebearbeitung der Action gegeben, die LEO JUDÄ übersetzt hat. Das Bedeutendste der Änderungen ist, dass beim Gloria, Credo und Psalm nicht die Männer und Frauen, sondern die den Pfarrer unterstützenden Diakonen alternieren, dass der Pfarrer bereits bei der Rezitation der Verba testamenti das Brot brechen und den Diakonen zur Distribution überreichen soll u. s. w.

§ 112. Die altfranzösische und die Strassburg-Calvinische Abendmahlsliturgie.

Beide Liturgieen sind zusammen zu behandeln, weil sie wahrscheinlich denselben Ursprung in der Strassburger Abendmahls-liturgie haben. Durch die Einwirkung MARTIN BUTZERS, insonderheit durch seine Schrift: *Grund vn ursach ausz gotlicher schrift*

1) FR. SPITTA, Der Entwurf der preussischen Agende (1893), S. 66.

2) NIEMEYER 72 f.

d'neuwerungen an dem nachtmal des herren etc. vom Jahr 1524, vereinfachte sich die Strassburger Abendmahlsliturgie, die anfangs in der Evangelischen Messe des THEOBALD SCHWARZ (NIGRI) nur eine gereinigte römische Messe darstellt, je mehr und mehr, so dass sie von 1526 an den später s. g. reformierten Typus deutlich hervortreten liess.¹⁾ Es wird später nachgewiesen werden, dass CALVIN in der Ordnung des sonntäglichen Gemeindegottesdienstes der Strassburger Vorlage sich anschloss; mindestens sehr wahrscheinlich folgte er auch in der Abendmahlsliturgie dem Vorbilde Strassburgs. Die erste Liturgie der reformierten Gemeinden Frankreichs, die aller Wahrscheinlichkeit nach WILHELM FAREL zum Verfasser hat, ist neun Jahre vor der des CALVIN entstanden;²⁾ sie verläuft nicht in derselben Ordnung, aber hat doch so viel Verwandtes und Gleichartiges mit CALVINS Liturgie, dass die Vermutung einer gemeinsamen Quelle, die nur in Strassburg zu suchen sein würde, unabweislich ist.

In der französischen Liturgie wird die Feier mit einer längeren Ansprache eröffnet. Diese enthält einen Lobpreis Gottes für das in Christo uns geschenkte Heil, insonderheit für die Stiftung des Heil. Mahles, das für die wahren Christen und Gläubigen zur Gemeinschaft des Todes Christi angeordnet sei; deshalb seien alle Unwürdigen ausgeschlossen, die Teilnehmer aber hätten ihre Sünde zu erkennen und der Gnade Gottes zu vertrauen, um in einem neuen Leben zu wandeln. An diese Ermahnung schliesst sich das Gebet des Herrn und das Apostolicum, eine Ermunterung zu frohem Glauben und die Rezitation der Verba testamenti. Mit einer abermaligen Ermahnung, der in dem Versöhnungstode Christi versiegelten Gnade Gottes fest zu vertrauen, aber nicht mit den Gedanken bei Brot und Wein zu verweilen, sondern die Herzen in den Himmel zu erheben, wo Jesus Christus zur Rechten des Vaters throne,³⁾ geschieht der Übergang zur Distribution. Es wird ausdrücklich betont, dass den Kommunikanten das Brot in die Hand zu geben sei; dagegen wird der Gebrauch einer Spendeformel freigestellt. Als solche wird dargeboten: *Jesus, le vray sauveur du monde, qui est mort pour vous, estant assis en gloire a la dextre du pere, habite en nos coeurs par son saint esperit, faisant que*

1) SMEND 123 f.

2) La manière et fasson quon tient en lieux que Dieu de sa grace a visites. Première liturgie des églises réformées de France de l'an 1533 . . . par J. G. BAUM 1859 (p. 50 f.).

3) Diese in den reformierten Liturgieen Calvinischer Observanz stets wiederkehrende Wendung tritt hier m. W. zuerst auf. — CALVIN deutet das alte Sursum corda in diesem Sinn; vgl. Instit. chr. rel. 1539—1554 Cap. 18 32; 1559 IV, 17 36: Nam ut Christum illic rite apprehendant piae animae, in coelum erigantur necesse est . . . Nec alia causa institutum olim fuit, ut ante consecrationem populus alta voce admoneretur, habere sursum corda (Corp. Ref. 29 1012; 30 1039).

du tout soyez vivans en luy, par vifue foy et parfaite charite. Amen. Wiederum folgt eine Ermahnung, Fürbitte für die Obrigkeit zu thun, im Glauben als Jünger und Glieder Jesu zu beharren und einander zu christlichem Leben zu fördern. Der Segensgruss: *Alex en paix. La grace, paix et benediction de Dieu soit sur vous tous. Amen* beschliesst die Feier.

Die Abendmahlsliturgie CALVINS ist in seiner Schrift enthalten: *La forme des prières et chantz ecclésiastiques avec la manière d'administrer les sacremens et consecrer le mariage selon la coustume de l'église ancienne*, die 1542 in Genf veröffentlicht, und 1545 (in Strassburg), 1547, 1558 u. s. w. in einigen Punkten weiter ausgebaut wurde.¹⁾

CALVINS Wunsch war es, dass recht häufig, monatlich oder vielleicht gar sonntäglich, Abendmahlsfeier stattfinde; nicht liturgische, nur religiöse Gründe, um die Gemeinde der Segnungen des gläubigen Empfangs reichlicher theilhaftig zu machen, leiteten ihn dabei.²⁾ Allein der Grundsatz, dass die Abendmahlsfeier eine Gemeindefeier sei, bewog ihn zu der Anordnung, dass *quatre fois l'année*, nämlich zu Weihnacht, Ostern, Pfingsten und am ersten Sonntag des September,³⁾ das Heil. Mahl von der Gemeinde zu feiern sei. Die Liturgie ist auf das denkbar knappste Mass reduziert, und auch hier ist keine Spur der römischen Messe geblieben. Die Predigt des Abendmahlssonntags hat auf die Feier Bezug genommen; nach dem Schlussgebet hat der Pastor das Apostolicum bekannt, *pour testifier au nom du peuple, que tous veulent vivre et mourir en la doctrine et religion chretienne*.⁴⁾ Nachdem der Liturg den Tisch bereitet hat, hält er an die Gemeinde eine ausgedehnte Ansprache, die den Bericht I. Kor 11 23 f., die Exkommunikation aller Götzendienen, Lasterer, Gottesverächter, Häretiker, Meineidigen u. s. w., eine Ermahnung zur Selbstprüfung und Glaubenszuversicht, sowie zur Erkenntnis der Sünde und der im Heil. Mahle dargebotenen Gnade enthält. Die Aufforderung, nicht mit den Gedanken beim Brot und Wein zu verweilen, sondern die Herzen dahin zu erheben, wo Jesus Christus ist in der Herrlichkeit seines Vaters, *à estre nourries et vivifiées de sa substance* und des Reiches Gottes theilhaftig zu werden, schliesst sich an.⁵⁾ Die Kommunikanten werden aufgefordert, mit Ehr-

1) Corp. Ref. 33 161 f.

2) Vgl. J. HANS, Der protestantische Kultus (1890), S. 49 f.

3) CALVIN, *Ordonnances ecclésiastiques de Genève 1541* (RICHTER 1 347).

4) In *La forme 1543* heisst es: *L'église faisant confession de la foy, chante le symbole des apotres pour testifier que tous veulent vivre et mourir en la doctrine et religion chretienne*.

5) Seit 1545 geht der Ansprache ein Gebet um würdigen Genuss voraus, das mit dem Gebet des Herrn schliesst. In *La forme 1542* fehlt das Gebet des Herrn beim Abendmahl. Jedenfalls steht es in 1545 f. nicht an seiner richtigen Stelle; auf das Gebet der Kinder Gottes kann nicht Exkommunikation etc. folgen.

furcht und christlicher Bescheidenheit zum Heil. Tisch zu kommen; der Liturg¹⁾ nimmt zuerst selbst Brot und Wein, giebt das Brot sodann dem Diakon und nach ihm dem ganzen Volk mit der Formel: *Prenex, mangez, le corps de Jesus, qui a est livré à la mort pour vous.* Der Diakon reicht den Kelch dar mit den Worten: *C'est le calice du nouveau Testament au sang de Jesus, qui a esté respondu pour vous.* Während der Distribution wird ein Psalm gesungen, ihr folgt ein Gebet des Dankes und der Bitte um göttliche Geisteskraft zu einem heiligen Wandel. Mit dem Symeonsliede der Gemeinde und dem Aaronitischen Segen schliesst die Feier.

Es lässt sich nicht genau feststellen, in welcher Ordnung die Gemeinde in Genf das Heil. Abendmahl empfangen hat. Sie wird aufgefordert, zur Heil. Tafel herzuzunahen, die Zwinglische Ordnung ist demnach ausgeschlossen. Wahrscheinlich war eine Prozessionsordnung eingeführt, also die s. g. wandelnde Kommunion;²⁾ immerhin gestattet die Quelle zur Not auch die Annahme, dass die Kommunikanten schichtweise sich um den Tisch aufgestellt haben. Erst in der K.O. der Niederländer in London, die A. LASCO 1550 für FremdeNGemeinde gab, finden wir die Notiz: *wir sind wol zufriden mit einem tisch, seuberlich mit einem reinen leinen tuch gedeckt, an welchem der Diener vnd alle andern brüder ordentlich sitzen . . . dann an einem tisch eine speiss vnd tranck mit einander zugenieszen, ist bey allen menschen ein wahrhaftiges friedenzeichen.*³⁾ Diese Art der s. g. sitzenden Kommunion ist noch heute in der niederländischen Kirche ordnungsmässig; die Spendeformeln werden für jede Tischgenossenschaft nur einmal gesprochen, während nach der ursprünglichen Ordnung CALVINS sie bei jedem Kommunikanten wiederholt zu sein scheint.

§ 113. Die Abendmahlsliturgie der Pfälzer K.O. von 1563, der reformierten Agende für den Konsistorialbezirk Cassel von 1896 und der Preussischen Agende.

Die Abendmahlsliturgie der Pfälzer K.O. 1563⁴⁾ schliesst sich ziemlich genau der Form CALVINS an. Während jedoch die Liturgie CALVINS

1) Das Folgende nach der Form von 1545 f. Die ursprüngliche von 1542 hat keine nähere Vorschrift, ausser der, dass während der Austeilung einige Psalmen gesungen worden, ou on lit quelque chose de l'Escripture.

2) Die K.O. der ausländischen Gemeinde in Frankfurt a. M. 1554 (RICHTER 2 152 f.), die sich genau an die ursprüngliche Ordnung CALVINS (mit Ausnahme der Spendeformel, die I. Kor 10 entnommen ist) anschliesst, beschreibt die Ordnung mit folgenden Worten: *Hic Minister primum defrangit administro suo panem et calicem porrigit, atque ab eo vicissim accipit. Deinde populus ordine ad mensam magna cum reverentia accedit, viri primum, deinde mulieres, ac singuli primum ab altero Ministro panem accipiunt, deinceps in altero mensae cornu vinum ab altero administro, ad mensam adstantibus reliquis Ministris et senioribus.*

3) RICHTER 2 106 f.

4) RICHTER 2 257 f.

am Sonntag vor dem Heil. Mahle von der Kanzel aus die Teilnehmer zum würdigen Genuss und zur Meldung beim Pfarrer, damit sie privatim exploriert und unterwiesen werden, ermahnen lässt, hat die Pfälzer Liturgie bereits einen allgemeinen Vorbereitungsgottesdienst,¹⁾ in welchem nach einer Predigt und einer Prüfung der Erstkommunizierenden drei Beichtfragen, die sich auf Erkenntnis der Sünde, Glauben und Vorsatz bleibender Dankbarkeit (vgl. die drei Teile des Heidelberger Katechismus) beziehen, der Versammlung vorgelegt werden. Mit gemeinsamem knieend gesprochenen Unser Vater und dem Friedensgruss I. Thess 5²³ schliesst die Vorbereitung. Die Predigt am Abendmahlssonntage (alle vier Wochen in den Städten, alle acht Wochen auf den Dörfern, ausserdem an den hohen Festtagen) nimmt auf die Feier Bezug. Die Feier wird eingeleitet durch eine Vermahnung, welche auf die drei Beichtfragen Bezug nimmt und eine Warnung vor unwürdigem Genuss nebst Zurückweisung der Unwürdigen sowie eine Ermunterung zum Glauben und zu brüderlicher Liebe zum Inhalt hat; die Verba testamenti sind in die Ansprache eingeflochten, der Nachdruck wird auf die Vereinigung der Seele mit dem Herrn Christus gelegt. Ein Gebet mit nachfolgendem Unser Vater und das Apostolicum schliessen sich an nebst einer neuen Ermahnung, mit unseren Herzen nicht am äusserlichen Brot und Wein zu haften, sondern sie zu Christo zu erheben, damit die Feier gesegnet sei. Die Kommunion ist wandelnd; bei jedem Empfänger wird die Spendeformel wiederholt; bei Darreichung des Brotes entweder: *Das Brot, das wir brechen, ist die Gemeinschaft des Leibes Christi* oder: *Der Leib unsers Herrn Jesu Christi, für dich in den Tod gegeben, stärke und bewahre dich im Glauben zum ewigen Leben*; bei Darreichung des Kelches entweder: *Der Kelch der Danksagung, damit wir danksagen, ist die Gemeinschaft des Blutes Christi*, oder: *Das Blut unseres lieben Herrn Jesu Christi, für deine Sünde vergossen, stärke und bewahre dich im Glauben zum ewigen Leben.*²⁾ Während der Kommunion wird entweder gesungen oder Jesaja 53, Joh. 14—18 u. s. w. vorgelesen. Der Kommunion folgt eine Danksagung mit Worten des 103. Psalms oder mit einem andern vorgeschriebenen Gebet.

Die Pfälzer Liturgie ist die Liturgie der reformierten Gemeinden in Deutschland, oder ist wenigstens der Hauptsache nach dieser zugrunde gelegt. Eine besondere Stellung nimmt die Agende für die evangelisch-reformierte Kirchengemeinschaft in Hessen d. h. Konsistorialbezirk Cassel 1896 (nach der Hessischen K.O. von 1657)

1) Auch die K.O. der Niederländer in London 1550 (RICHTER 2 106 f.) hat einen Vorbereitungsgottesdienst, jedoch ohne Beichtfragen.

2) Die je zweite Spendeformel gehört der K.O. 1563 noch nicht an; sie ist erst später zur Auswahl hinzugefügt.

ein. An den Abendmahlssonntagen folgt auf die Predigt das durch eine Paraphrase des Vaterunsers (LUTHERS Deutsche Messe) erweiterte Allgemeine Kirchengebet; nach einem Zwischenspiel der Orgel singt die Gemeinde *O Lamm Gottes unschuldig*, der Pfarrer ordnet die Geräte und spricht in starker Verkürzung das *Sursum corda* und das Präfationsgebet: *Erhebet eure Herzen zu Gott unserm Herrn, denn es ist billig und recht, auch heilsam, dass wir . . . dich . . . anrufen durch Jesus Christus, unseren Herrn*. Hier wird das Gebet durch die Ermahnung an die Gemeinde, das Gebet des Herrn zu beten, unterbrochen (ohne vorhergehendes Amen), und es folgt das Gebet des Herrn mit unmittelbarem Anschluss der *Verba testamenti*. Nach kurzer Einladung der Kommunikanten empfangen zuerst die Männer, darnach die Frauen *erstlich das gesegnete Brod, welches ist der Leib des Herrn, darnach den gesegneten Kelch, welcher ist das wahre Blut des Herrn*.¹⁾ Die Spendeformel lautet: *Nehmet hin und esset, das ist der Leib des Herrn Jesu Christi, der für euch gegeben ist, oder Nehmet hin und esset, das ist Christi Leib, der für euch gegeben ist; ferner: Nehmet hin und trinket, dieser Kelch ist das neue Testament in dem Blute des Herrn Jesu Christi, welches für euch und für Viele vergossen ist zur Vergebung eurer Sünden, oder Nehmet hin und trinket, das ist Christi Blut, für euch vergossen zur Vergebung der Sünden*. Während der Kommunion werden Abendmahlslieder gesungen. Auf die Kommunion folgt ein kurzes Dankgebet, eine Liederstrophe von der Gemeinde gesungen, der Aaronitische Segen und das Schlusswort: *Gehet hin, der Geist des Herrn geleite euch zum ewigen Leben. Amen*, das die Gemeinde mit dreifachem *Amen* beantwortet.

Die grossen Mängel dieser Liturgie sind deutlich. Die Kürze und Dürftigkeit, die blossen Andeutungen alter liturgischer Formen (*Sursum corda*, *Praefatio*), der Mangel des Dankgegenstandes in der *Praefatio*, das plötzliche Abschwenken aus der Anrede an Gott zur Anrede an die Gemeinde, das doppelte Gebet des Herrn (in der Paraphrase des Kanzelgebets und *verbo tenus*), die Stellung des Herrngebetes vor den *Verba testamenti*, endlich jene romanisierende Zwischenbemerkung der Agende, — das Alles sind offenkundige liturgische Fehler. Dagegen ist es ein entschiedener Vorzug der Hessischen Form, dass jede Ermahnung und Warnung an die Kommunikanten fehlt. Die von CALVIN beeinflussten Liturgieen sind überreich daran; es lässt sich das mit der Auffassung des Heil. Mahles als *Mysterium tremendum* entschuldigen, aber das Vorherrschen dieses Mysteriums beruht auf unevangelischer Voraussetzung. Mahnung und Warnung gehört mit ernstem Wort in die Beichte oder Vorbereitung, und auch da darf sie nicht die Schwachen schrecken; in der Feier des Heil. Mahles selbst hat sie keinerlei Berech-

1) Diesen Worten der Agende liegt offenbar der Gedanke zu grunde, dass durch die Einsetzungsworte das Sakrament confiziert werde.

tigung. Mit dem Fehlen der Ermahnung und Warnung in der Hessischen Form hängt jedoch noch ein anderer, grösserer Vorzug zusammen; es ist der Gesamtcharakter des Lockens, Einladens, man hört die Stimme des, der die Mühseligen und Beladenen zu sich ruft, damit er sie erquicke; wie jedes Abschrecken fehlt, so hört man auch nicht das Bewusstsein der würdigen Tischgenossen, dass sie die Erwählten des Herrn seien, sich äussern, was sonst in den Calvinischen Liturgieen eine nicht zu verkennende Rolle spielt. ZWINGLIS schöne Liturgie trägt wohl in zu starkem Gegensatz das Gepräge der Dankesfeier und des Jubeltons, — als Moment der Feier gewiss nicht zu beanstanden, aber in so ausschliesslichem Hervortreten doch wohl kaum dem Charakter des Todesmahles Jesu entsprechend.

Die Agende für die (Preussische) Evangelische Landeskirche 1895 bietet zwei Formulare, ein lutherisches und ein reformiertes, dar. Das lutherische (1¹³ f.) beginnt nach dem Gesang einer Abendmahlsstrophe mit der Salutatio (oder: *Selig sind, die zum Abendmahl des Lammes berufen sind*. Gemeinde: *Amen. Amen*) und lässt eine vierfache Ermahnung darauf folgen, die nur dann ausfällt, wenn die Vorbereitung dem Hauptgottesdienst unmittelbar vorangegangen ist. Das Sursum corda und das Präfationsgebet (in sechs Formen) mit Sanctus, Hosanna und Benedictus, sodann das Gebet des Herrn mit oder ohne einleitendes Gebet, dem die Gemeinde mit Amen respondiert, sind die Stücke, die den Verba testamenti, welche die Gemeinde kniend anhört, vorhergehen. Eigentümlicherweise kann auch das Gebet des Herrn den Einsetzungsworten folgen, wodurch es natürlich eine ganz andere liturgische Bedeutung gewinnt; das Knieen der Gemeinde wird nicht gefordert, wo es gegen die gottesdienstliche Sitte ist.¹⁾ Das Agnus Dei oder das Lied: *O Lamm Gottes*, die Pax und ein anschliessendes Gebet, von der Gemeinde mit Amen angeeignet, geht der Einladung voran, worauf die Distribution folgt, für die vier verschiedene Spendeformeln dargeboten werden (nach I Kor 11, die grössere lutherische und die römische und die Calvinische nach I Kor 10). Ein Dankgebet mit vorhergehendem antiphonischen Votum aus Ps 106, der Aaronitische Segen, ein dreimaliges Amen und der Gesang einer Schlussstrophe der Gemeinde schliesst die Feier.

Die reformierte Form (1²⁵ f.) beginnt nach einem Abendmahlsliede mit einer sehr ausführlichen Belehrung und Ermahnung über das Heil. Abendmahl, in die die Verba testamenti eingeflochten sind. Ein ausführliches Gebet um würdigen Genuss und das Gebet des Herrn schliesst sich an. Auf die Einladung folgt die Austeilung, darauf ein Dankgebet, Segen und Schlussvers.

1) Diese gottesdienstliche Sitte, bei den Verba testamenti zu knien, ist offenbar ein Rest römischen Brauches: das Knieen der Gläubigen auf den Ruf der Schelle bei der Transsubstantiation.

Die Gesichtspunkte der Beurteilung sind oben bereits entwickelt, so dass an dieser Stelle davon abgesehen werden kann.

§ 114. Abendmahlsgeräte, Paramente, Elemente, äusserliche Gebräuche.

Die Abendmahlsgeräte (nebst den Taufgeräten *Vasa sacra* genannt) und die Paramente (Decken)¹⁾ sind aus der römischen in die evangelische Kirche, besonders lutherischer Observanz, übergegangen. Ausser dem Kelch und der Kanne, der Patene und dem Kelchlöffel sind zu erwähnen: die Pyxis, eine metallene Schachtel zur Aufbewahrung der Hostien, bzw. des Brotes, das Corporale, ein weissleinenes Tuch, das der Pyxis, bzw. der Patene unterbreitet ist; die Palla, das weissleinenes Tuch zur Bedeckung des Kelches; das Purificatorium, ein weiches weissleinenes Tüchlein zur Reinigung des Kelchrandes während der Kommunion, bzw. auch zum Abwischen des Mundes der Kommunikanten. In der römischen Kirche müssen alle diese Geräte und Paramente, mit Ausnahme des Purificatoriums, vom Bischof geweiht sein und dürfen von einem Laien nicht berührt werden; sind Reparaturen nötig, so bedürfen sie einer neuen Weihung.

Die Abendmahls-elemente sind in den verschiedenen Kirchen verschieden. Die orientalische Kirche verwendet gewöhnliches gesäuertes Brot, weil nach dem Bericht des Evangeliums des Johannes Christus vor Beginn des Passah gestorben sei, also das Heil. Mahl gestiftet habe, bevor die ungesäuerten Mazzoth gegessen wurden. Im Anschluss an die synoptische Überlieferung verwendet die römische Kirche seit dem 9. Jahrhundert ungesäuertes Brot. Doch wurden die Hostien wahrscheinlich bereits im 6. oder 7. Jahrhundert mit einem Kreuzeszeichen, seit dem 12. Jahrhundert mit dem Bilde Jesu, provinziell auch mit dem Monogramm Christi oder mit *A* und *Q* geschmückt. Aber noch im 11. Jahrhundert war es Brauch, dass die grossen Oblaten erst bei der Distribution in Stückchen für die Kommunikanten gebrochen wurden. Auf Reinlichkeit und Sorgfalt bei der Zubereitung der Oblaten wurde von jeher Wert gelegt; seit dem 15. Jahrhundert ist Weizenbrot vorgeschrieben. ZWINGLI reicht LUTHER die Hand in Festhaltung des römischen Brauchs; in Zürich werden bis zum heutigen Tage ungesäuerte Oblaten verwendet. CALVIN und die von ihm beeinflussten reformierten Kirchen schliessen sich auch in diesem Stück der orientalischen Kirche an. Inbetreff des Abendmahlsweines haben die orientalische und die römische Kirche den Vorgang Christi für sich, indem sie den Wein mit Wasser (Mischkrug) vermischen. Bereits die Const. ap. und das 3. Conc. Carthag.

1) TH. SCHÄFER, Ratgeber für Anschaffung und Erhaltung von Paramenten 1897.

(397) legen Gewicht auf den Mischkrug;¹⁾ das Konzil von Trient motiviert ihn 1. durch den Vorgang Christi, 2. durch das Ausfliessen von Blut und Wasser aus dem geöffneten Leib Jesu am Kreuz, 3. dadurch, dass in der Apokalypse (17 1-15) die Völker Wasser genannt werden, wodurch *ipsius populi fidelis cum capite Christo unio repraesentatur*.²⁾ Im 6. Jahrhundert fingen übrigens armenische Bischöfe an, reinen Wein zu gebrauchen, und auf dem Konzil zu Trient erklärte der armenische Gesandte, dass dieser Brauch zur Zeit noch bestände.³⁾ Die orientalische Kirche (mit Ausnahme der russischen) nimmt sogar warmes Wasser zum Mischkrug, um die Lebensmacht des Heil. Geistes zu bezeichnen. Die Farbe des Weines, ob weiss oder rot, ist in der orientalischen und in der römischen Kirche freigestellt, obgleich in der römischen Kirche die Verwendung von Weisswein jetzt kirchlicher Gebrauch ist. In der evangelischen Kirche wird nur reiner Weisswein verwendet.⁴⁾

Im Abendmahlsempfang herrscht eine sehr verschiedene Praxis. In der orientalischen Kirche wird den vor dem Sanctuarium knieenden Laien das in den Wein gebrockte Brot vermittelt eines Löffels dargereicht; in der römischen Kirche wurde bis zum Konzil von Konstanz (1414—1418) auch den Laien der Kelch gegeben, seitdem nur die Hostie, die ihnen auf die Lippen gelegt wird. Die erste Spur dieses Gebrauchs findet sich bei GREGOR DEM GROSSEN; aber erst infolge des Beschlusses des Konzils zu Rouen (878) wurde der Brauch überall in der römischen Kirche eingeführt.⁵⁾ Obgleich CALVIN für jede Kirche volle Freiheit fordert, das Brot gesäuert oder ungesäuert zu geniessen und den Kelch den Kommunikanten in die Hand zu geben oder ihnen an den Mund zu halten,⁶⁾ hat doch die reformierte Kirche aller Orten Wert darauf gelegt, dass die Empfänger Brot und Kelch in die Hand nehmen und selbst zum Munde führen, während in der lutherischen Kirche die Kommunikanten weder die Oblate noch den Kelch mit ihrer Hand berühren.

Die s. g. Selbstkommunion des Liturgen wird in der orientalischen Kirche vermieden, in der römischen regelmässig geübt; in

1) Const. ap. 8 12 (p. 255 28) — 3. Conc. Carthag. can. 24 (BRUNS 1 126).

2) Conc. Trid. Sess. 22 cap. 7.

3) BINTERIM IV 2 51.

4) Über den Gebrauch von Wasser statt des Weines beim Heil. Abendmahl seitens Akatholiker bis ins 5. Jahrhundert vgl. BINTERIM IV 2 63 f.

5) GREGOR I, Dialog. III, 3: Cumque ei Dominicum corpus in os mitteret, illa diu muta ad loquendum lingua soluta est (MIGNE 77 224) .. Conc. Rotomagensis (878) cap. 2: Illud etiam (Presbyter) attendat, ut eos (laicos) propria manu communicet; nulli autem laico aut feminae eucharistiam in manibus ponat, sed tantum in os eius cum his verbis ponat: Corpus Domini et Sanguis prosit tibi ad remissionem peccatorum et ad vitam aeternam (HARDUIN VI, 1 205).

6) HEIZ, Calvins liturgische Grundsätze (Zeitschrift für prakt. Theol. 1887) S. 359.

der reformierten Kirche ist sie stets unbeanstandet gewesen. MELANTHON setzt sie als regelmässig voraus;¹⁾ LUTHER hält es für das Angemessenste, dass auch der Pfarrer von einem Andern *berichtet* wird. Der Zwang habe aufgehört, dass er jedesmal mit der Gemeinde kommunizieren müsse; reiche er aber mit der Gemeinde auch sich selbst das Heil. Mahl, so verstosse er nicht gegen Christi Befehl. Die lutherischen K.O. sprechen nur selten über die Selbstkommunion, wo es aber geschieht, wird sie gebilligt; als selbstverständlich wird vorausgesetzt, dass unter allen Umständen die Selbstkommunion nur innerhalb der Abendmahlsfeier der Gemeinde stattfinden darf.²⁾ Am Ende des 16. Jahrhunderts war die Selbstkommunion meistens ausser Gebrauch gekommen; in den Städten diente ein Kollege dem andern, auf dem Lande hatte jeder Pfarrer an seinem Amtsnachbar seinen Confessionarius. Das erste Verbot der Selbstkommunion wurde in Kursachsen durch eine Verordnung vom 10. März 1625 erlassen. J. B. CARPZOV bezeichnete 1685 die hie und da sich noch findende Selbstkommunion als eine Neuerung.

II. Die Benediktionshandlungen.

§ 115. Der Begriff der Benediktion.

Unter Benediktionshandlungen sind diejenigen kirchlichen (liturgischen) Handlungen zu verstehen, deren Vollzug in der namens der Kirche (Gemeinde) geschehenden Benediktion (Weihe, Segnung) seinen Höhepunkt hat. Man kann die ständigen Benediktionshandlungen und die unständigen unterscheiden; jene sind die Ordination, die Konfirmation, die Trauung und das Begräbnis, diese finden bei besonderen Gelegenheiten statt, wie Weihung einer Kirche, eines Friedhofes u. dgl. Wir haben es vornehmlich mit den ständigen Benediktionshandlungen zu thun; sie nehmen eine hervorragende Stellung in dem kirchlichen Leben ein, an ihren Vollzug knüpfen sich für die ganze Lebenszeit der benedizierten Personen heilskräftige und pietätvolle Erinnerungen. Um so wichtiger ist es, den evangelischen Begriff der Benediktion festzustellen³⁾ im Gegensatz zu dem römischen Begriff.

1) MELANTHON, Reformatio Wittebergensis 1545 (RICHTER 2 84).

2) Reskript des Evang. Oberkirchenrats zu Berlin vom 9. April 1881 (bei H. TRUSEN, Das preussische Kirchenrecht² (1894) S. 185. Anm. 31a.) — Gegen die Selbstkommunion ausserhalb der Gemeindefeier ist Art. Smalc. II, 28 (MÜLLER 302) gerichtet. — Zu der ganzen Frage vgl. PRÖHLE, Das Selbstkommunizieren des evangelischen Geistlichen 1864. — G. KAWERAU in der Evangel. Kirchenztg. 1875, Sp. 1150 f., 1169 f., 1881 Sp. 817 f.

3) Vgl. E. CHR. ACHELIS, Artikel: Benediktion in R.E.³ 2 588 f. dort ist auch die Litteratur angegeben. Die Hauptwerke auf römischer Seite sind: JAC. GRETSER, De benedictionibus libri duo, quibus tertius de maledictionibus adiunctus. 1615. Auf

Die Benediktionen (Weihungen, Segnungen) der römischen Kirche, die bei jeder gottesdienstlichen Handlung angewendet werden, gehören nebst den Exorcisationen zu den Sakramentalien (*Sacramenta minora*). Sie sind nicht wie die Sakramente unmittelbar von Christus, sondern von der hierarchischen Kirche (Papst, Bischöfen) mit göttlicher Vollmacht eingesetzt und werden nicht wie die Sakramente nur Personen, sondern auch Sachen appliziert. Aber ebenso wie die Sakramente wirken sie nicht nur *ex opere operante*, sondern auch *ex opere operato*, und ebenso wie die Sakramente teilen sie die aus dem Messopfer stammenden Gnaden Gottes in Entsündigung, übernatürlicher Belebung und Heiligung mit, können daher nur von den geweihten Priestern, durch die als solche Gott alle seine Gnaden sichtbar vermitteln lässt, und die deshalb die Vollmacht haben, auf andere Personen und Sachen den Segen Gottes herabzuziehen, vollzogen werden. *Je höher die hierarchische Stufe, desto kräftiger der Segen, weil desto ausgedehnter die Gewalt über den Schatz der Segnungen in der Kirche. Der Priester trägt als ein Bevollmächtigter Gottes und der Kirche den Segen in sich und lässt ihn durch die ausgesprochene Segensform auf die Gläubigen ausgehen.*¹⁾

Exorcisationen und Benediktionen gehören zusammen, das eine ist das Korrelat des andern. Die Exorcisation hat den Zweck, dämonische Einflüsse auf Personen und Sachen zu brechen — und nach römischer Lehre ist alles Kreatürliche der Gewalt Satans unterworfen — und durch Beschwörungen, d. h. autoritativ und befehlsweise, den Dämon zu vertreiben; die Benediktion hat den Zweck, Personen und Sachen übernatürliche, göttliche Kräfte mitzuteilen. Weil aber diese übernatürlichen Kräfte nicht nur positiv, sondern auch negativ (purifikativ) wirken in Tilgung lässlicher Sünden, zeitlicher Sündenstrafen, in Entfernung der aus der Sünde stammenden Korruption an der freien und unfreien Kreatur und in Entfernung satanischer Einflüsse, so ist mit der Benediktion stets eine Exorcisation verbunden, auch wenn sie nicht erwähnt wird. Dies ist z. B. der Fall bei der *Benedictio nuptiarum*, wodurch den Neuvermählten die aktuelle Gnade verliehen wird, das eheliche Zusammenleben in gottgefälliger Weise zu beginnen, sowie die übernatürlichen Kräfte des *Bonum prolis, fidei, sacramenti* (gegenseitige Opferliebe) zu erreichen; ebenso bei der Benediktion des Trauringes: *Benedic, Domine, anulum hunc, quem nos in tuo nomine benedicimus, ut quae eum gestaverit, fidelitatem integram suo sponso tenens in pace et voluntate tua permaneat atque in mutua caritate semper vivat per Christum, Dominum nostrum.* Während jedoch die Exorcisation stets in im-

evangelischer Seite MART. CHEMNITZ, *Examen Conc. Trid.* (1565) ed. ED. PREUSS 1861 p. 855 f. und JOH. GERHARD, *Benedictionis ecclesiasticae* Num 6 v. 22 et seqq. *descriptae explicatio* (in *Disput. theol. partes tres* 1655, p. 1252 f.)

1) WETZER und WELTE, *Kirchenlexikon*¹ s. v. Segen.

perativer Form geschieht, hat die Benediktion stets prekative Form, aber gleichwohl unmittelbar effektive göttliche Kraft *ex opere operato*. Der Träger und Spender ist allemal der Priester, die Vermittelung geschieht allemal, gleichwertig mit dem Wort, durch das Kreuzeszeichen.

Die Personalbenediktionen, die einen bleibenden Habitus bewirken (z. B. Salbung vor und nach der Taufe), sind von denen zu unterscheiden, die eine *Forma gratiae actualis* für einen vorübergehenden Zweck und Zustand zur Folge haben (z. B. *Benedictio peregrinorum, aegrotorum, a daemone vexatorum*). Beide wirken entweder vorwiegend negativ, oder vorwiegend positiv, in Gleichgewicht sind beide Wirkungen beim Segen am Schluss der Messe, beim bischöflichen Segen u. s. w.

Bei den Realbenediktionen tritt die negative Wirkung immer in den Vordergrund; es handelt sich um Beseitigung der dämonischen Einflüsse, die in den Sachen zur Schädigung von Leib und Seele der Menschen wirken, erst in zweiter Linie darum, dass der Gebrauch oder der Genuss der Sachen den Gebrauchenden oder Genießenden für Leib und Seele förderlich seien. Die übernatürlichen Kräfte, die durch die Benediktion den Sachen mitgeteilt werden, sind diesen inhärent und in ihrer Wirkung von dem Verhalten des Menschen unabhängig. Auch hier unterscheidet man solche Benediktionen, die nur vorübergehend und zu bestimmtem Zweck zu Trägern göttlicher Gnade und Behütung werden, von solchen, die den Sachen bleibender Weise göttliche Kräfte mitteilen und sie dadurch zu *Res sacrae* machen, damit sie auf Personen und Sachen, die damit in Berührung kommen, reinigend und heiligend wirken (z. B. Weihung der Öle, des Tauf- und Weihwassers, der Glocken, Kerzen, Asche, Kruzifixe, Heiligenbilder, Rosenkränze, Skapulier). Ist der Gebrauch dieser Dinge mit Erwerbung von Ablässen verbunden, so muss die Weihe von einem dazu bevollmächtigten Priester vollzogen werden.

Eine besondere Klasse von Realbenediktionen sind die Konsekrationen, bei denen Salbung angewendet wird, wodurch die Sachen dem Bereich des Profanen entnommen und dem göttlichen Kultus geweiht werden. Dahin gehören die Weihen von Kelchen, Patenen, Tabernakeln, Monstranzen, Paramenten, liturgischen Gewändern, Kreuzen, Fahnen, Orgeln und die Benediktion des Gottesackers, welche die Leiber der entschlafenen Gläubigen vor satanischen Einflüssen schützt und ihnen frühe Auferstehung verbürgt.

Für die evangelische Auffassung der Benediktionen hat bereits JOH. GERHARD (a. a. O.) richtige Gesichtspunkte aufgestellt: *Sacerdotes (in Vet. Test.) benedicebant bona precando, Deus benedicebat bona largiendo. Illorum benedictio erat votiva, huius vero dativa. Promittit Deus benedictionem illam sacerdotalem sese ratam habiturum, si fiat iuxta*

verbum ac voluntatem suam (p. 1255 sub 8 et 9). Daraus ergibt sich:

1. Dass Gott allein es ist, der effektiv segnen, d. h. göttliche Kräfte seines Geistes mitteilen kann. Ein klerikales Priestertum, das Träger und Inhaber göttlicher Kräfte wäre und über diese frei verfügen könnte, giebt es nicht. Alles menschliche Segnen ist nichts Anderes, als Fürbitte zu Gott um Erteilung seines Segens, und die Erhörung dieser Fürbitte, also der Effekt des menschlichen Segnens, ist denselben göttlichen Gesetzen wie die Gebetserhörung überhaupt unterworfen. Ein Unterschied von liturgischer und ausserliturgischer, von kirchlicher und privater Segnung findet nur in psychologischer Hinsicht statt, insofern als die feierliche Segnung der Kirche und namens der Kirche gewöhnlich eine kräftigere Anregung für den Empfänger, die subjektiven Bedingungen der Gebetserhörung in sich zu erfüllen, mit sich führt. Der Unterschied ist demnach niemals prinzipiell, nur unter Umständen graduell.

2. Nur Personen können mit Gottes Geist und Gnade gesegnet werden. Alle Realbenediktionen derart, dass Sachen mit übernatürlichen Kräften begabt werden, sind als dem Gebiet des Aberglaubens und der Zauberei angehörend grundsätzlich zu verwerfen. Werden gleichwohl in der evangelischen Kirche Sachen benediziert, so geschieht dies in zweifachem Sinn:

a) Die Benediktion ist die Aussonderung der Sache aus dem gewöhnlichen zum ausschliesslich gottesdienstlichen (kultischen) Gebrauch der Gemeinde und stets mit dem erstmaligen gottesdienstlichen Gebrauch verbunden. So lange dieser Gebrauch stattfindet, sind die Sachen *Res sacrae*; sobald der gottesdienstliche Gebrauch aufhört, sind sie nicht mehr *Res sacrae*. Eine Entweiung und Profanierung findet nicht dadurch statt, dass sie fortan dem gottesdienstlichen Gebrauch entzogen und dem gewöhnlichen Gebrauch zurückgegeben werden; von Entweiung und Profanierung kann man nur reden, wenn die zum gottesdienstlichen Gebrauch ausgesonderten Sachen auch zu nichtgottesdienstlichen Handlungen in frivoler Gesinnung gebraucht werden.

b) Die Benediktion von Sachen geschieht ohne Ausnahme per *metonymiam*: die Sachen werden genannt, die sie gebrauchenden Personen werden gemeint. In den evangelischen Weiheformularen tritt dies Moment deutlich hervor. So hat z. B. die Weihung eines Friedhofes nicht den Sinn, die Dämonen von den Gräbern fern zu halten und dergleichen, sondern die Weihung ist der feierliche Akt, wodurch der Acker zum Friedhof in Gebrauch genommen und dem pietätvollen Schutz der Lebenden übergeben wird. Entweiht wird der Friedhof nicht dadurch, dass er ausser Gebrauch gesetzt und nach bestimmter Frist zu anderem Gebrauch verwendet wird, sondern nur dann wird er entweiht, wenn pietätloserweise der Friedhof z. B. zum Grasens des Viehs

benutzt wird. Ebenso verhält es sich mit der Weihung von Kirchengebäuden, von *Vasa sacra* und dergleichen. Die Sachen empfangen durch die Benediktion nicht übernatürliche Kräfte, die sie von anderen Gebäuden oder Gefäßen unterscheiden, die Benediktion soll vielmehr die Sachen in gottesdienstlichen Gebrauch nehmen, und der lebenden Gemeinde sollen die Sachen um des Gebrauches willen religiös wertvoll sein.¹⁾

§ 116. (Die Ordination.) Die Konfirmation.

Es kann bei Darstellung der kirchlichen Benediktionshandlungen nicht die Aufgabe sein, die mannigfaltigen Cärimonieen, die in der evangelischen Kirche gebräuchlich sind, zu registrieren; nur das Wesentliche der liturgischen Handlungen, so weit es sich aus der Idee der Handlung ergibt, ist zu bezeichnen und zu beurteilen.

Die Ordination vgl. § 35—46. Die Konfirmation. Über die Geschichte und die katechetische Bedeutung der evangelischen Konfirmation wird die Katechetik Aufschluss geben.

Trotz der verschiedenen Auffassungen der Konfirmation in den in Geltung stehenden K.O. und in der kirchlichen Praxis ist allgemein üblich, dass der Handlung selbst eine öffentliche Prüfung der Konfirmanden vorhergeht. Auch da, wo, wie in den Hessischen K.O., die Prüfung einen Teil der Handlung selbst bildet, hat sich das Bedürfnis herausgestellt, eine gründlichere Prüfung in gesonderter Weise vorhergehen zu lassen, obgleich dadurch eine doppelte Prüfung der Kinder entstanden ist. Wie immer die erwünschte Neugestaltung der Konfirmation ausschlagen mag, so wird doch die Prüfung der Konfirmanden als wesentlicher Teil der Konfirmation, die Prüfung vor der Gemeinde zur Bezeugung, dass der obligatorische kirchliche Unterricht vollbracht und nicht erfolglos gewesen sei, unumgänglich sein; die Gemeinde wird durch ihre Mandatare, den Pfarrer und das Presbyterium, ein Urteil über den Erfolg des Unterrichts der Einzelnen sich bilden, bzw. den Nichterfolg durch Zurückstellung konstatieren. Aber während in der Neuordnung der Konfirmation voraussichtlich die Prüfung in die Handlung selbst verlegt werden und damit die altprotestantische Ordnung wieder hergestellt werden wird, ist bei den mannigfaltigen Cärimonieen der üblichen Konfirmation aus praktischen Gründen die Prüfung zeitlich von der Konfirmation selbst zu trennen.

1) Bei den vielfach herrschenden römischen Anschauungen ist es verdienstlich, dass neuere Agenden, besonders deutlich die des Konsistorialbezirks Cassel vom Jahre 1896, Formulare darbieten, welche die evangelische Anschauung klar zum Ausdruck bringen.

Das Wesentliche der üblichen Konfirmation besteht in drei Stücken: Bekenntnis und Gelübde der Kinder, Einsegnung und Erstempfang des Hl. Mahles.

a) Wie die ganze Konfirmation, so ist auch das Bekenntnis und das Gelübde der Kinder heutzutage obligatorisch und eben deshalb evangelisch nicht korrekt. Die Pflicht, so lange die übliche Konfirmation eine Neuordnung nicht erfahren hat, beides so zu gestalten, dass in Berücksichtigung der niedrigen Stufe der Entwicklung und der Unreife der Konfirmanden wenigstens die Möglichkeit wahrhaftigen Bekenntnisses und wahrhaftigen Gelübdes gegeben ist, ist leider nicht überall anerkannt. Es kommen Formeln vor, welche das Gelübde, das sich auf das ganze Leben bezieht, als Eid qualifizieren und spätere Verirrungen als Eidbruch, spätere Glaubensschwankungen als Treubruch brandmarken. Versäumen es die massgebenden Organe der Kirche, die Formeln des Bekenntnisses und des Gelübdes so zu limitieren, dass beides im Munde eines Kindes von 14 Jahren — nach der Bestimmung des Corpus Evang. um die Mitte des 18. Jahrhunderts ist das 14. Lebensjahr der *Annus discretionis* — Wahrheit sein kann, so dürfte der Lokalgemeinde, bezw. dem Pfarrer, das Notrecht zuzusprechen sein, die Formeln zu ändern, um die Kinder vor einer abgenötigten Lüge zu schützen.

b) Die Einsegnung, jedenfalls der Hauptteil der Handlung, ist der Akt der Kirche an den Konfirmanden, während Bekenntnis und Gelübde der Akt der Konfirmanden gegenüber der Kirche ist. Als unevangelisch ist jede Form abzuweisen, ob sie auch durch hohes Alter geheiligt wäre, welche den Schein römischer Benediktion, m. a. W. die sakramentale Auffassung der Konfirmation, die Begabung mit Kräften des Hl. Geistes *ex opere operato* nicht vermeidet, also vornehmlich jene römische Formel: *Nimm hin den Hl. Geist, Schutz und Schirm* u. s. w.¹⁾ Wer durch die K.O. gebunden und verpflichtet ist, gegen bessere Einsicht diese oder eine ähnliche Formel zu gebrauchen, wird nur dadurch sittlichem Verderben entgehen, dass er zuvor und wiederholt der Gemeinde und den Konfirmanden erklärt, jene Form sei evangelisch nur dann berechtigt, wenn man sie als Aufforderung an die Kinder zum Gebet um den Hl. Geist deute, und dass er die Formel nur in dieser Deutung gebrauche. Evangelisch korrekt ist die Segnung, die Einsegnung, d. h. das Gebet über die Konfirmanden mit dem Symbol der Fürbitte, der Handauflegung, etwa in der ebenfalls altkirchlichen Form: *Der Segen Gottes des Allmächtigen, des Vaters und des Sohnes und des Hl. Geistes, komme über euch und verbleibe mit euch jetzt und immerdar*,²⁾ (vgl.

1) Vgl. übrigens W. DIEHL, Die Zeremonie der Handauflegung und die Konfirmationsformel: „Nimm hin den heiligen Geist“ nach der Hessischen Agende von 1566 (*Zeitschrift für praktische Theologie* 1896, S. 231 f.)

2) EDM. MARTÈNE, *De antiquis Ecclesiae ritibus* (1700) 1374 teilt die Formel

auch die Preussische Agende 2³⁴ f.; diese stellt fünf Segensformeln zur Auswahl). Erfordernis einer guten Formel wird es sein, dem Werden und Wachsen des christlichen Lebens in den Konfirmanden einen deutlichen Ausdruck zu geben, damit neben dem Abschluss des obligatorischen kirchlichen Unterrichts der Beginn selbstverantwortlichen Christenlebens, das der Nahrung und Förderung unbedingt bedarf, den Konfirmanden und der ganzen Gemeinde klar zum Bewusstsein komme. Indem die Segnung als Gebet der Kirche (Gemeinde) vollzogen wird, verpflichtet sich die Kirche (Gemeinde), ihrem Gebet entsprechend, die heranwachsende Schar in ihre fürsorgende, behütende, in allem Guten fördernde, fürbittende Liebe aufzunehmen und sie darin zu erhalten. Die schöne Sitte, bei der Einsegnung wo möglich jedem Konfirmanden gesondert einen für ihn ausgesuchten Denkspruch mitzugeben, der dann unter Glas und Rahmen ein Zimmerschmuck wird, ist aus praktischen Gründen aller Verbreitung wert.

c) Die mit der Konfirmation verbundene Erste Abendmahlsfeier findet teils unmittelbar nach der Einsegnung statt, so dass die Konfirmanden vor der Konfirmation zur Beichte (Vorbereitung) gehen müssen, oder einige Tage nach der Einsegnung. Über den Misstand des obligatorischen Charakters des hl. Mahls wird in der Katechetik zu reden sein. Der Gewissensdruck über diesen Misstand hat an mehreren Orten zu der bedenklichen Aushilfe geführt, dass die Pfarrer ihre Konfirmanden vor dem Hl. Abendmahl warnen.

§ 117. Die kirchliche Trauung.¹⁾

Eigentümlich ist die Lehre der römischen Kirche über die Ehe und die Trauung; die Sessio 24 des Conc. Trid. hat sie endgültig definiert. Der Can. 1 spricht das Anathema aus über die, welche behaupten, die Ehe sei nicht wahrhaftig und eigentlich eines der sieben von Christus eingesetzten Sakramente; gleichwohl wird in Can. 10 das Anathema verkündet: *Si quis dixerit, statum conjugalem anteponendum esse statui virginitatis vel caelibatus, et non esse melius ac beatius manere in virginitate aut caelibatu, quam iungi matrimonio.* Noch eigentümlicher von römischen Voraussetzungen aus ist der an sich richtige Grundsatz, dass das Sakrament der Ehe durch den Konsens der Nupturienten zu stande

aus dem handschriftlichen Pontificale des DURANDUS († 1270) als Segensspruch nach der Confessio generalis mit: *Et benedictio Dei omnipotentis, Patris et Filii et Spiritus Sancti, descendat super vos et maneat semper. Amen.*

1) K. KÜHLER, Über Trauung und Trauformen (Zeitschrift für praktische Theologie 1879, S. 23 f. 109 f.). — H. v. SCHUBERT, Die evangelische Trauung, ihre geschichtliche Entwicklung und gegenwärtige Bedeutung 1890. — DERSELBE, Obligatorische und fakultative Zivilehe (Zeitschrift für praktische Theologie 1896, S. 244 f.).

gebracht wird; zur kirchlichen, sakramentlichen Gültigkeit bedarf es nur der Gegenwart eines Pfarrers und mehrerer Zeugen, welche den Konsens vernehmen; einer Billigung der Ehe seitens des Pfarrers oder der Zeugen bedarf es nicht, auch nicht einer ausdrücklichen Einladung zur Vornahme der Trauung; auch vor dem zufällig anwesenden oder die Heirat misbilligenden Pfarrer bzw. den Zeugen bewirkt die Erklärung des Konsenses eine gültige Ehe.¹⁾ Gleichwohl wird auf die kirchliche *Benedictio*, welche bereits von TERTULLIAN nach der Eheschliessung erwähnt wird.²⁾ ein grosses Gewicht gelegt. Die Nupturienten werden ermahnt, drei Tage vor der *Consummatio matrimonii* zu beichten und an dem *Sanctissimum eucharistiae sacramentum* pie teilzunehmen. Bei der Trauung handelt es sich um die Konsenserklärung und die *Benedictio nuptiarum* durch den Priester; diese *Benedictio* gewährt übernatürliche Kräfte zur leichteren und völligeren Erreichung des dreifachen *Bonum matrimonii*, nämlich *Bonum prolis*, *Bonum fidei* und *Bonum sacramenti*, d. h. der „gegenseitigen Opferliebe“ nach Christi und seiner Kirche Vorbild (Eph 5). Insonderheit giebt die *Benedictio* die actuelle Gnade, das eheliche Zusammenleben in gottgefälliger Weise zu beginnen.

Die evangelische Kirche hat zu unterscheiden zwischen dem religiös-sittlichen und dem juridischen Charakter der Ehe. Das, was die Ehe in ihrem religiös-sittlichen Wesen konstituiert, ist nicht die Anerkennung der Rechtsgültigkeit seitens des Staates, auch nicht die Trauung seitens der Kirche, sondern der Konsens der Nupturienten und die sittliche und religiöse Gesinnung, in welcher das gegenseitige Treugelöbniß geleistet wird. Seit dem Reichsgesetz vom 6. Februar 1875 über die Beurkundung des Personenstandes und der Eheschliessung (§ 54), in welchem die Nupturienten als die Eheschliessenden anerkannt werden, und der Staat nach Erfüllung der von ihm gestellten Bedingungen die Rechtsgültigkeit der geschlossenen Ehe proklamiert, ist der Kirche zu ihrem grossen Gewinn alle Mitwirkung an der Konstituierung der Rechtsgültigkeit der Ehe entzogen, und nach kirchlichen Grundsätzen hat sie lediglich die kirchliche Trauung zu vollziehen, wenn auch nur nach vorangegangennem Civilakt.³⁾ Obgleich an sich zur religiös-sittlichen Integrität der Ehe

1) Vom römischen Sakramentsbegriff aus völlig korrekt behauptete im 17. Jahrhundert der Klerus von Frankreich, nicht das Eheverhältnis, sondern die Benediktion sei das Sakrament, *Minister sacramenti* seien also nicht die Vertragsschliessenden, sondern der segnende Priester, welcher der *Materia sacramenti*, dem rein bürgerlichen Ehevertrag, dem *Consensus*, die Sakramenteigenschaft erst mittheile (H. v. SCHUBERT, Die evangelische Trauung, S. 87 f.).

2) TERTULLIAN, *Ad uxorem* 28 (p. 386).

3) „Mit um so unerbittlicherer Konsequenz wird die obligatorische Civilehe ihren Weg finden in alle Gesetzgebungen hinein, als der Natur einer kirchlichen Handlung beides widerstreitet, sowohl durch Staatsgesetz dem Widerwilligen auf-

die kirchliche Trauung, also die formelle Anerkennung der Ehe als einer den evangelischen Grundsätzen entsprechenden seitens der Kirche durch ihre amtlichen Organe, nicht notwendig ist, wie auch z. B. in dem Entwurf eines Kirchengesetzes, die heilige Trauung in der evangelisch-lutherischen Kirche der Provinz Schleswig-Holstein betreffend vom Januar 1880 § 8 Al. 3 die Möglichkeit ausdrücklich konstatiert ist, dass das Versäumen der kirchlichen Trauung nicht auf Verachtung des Wortes Gottes zurückzuführen sei,¹⁾ so schliesst doch unter nicht abnormen thatsächlichen Verhältnissen die religiöse Gesinnung die kirchliche Gesinnung ein, so dass von der Vernachlässigung der kirchlichen Ordnung der Trauung von Ausnahmen abgesehen auf Geringschätzung der religiösen Fundamentierung der Ehe zu schliessen ist. Die Kirche kann und muss von allen ihren Gliedern fordern, dass die kirchliche Ordnung inne gehalten werde, und zu dieser kirchlichen Ordnung gehört die kirchliche Trauung; wer die formelle Anerkennung seiner Ehe als einer nach evangelischen Grundsätzen geschlossenen von der Kirche nicht begehrt, macht sich einer Geringschätzung der Kirche schuldig, und das Vorurteil ist, von abnormen Verhältnissen abgesehen, berechtigt, dass er nicht gewillt ist, den folgeschweren Schritt der Eingehung der Ehe im Aufsehen auf Gott zu thun. Wie die Würde der Kirche und der Ehe es fordert, dass die eheliche Lebensgemeinschaft vor erfolgter Trauung nicht begonnen werde, und wie die Kirche ein unzweifelhaftes Recht hat, diejenigen, welche ihre Trauung geringschätzen, darauf anzusehen, ob ihnen nicht auch Rechte, die auf der Voraussetzung religiöser Integrität beruhen, zu entziehen seien, so hat auch die Kirche feste Bedingungen zu stellen, unter denen sie sich zur Trauung versteht. Nach dem Kirchengesetz für die Preussische Landeskirche vom 27. Juli 1880 wird die Trauung versagt: 1. bei Ehen zwischen Christen und Nichtchristen; 2. bei Ehen Geschiedener, wenn deren Schliessung von den zuständigen Organen auf grund des Wortes Gottes nach gemeiner Auslegung der evangelischen Kirche als sündhaft erklärt wird (dass die „gemeine Auslegung“ einer Revision bedürftig ist, wird in der Poimenik zur Sprache kommen); 3. bei Ehen solcher Personen, welchen als Verächtern des christlichen Glaubens oder wegen lasterhaften Wandels oder wegen verschuldeter Scheidung der früheren Ehe oder wegen ihres Verhaltens bezüglich der Eingehung der Ehe der Segen der Trauung ohne Ärgernis nicht erteilt werden kann; 4. bei gemischten Ehen, vor deren Eingehung der evangelische Teil die Erziehung sämtlicher Kinder in der römisch-

gezwungen zu werden, als auf grund des Staatsgesetzes der Kirche abgenötigt werden zu können.“ So H. CREMER, Die kirchliche Trauung historisch, ethisch und liturgisch. Berlin 1875, S. 3 (vgl. H. v. SCHUBERT, Die evangelische Trauung. 1898).

1) Allgemeines Kirchenblatt für das evangelische Deutschland 1880, S. 220.

katholischen oder in einer andern nicht evangelischen Religionsgemeinschaft zugesagt hat.¹⁾ — Das Kirchengesetz vom 27. Mai 1889 für die evangelische Kirche im Konsistorialbezirk Cassel fügt hinzu: 5. bei Ehen, welche gegen den Widerspruch des ehelichen Vaters, und, falls dieser verstorben ist, sowie bei unehelichen Kindern, gegen den Widerspruch der Mutter eingegangen sind, sofern nicht von den zuständigen Organen erkannt ist, dass die Einwilligung aus unzureichenden Gründen versagt ist.²⁾

Die kirchliche Auffassung der Ehe und dementsprechend der kirchlichen Trauung ist in der evangelischen Kirche zur Zeit noch schwankend. Dieselbe thut sich kund in der Traufrage und in der Trauformel.

1. Die nach evangelischen Grundsätzen korrekte Traufrage ist wohl ohne Frage die durch das Kirchengesetz vom 27. Mai 1889 im Konsistorialbezirk Cassel vorgeschriebene. Sie lautet: *N. N. Ihr bekennt allhier vor Gott und dieser christlichen Gemeinde öffentlich euer Gemüt und Willen gegen diese (diesen) N. N., dass Ihr sie (ihn) genommen habt und nehmt, auch haben und behalten wollt zu eurem christlichen Ehegemahl?* Es wird damit anerkannt, dass die Ehe durch den Konsens der Nupturienten geschlossen ist, nicht erst durch die kirchliche Trauung geschlossen werden soll. Dagegen werden in dem Kirchengesetz vom 27. Juli 1880 für die Landeskirche in Preussen zwei Formeln zur Auswahl gegeben, welche in Unbestimmtheit wetteifern, aber beide dem unbefangenen und einfachen Sinne nur die Deutung ermöglichen, dass die Eheschliessung erst durch die kirchliche Trauung erfolge, im Gegensatz zu der Auffassung des Reichsgesetzes. Es sind die Formeln: *Willst du diese (diesen) N. N. als deine Ehefrau (Ehemann, oder beide Male Ehegemahl) aus Gottes Hand hinnehmen, sie (ihn) lieben und ehren etc. und: Willst du diese N. N. als deine Ehefrau nach Gottes Wort und Willen haben und halten.*

2. Nach evangelischen Grundsätzen korrekt ist die Trauformel, welche als zweite in der Preussischen Landeskirche gestattet ist: *Da ihr nun solches . . . bekennt . . . so segne ich als ein verordneter Diener der Kirche hiermit euren ehelichen Bund im Namen des Vaters und des Sohnes und des Hl. Geistes. Amen. Was Gott zusammengefügt hat, soll der Mensch nicht scheiden.* Dagegen setzt die erste Formel: *. . . so spreche ich als ein verordneter Diener der Kirche euch hiermit zusammen in den heiligen christlichen Ehestand . . . voraus, dass erst durch die kirchliche Trauung, ob auch nicht der Ehestand selbst, so doch der heilige christliche Ehestand, der doch nur durch die Gesinnung der Nupturienten konstituiert werden kann, konstituiert werde.* In schwächerer Weise sagt dasselbe die Formel für den Konsistorialbezirk Cassel: *ich spreche sie als christliche Eheleute zusammen.*

1) Allgemeines Kirchenblatt 1880, S. 665 f.

2) Allgemeines Kirchenblatt 1889, S. 564.

Das Zusammensprechen ist ursprünglich ein altd deutscher Ausdruck für das Anvertrauen (Verloben) der Braut an den Mann, das ehemals vom Vater oder Vormund der Braut geschah, seit dem 12. Jahrhundert jedoch durch die Braut selbst, nur formell durch einen Vertrauensmann, nach und nach durch den Priester.¹⁾ LUTHERS Traubüchlein für die einfältigen Pfarrherren, das der ersten Ausgabe seines Kleinen Katechismus (1529) beigelegt war, hat den Ausdruck in der Trauformel: *ich spreche euch ehelich zusammen*, übernommen, und von hier aus ist er in die lutherischen Kirchenordnungen gekommen. In welchem Sinn der Ausdruck gebraucht wurde, wird aus der Formula Concordiae ersichtlich, die im Appendix I das Traubüchlein deutsch und lateinisch darbietet und das Wort: *so spreche ich sie ehelich zusammen* durch *ideo iam eos pronuntio coniuges* wiedergiebt.²⁾ Ohne Frage ist die Formel nur in diesem Sinne mit dem Reichsgesetz zu vereinbaren; aber nur der Kundige kann sie so verstehen, während das Volk darin die traditionelle Anschauung, dass durch die kirchliche Trauung die Ehe geschlossen werde, bestätigt findet und finden muss. Die Konnivenz gegen kirchliche Gewöhnung führt auch in diesem Fall zur Verwirrung der Begriffe. — Unmisverständlich und evangelisch korrekt lautet bei CALVIN die Taufformel: *Le père de toute miséricorde, qui de sa grace vous appelez à ce saint estat de Mariage, pour l'amour de Jésus-Christ son Fils . . . vous doint son saint Esprit pour le servir et honorer en ce noble Estat.*³⁾ Die Pfälzer K.O. 1563 hat diese Formel: *Der Vater der barmherzigkeit, der euch durch seine gnad zu diesem heiligen stand der ehe be-rufen hat, verbinde euch mit rechter lieb und trew, und gebe euch seinen segn.*⁴⁾

§ 118. Das kirchliche Begräbnis.

Die Darstellung der liturgischen Verrichtungen beim Begräbnis hat sich auf die Geltendmachung bestimmter Grundsätze zu beschränken, weil einerseits das Begräbnis an allen Orten mit lokalen Traditionen volkstümlicher und kirchlicher Art in mannigfaltigster Weise verbunden ist, anderseits aber auch durch die Macht moderner Bevölkerungs- und Verkehrsverhältnisse allgemeine kirchliche Ordnungen teils nicht mehr durchführbar, teils überhaupt nicht vorhanden sind. Schon die Frage nach dem Subjekt, das die Toten begräbt, hat keine einheitliche Beantwortung mehr. Seit ältester Zeit bis ins 18. Jahrhundert hinein war es die Kirche selbst, die ihre Glieder bestattete. Die Cömeterien waren auch in der evangelischen Kirche die Kirchengebäude selbst oder

1) Vgl. H. v. SCHUBERT, Die evangelische Trauung 26 f. 54.

2) MÜLLER 765.

3) CALVIN, La manière de celebrer de saint Mariage (Corp. Ref. 34 203).

4) RICHTER 2 272.

die Kirchhöfe um die Kirchengebäude her; so verstand es sich von selbst, dass die Kirche durch ihre amtlichen Organe bei dem Begräbnis durch Gottes Wort und Gebet funktionierte; es war die äusserste Schmach, wo sie ihre geistliche Mitwirkung versagte, und die Leiche ausserhalb des Kirchhofs bestattet wurde. Ohne die Sitte, dass die Kirche selbst ihre Toten bestatte, irgendwie zu verletzen, haben jedoch schon im Reformationszeitalter manche städtische Behörden die Vereinigung und die Verlegung der Kirchhöfe vor die Stadthore durchgesetzt; so Ulm 1527, Leipzig 1536.¹⁾ LUTHER selbst hat sich bereits 1527 dafür ausgesprochen,²⁾ und manche K.O. sind ihm darin gefolgt; so die von Bremen 1534,³⁾ von Braunschweig-Lüneburg 1564, die Brandenburger Visitationsordnung von 1573.⁴⁾ Noch heute, nicht nur in abgeschlossenen Landgemeinden, auch in ganzen Provinzen, ist die Anschauung noch nicht ausgestorben, dass die Kirche das Subjekt des Begrabens sei. Die korrekteste Form wird unter dieser Voraussetzung stets die sein, dass in dem Kirchengebäude vor versammelter Gemeinde der homiletische Akt vorgenommen werde, die Leichenpredigt, während am Grabe die Kirche in fester liturgischer Form Zeugnis giebt von ihrer Hoffnung und ihrem Glauben. Selbstverständlich sollte es sein, dass unter dieser Voraussetzung keinerlei Unterschied gemacht werde zwischen Reich und Arm; nicht dürfen die Glocken nur für die erklingen, welche es bezahlen können, während sie bei den Armen schweigen; die Begleitung der Leiche nach dem Gottesacker ob durch einen oder durch mehrere Pfarrer darf nicht abhängig sein von den Gebühren, die dafür entrichtet werden u. dgl. mehr. Wo diese Unterschiede gemacht werden, da ist der kirchliche, der evangelische Gedanke verfälscht. — Seit dem vorigen Jahrhundert steht neben dieser altkirchlichen Auffassung eine moderne. Nicht die Kirche ist es, die ihre Toten begräbt, sondern die Hinterbliebenen sind die Begrabenden, die Kirchhöfe sind meist zu kommunalen Friedhöfen geworden; teils

1) Vgl. G. KAWERAU, Caspar Grüttel, 1882, S. 56.

2) LUTHER, Ob man vor dem Sterben fliehen möge, 1527: „Aber wenn das Begräbniss draussen auf eim abgesonderten stillen Ort läge, da niemand durch, noch drauf liefe, so wäre es gar geistlich, ehrlich und heilig anzusehen, und könnte auch zugericht werden, dass er zur Andacht reizet die, so drauf gehen wollten. Das wäre mein Rath; wer's thun will, der thu es; wer's besser weiss, der fahre immer fort; ich bin niemands Herr.“ (22 340).

3) Bremer K.O. (herausgegeben von J. FR. IKEN 1891, VI 4, S. 92): „Unde were wol geraden, sunderlick thor tidt der pestilentzie, dat ein erbar radt vorschaffede wor buten vor der stadt einen gemenen kerckhoff. Also des by den olden de bruck gewest ys, beide manck Joeden unde heiden, manck hilligen unde suendern, de begreffenisse buten der stadt tho hebben.“ Als Belegstellen werden angeführt und besprochen Lc 7 11 f.; Joh 19 (Christi Grab); Gen 23; Act 5 (efferrī, Vulg.).

4) RICHTER 2 287. 367.

das individuelle religiöse Bedürfnis der Hinterbliebenen ersucht die Kirche um ihre Mitwirkung, teils wird diese Mitwirkung zur Verschönerung des Aufzuges, teils (in grösseren Städten) überhaupt nicht begehrt. Ich traf bei einem Leichenbegängnis eine etwa 70jährige Dame, die unzähligen Beerdigungen beigewohnt, aber noch nie auch nur gehört hatte, dass bei einer Beerdigung die Mitwirkung des Pfarrers erbeten sei. Man darf allerdings konstatieren, dass in den letzten Jahrzehnten auch in den Grossstädten eine heilsame Bewegung plattgegriffen hat, welche einen kirchlichen Charakter allen Begräbnissen von Christen beizulegen strebt. Allein dass die Hinterbliebenen das Subjekt des Begrabens sind, und dass der Kirche nur eine Mitwirkung gestattet ist, wird sich dadurch nicht beseitigen lassen.

Eine andere gleichwichtige Frage ist es, wer das Objekt der kirchlichen Handlung sei, ob der Tote oder die Lebenden (die Hinterbliebenen allein oder die Gemeinde) oder sowohl der Tote als die Lebenden. Bei dieser Frage scheidet sich auf das strengste die evangelische von der römischen Anschauung. Die Exequien der römischen Kirche, ihre Gebete, ihre Seelenmessen, gelten dem Toten selbst, seinem Zustande in dem Leben nach dem Tode, im Fegfeuer. und die Kirche hat angeblich Macht auch über den Tod hinaus, ihre Gnadenschatze dem Verstorbenen wirksam zu machen. Die evangelische Kirche hat in den alten K.O. von vornherein sich hauptsächlich darauf beschränkt, durch negative Bestimmungen der römischen Irrlehre entgegenzutreten, und der prinzipielle Gegensatz liegt darin, dass alles Handeln der Kirche beim Begräbnis nicht dem Toten, sondern den Lebenden gilt. Am klarsten bringt diesen evangelischen Gegensatz die K.O. von Württemberg, 1553 von BRENZ verfasst, zum Ausdruck.¹⁾ *Es bringt zwar denen, so in vnserm Herrn Jesu Christo auss disem zeitlichen leben verschiden sein, vnser dienst auff erden kein nutz, dann dweil Christus sagt, ich bin die vrstend vnd das leben, wer an mich glaubt, der würdt leben, ob er gleich sturbe, vnd wer da lebt vnd glaubt an mich, der würdt nimmermehr sterben. So seind wir gnugsam vergwisst, das welcher in dem glauben vnd vertrauwen auff vnsern einigen Herrn vnnd heiland Christum von diser welt abscheidet, der habe allbereit on all vnser wünschen, begird, fürbitt, hilff vnd zu thun die ruw des ewigen seligen lebens vnd werde mit freüden besitzen die herrligkeit des himmelreichs am Jüngsten tag, durch vnsern Herrn Christum, auch leiblich, der leib vergehe gleich in der erden, im wasser, im lufft oder feür, wie er wöll, von den todten aufferstehn. Nichts desterweniger sollen wir vnser verschidenen vnd abgestorbnen ehrlich vnd gebürlich zur erden mit solchen diensten, so vns die noch im leben sein, zu nutz erschiessen mögen bestätigen, damit wir die lieb, so wir gegen jnen in jrem leben gehabt, vor meniglich beweisen, auch vnsern glauben, den wir*

1) RICHTER 2 140 .

in Christum haben, zur vrstend von den todten hiemit bekennen, vnd die hoffnung, die wir zu des verschidnen ewigen heil vnd seeligkeit tragen, bezeugen. — Hierauff solle sich meniglich vor allen denen abergläubischen vnd heidnischen diensten, so nicht vns selbs, sonder allein den abgestorbnen für nutzlich erdacht sein, hütten. Es würde in der That viel gewonnen sein, wenn dieser unveräusserliche evangelische Grundsatz bei dem kirchlichen Begräbnis überall anerkannt und durchgeführt wäre. Allein römische Reminiszenzen hindern die Durchführung. Selbst A. KRAUSS¹⁾ schreibt: *Strenge festzuhalten ist der Satz, dass für die Leiche selbst nur der symbolische Teil der Feierlichkeit bestimmt ist, dagegen der homiletische nur für die Leidtragenden*, — womit jeder römische Priester sich einverstanden erklären könnte. Zu diesen römischen Reminiszenzen ist nicht der Gebrauch der Lichter am Sarge zu rechnen; es ist eine Cärimonie, deren römische Deutung: Vertreibung der bösen Geister in evangelischen Kreisen wohl allgemein der Deutung des Symbols; Christus das Licht auch im Dunkel des Todes gewichen ist. Wohl aber ist dahin das weitverbreitete Einsegnen der Leiche im Sterbeause oder am offenen Grabe auf dem Kirchhofe und das Gebet für den Verstorbenen zu rechnen.

1. Das Einsegnen der Leiche beim Abschied aus dem Sterbeause oder an dem offenen Grabe oder an beiden Orten hat in der Liturgik eine sehr verschiedene Beurteilung gefunden. CL. HARMS²⁾ findet die Anrede an die Leiche durchaus sinnlos; nichts in der Segensformel, sagt er, passe auf das entseelte Gebein. TH. KLIEFOTH³⁾ hat sich ebenfalls in sehr entschiedener Weise gegen die Einsegnung ausgesprochen, und TH. HARNACK⁴⁾ pflichtet ihm bei. Dagegen sprechen sich, jedoch ohne bemerkenswerte Gründe anzugeben, C. J. NITZSCH, K. FR. GAUPP, C. B. MOLL⁵⁾ u. a. für Einsegnung der Leichen aus und befürworten es, das Zeichen des Kreuzes über dem offenen Grabe zu machen. Gründlich hat allein KLIEFOTH die Frage behandelt und im Gegensatz zu ihm W. OTTO.⁶⁾ Es lässt sich nicht verkennen, dass die Fragen KLIEFOTHS durchaus berechtigt sind: Was wird gesegnet? Etwa Leib und Seele des Verstorbenen? Aber die sind nicht mehr vereint. Die Seele allein? Aber was soll ihr der Segen? Oder der Leib des Entschlafenen? Aber ein Leichnam kann nicht gesegnet werden; ein göttliches Segenswort giebt es für einen Leichnam nicht, denn ein Segnungswort enthält

1) A. KRAUSS, Lehrbuch der praktischen Theologie 1 102.

2) CL. HARMS, Pastoraltheologie³, S. 253.

3) TH. KLIEFOTH, Liturgische Abhandlungen 1² 222.

4) TH. HARNACK, Praktische Theologie 2 587.

5) C. J. NITZSCH, Praktische Theologie 2 469 f. — K. FR. GAUPP, Praktische Theologie 1 397. — C. B. MOLL, Das System der praktischen Theologie 380.

6) W. OTTO, Evangelisch-praktische Theologie 1 589 und besonders: „Über die Einsegnung der Leichen“ (Denkschrift des Seminars zu Herborn 1858).

zweierlei: eine göttliche Verheissung und ein Gebet, damit die Verheissung erlangt werde. Es ist zuzugeben, dass der Begriff des Segnens, den KLIEFOTH anwendet, romanisierend ist, da er dem Gebet eine effektive Kraft *ex opere operato* zuzuschreiben scheint; allein dadurch werden jene Fragen und ihre Beantwortung nicht berührt. OTTO konstruiert eine Definition des Segnens, in die er die Einsegnung der Leichen eingliedern zu können hofft, wie uns bedünkt: ohne Erfolg. *Segnungen*, schreibt er, *sind diejenigen gottesdienstlichen Handlungen, mittelst deren die Kirche unter Verkündigung des Wortes Gottes und Gebet ein Verhältnis des Natur- und Staatslebens als ein nach göttlicher Weltordnung bestehendes feierlich in den Kreis ihres eigentümlichen Lebens aufnimmt. Das Verhältnis, um das es sich hier handelt, ist bei der Einsegnung der Leiche im Sterbehause die Entlassung des Gestorbenen (wohin?) aus dem Familienzusammenhang, die am offenen Grabe die Entlassung aus der diesseitigen Gemeinde in die jenseitige.* Man fragt mit Recht, ob denn der Abschied aus der Familie und der diesseitigen Gemeinde erst mit dem Begräbnis, und nicht bereits mit dem Tode eingetreten sei; überdies bezieht sich die Einsegnung doch auf die Leiche, nicht etwa auf die Seele des Entschlafenen, und noch weniger auf das Verhältnis der Entlassung des Verstorbenen. OTTO will sie freilich auf Leib und Seele des Verstorbenen beziehen, aber er lässt die Segnung mit ihrer Wirkung lediglich auf die Lebenden gerichtet sein, dass sie ihre Pflicht in Beziehung auf den toten Leib erfüllen. Aber wozu denn das *Quid pro quo*? Erst durch die Nassauer Agende 1843 ist die Toteneinsegnung eingeführt worden;¹⁾ ihr folgte die Bayerische Agende 1844, besonders 1852, dann 1879; W. LÖHE hat in seiner Privatagende 1844 die Toteneinsegnung aufgenommen, sie jedoch 1853 fallen lassen. Auch die Privatagende von PETRI in Hannover 1852 schreibt die Einsegnung der Leichen vor. Das Konsistorium zu Breslau in seinem Bescheid auf die Verhandlungen der Kreissynoden 1890 schreibt für die Aussegnung der Leiche aus dem Sterbehause eine feste Form vor und verbietet den Pfarrern, den *feierlichen Brauch* der Einsegnung der Leiche im Grabe abzustellen; auch hierfür wird eine Formel, die noch dazu alles Dagewesene an theologischer Naivetät übertrifft, vorgeschrieben.²⁾ Die Preussische Agende 1895 (2 55) hat weder eine Aussegnung noch eine Einsegnung der Leiche, schreibt jedoch die Anrede an den Leichnam (!) mit den Worten vor: *Von Erde bist du genommen, zu Erde sollst du wieder werden, Jesus Christus, unser Erlöser, wird dich auferwecken am jüngsten Tage.* Die Agenden des Konsistorialbezirks Cassel 1896 haben die bis dahin noch vielfach übliche Aussegnung und Einsegnung mit klarem Wort ein für allemal beseitigt.

1) Vgl. ROHNERT, Die Toteneinsegnung, eine Neuerung des 19. Jahrhunderts (1887).

2) Siona 1890, S. 99 f.

2. Die kirchliche Fürbitte für den Verstorbenen hängt oft mit der Einsegnung der Leichname auf das innigste zusammen; in dieser Verbindung finden wir sie in Nassau (1843), bei W. LÖHE (1844), bei PETRI 1852, in Bayern (1844f.), ohne diese Verbindung in dem Kirchenbuch für die evangelische Kirche in Württemberg (2² 539. 543. 592.). Wenn jedoch KLIEFOTH, der auch gegen die Fürbitte für die Verstorbenen kräftig eintritt, behauptet: *Keine alle lutherische K.O. ordnet die Fürbitte für die Toten an oder enthält Gebetsformulare, die eine solche in sich schliessen.... Obwohl keine das private fürbittende Gebet für die Verstorbenen verbietet, so verbieten doch viele die kirchliche Fürbitte für die Toten ausdrücklich,*¹⁾ so ist der erste Satz allerdings irrtümlich. Die (reformierte) Hessische K.O. 1566 (Blatt 196) und gleichlautend die (lutherische) Hessische K.O. 1574 (Blatt 129) schreibt das Gebet vor: *Bittende von hertzen, du wöllest . . . es* (scil. *Dein Gliedmass, aber unser (verstorbenes) Mitglied*) *bey vnserm Herrn Jhesu Christo dem Heiland dieses elenden Lebens reichlich ergetzen.* Die Braunschweigische Agende 1657²⁾ hat den Passus: *und demüthiglich bitten, du wöllest täglich verklären die seelige Ruhe der auserwählten Seelen, damit wir über dero Hinfaart getröstet . . . werden.* In andere K.O. scheint aber die Fürbitte für die Verstorbenen nicht eingedrungen zu sein, erst die Preussische Agende 1831 hat sie angeordnet, und das Württemberger Kirchenbuch 1843, sowie die Bayerische Agende 1844 folgten darin der Preussischen. Die Preussische Agende 1895 (2⁵⁵) stellt ein Gebet zur Benutzung, in dem die Fürbitte für die Seele des Toten deutlichen Ausdruck findet; dagegen haben die Agenden des Konsistorialbezirks Cassel 1896 auch die Beseitigung aller solcher Fürbitte mit ernstem Wort zur Pflicht gemacht. Das Volk wird mit der Fürbitte stets den Sinn verbinden, dass die Gnadenkräfte der Kirche auch in das jenseitige Leben hineinreichen, und das ist römischer Irrtum. So wenig die Fürbitte der frommen Liebe des Einzelnen zu verwehren ist, so bestimmt hat die Kirche sie zu vermeiden, weil damit nur römische Vorstellungen genährt werden können.

Die Danksagung allerdings für das, was Gott an dem Verstorbenen gethan, soll weder im Sterbehaue noch am Grabe schweigen; nicht schweigen soll auch Gottes Wort, welches die Bedeutung des Erdenlebens für die Ewigkeit, den Ernst göttlichen Gerichtes und die selige Hoffnung der Christen den Lebenden verkündet, und das Gebet der Lebenden im Angesicht des Todes soll den heiligen Entschluss zu neuem Wandel im Glauben und in der Liebe aus Glauben hervorrufen und stärken. Aus diesen drei Stücken: Gottes Wort, Gebet und Danksagung hat sich die Liturgie am Grabe zusammenzusetzen. Denn

1) TH. KLIEFOTH, Liturgische Abhandlungen 1² 410.

2) DANIEL, Codex liturg. 2 468.

an das Grab gehört die Liturgie, die objektive Auffassung der Kirche in fester Form über Tod und ewiges Leben, während die freie Leichenrede, Ausnahmefälle abgerechnet, entweder in die Kirche oder in das Sterbehaus gehört. Darüber wird die Homiletik Auskunft geben.

§ 119. Fortsetzung. Das Begräbnis von Selbstmördern.

Die Statistik lehrt, dass die moderne Kulturentwicklung die Irrenhäuser bevölkert und die Zahl der Selbstmörder vermehrt. Der Grund davon ist gewiss in der Nervenzerrüttung und in der psychischen Erkrankung infolge der vielfach aufreibenden Lebensverhältnisse zu suchen, vor allem aber in dem Mangel an religiöser und sittlicher Kraft. Die Selbstverständlichkeit des Lebens nach dem Tode und des zukünftigen Gerichtes, die ehemals dem Volksbewusstsein unantastbar war, ist vielfach gelockert oder verschwunden. Eine verirrte Philosophie stellt das Leben nach dem Tode entschieden in Frage, und naturalistische und materialistische Zeitströmungen lenken auf die antike Anschauung zurück, dass es ein Vorrecht des Menschen sei, seinem Leben freiwillig ein Ende machen zu können; die Erzählung von CAECINA PAETUS und ARRIA (PLINIUS, Ep. 3¹⁶) wird nicht selten mit Beifall angeführt.

Beim Begräbnis von Selbstmördern hat man zu unterscheiden, ob der Selbstmord in unzurechnungsfähigem oder in zurechnungsfähigem Zustande erfolgt ist. Diese Unterscheidung wird auch in den K.O. festgehalten. Das kurhessische Kirchenrecht¹⁾ bestimmt, dass diejenigen, welche wegen begangener Sünden und Laster, aus Eitelkeit, um Schulden willen oder in der Trunkenheit sich das Leben nehmen, wenn ihre Leichen nicht an die Anatomie zu liefern sind, an den Mauern, oder in einer Ecke des Totenhofes ohne jede kirchliche Mitwirkung begraben werden sollen. Die Absonderung des Begräbnisplatzes ist freilich meistens beseitigt, aber die Versagung kirchlicher Mitwirkung ist u. W. allgemein geblieben. Man könnte über die Berechtigung dieser Versagung zweifelhaft sein, da die liturgische Handlung beim Begräbnis nicht dem Toten, sondern den Lebenden gilt. Um der Lebenden willen wird aber in der That die Mitwirkung versagt. Würde sie doch wenigstens den Schein erwecken, als ignoriere oder entschuldige die Kirche den Selbstmord, was doch um so weniger geschehen darf, als erfahrungsgemäss der Selbstmord eine ansteckende Macht auf Vielgeplagte und Lebensmüde ausübt, so dass dem einen Selbstmord in der Gemeinde häufig mehrere andere folgen.²⁾

1) G. L. BÜFF 509, sub. 5.

2) EBERHARD WAITZ, Die kirchliche Begräbnisfeier (1897) tritt mit u. E. nicht zureichenden Gründen für Aufhebung der kirchlichen Ordnung (Versagung der Mitwirkung der Kirche beim Begräbnis von Selbstmördern) ein (S. 7).

Die Spezialisierung der Fälle im Kurhessischen Kirchenrecht ist durchaus zu loben; allein man kommt damit nicht aus. Wie ist's mit dem Selbstmord aus Verzweiflung, etwa bei unheilbarer Krankheit oder um unschuldig gekränkter Ehre willen oder aus gekränktem Ehrgeiz, aus Kummer u. dgl.? Ferner ist die Grenze zwischen Unzurechnungsfähigkeit und Zurechnungsfähigkeit oft schwer zu ziehen, zumal da die Unzurechnungsfähigkeit im Augenblick des Selbstmords oft genug auf selbstverschuldeter religiöser und sittlicher Verkommenheit und Zuchtlosigkeit beruht? Wie ist es ferner mit der Unterscheidung zwischen akutem und chronischem Selbstmord? Ist der Alkoholist, der Wüstling, der Opiumraucher, der Morphiumsüchtige kein Selbstmörder? Andererseits kann nur der der Psychiatrie kundige Arzt darüber entscheiden, ob diese chronischen Selbstmordursachen sittlich zuzurechnen sind oder nicht. Kann aber Bewahrung und Anwendung kirchlicher Sitte und Ordnung von der Entscheidung des Arztes abhängig gemacht werden?

Unter Festhaltung der genannten Gesichtspunkte des kurhessischen Kirchenrechts dürften folgende Regeln anzuerkennen sein. 1. Wo die Wahrscheinlichkeit oder auch nur die vernünftige Möglichkeit vorliegt, Unzurechnungsfähigkeit des Selbstmörders anzunehmen, ist der Selbstmord demgemäss kirchlich zu behandeln, also als Folge einer Krankheit, für die der Selbstmörder nicht verantwortlich ist. 2. Der s. g. chronische Selbstmord ist entweder als Krankheit oder als sittliches Gebrechen zu behandeln. — In allen trotzdem zweifelhaften Fällen wird der Pfarrer die Entscheidung der kirchlichen Behörde anzurufen und in jedem Falle sich des Richtens zu enthalten haben.

Bei dem Selbstmord, bei dem die Unzurechnungsfähigkeit ausgeschlossen ist, wird zu beachten sein: 1. dass alle Beschimpfung des Selbstmörders durchaus fern bleiben muss; alle kirchliche Handlung hat es nur mit den Lebenden zu thun; 2. der lebenden Gemeinde ist es in geeigneter Weise zum Bewusstsein zu bringen, dass die Kirche den Selbstmord unbedingt verurteilt; 3. die Hinterbliebenen sind zu trösten und zu ermahnen; ein Gebet am Sarge, mit oder ohne Chorrock, dürfte bei keinem Begräbnis zu unterlassen sein.

§ 120. Fortsetzung. Die Feuerbestattung.

Nach Gen 38²⁴ war das Verbrennen nach alter Sitte die Todesstrafe für Unzuchtssünden (vgl. Lev 20¹⁴; 21⁹). Das Verbrennen des Leichnams galt im Alten Testament als Schädigung des Toten (Am 2¹), es war eine Verschärfung der Todesstrafe (Jos 7²⁵). Nichtbegrabenwerden war eine furchtbare Schande, die man nur dem schlimmsten Feinde anwünschte (Jes 33¹²; Jerem 16⁴; Hes 29⁵; II. Kön 9¹⁰). Denn ruhelos müssen die Geister unbestatteter Toten umherschweifen, in der Scheol sogar ist

das Los unbegrabener Leichname bejammernswert, in den Winkeln und Ecken müssen sie sich herumdrücken (Hes 32²³; Jes 14¹⁵).

Die moderne Liebhaberei für Feuerbestattung ist demnach nicht aus Philosemitismus hervorgegangen. Wo aber hat sie ihren Grund? Die hygienischen Gründe sind unzureichend; irgend eine Gefährdung des Gesundheitszustandes durch Beerdigung ist bisher nicht nachgewiesen. Eine humanistische Reminiszenz an den Heroenkultus des klassischen Altertums ist gewiss mitwirkend gewesen; wie die Lohe den Himmel schlägt, so fährt die Seele zur Gottheit empor. Durchschlagend war jedoch wohl die Angst vor dem Scheintode, die bekanntlich in jeder Spätsommerzeit durch Tagesblätter niederer Art unaufhörlich angestachelt wird. Diese Angst überwindet die pekuniäre Schwierigkeit, sie überwindet die Widerlichkeit des Anblicks der durch die Feuersglut gekrümmten und verzerrten Gebeine des Leichnams, und sie weiss über das hygienische Bedenken leicht hinwegzukommen, dass bei regnichter Atmosphäre der stinkende Rauch aus dem Feuerofen zur Erde niederschlägt und die Luft verpestet. Giebt es dagegen Gründe, welche gegen die Feuerbestattung sieghaft anzuführen sind? Einen direkten religiösen Grund, der das Verbrennen der Leichname verböte, giebt es allerdings nicht; die Tausende von Märtyrern des Evangeliums, welche die bluttriefende römische Kirche auf Scheiterhaufen hat verbrennen lassen, sind viel mehr imstande, die Feuerbestattung mit dem Nimbus der Heiligkeit zu umgeben, auch wenn man sich vergegenwärtigt, dass es sich hier nicht um lebende Märtyrer, sondern um tote Leichname, auch nicht um Scheiterhaufen, sondern um moderne Krematorien handelt. Und dennoch ist der Hauptgrund religiöser, zugleich auch pädagogischer Art. Die Feuerbestattung durchbricht die lückenlose christliche Sitte von Anfang des Christentums an, die nur Beerdigung kennt. Diese Sitte ist nicht blindlings vom vorehrlichen Altertum übernommen; sie ist der Natur der Sache durchaus und ausschliesslich entsprechend. Der Sterbende sinkt zur Erde nieder; der Verwesungsprozess löst den Leichnam in seine der Erde angehörenden Bestandteile auf: *aus Erde bist du, zur Erde sollst du werden*. Die gesamte christliche eschatologische Terminologie und der gesamte eschatologische Vorstellungskreis setzt die Beerdigung voraus: *sie ruhen in ihren Kammern; der Tod ist ein Schlaf worden; die Auferweckung der Toten, die Auferstehung u. s. w.*, und diese Terminologie kann schlechterdings durch keine andere, welche die Feuerbestattung zur Voraussetzung hat, ersetzt werden. Mit dem Schwinden der Sitte, oder auch nur mit der Durchlöcherung der Sitte der Beerdigung würden im christlichen Volk jene religiösen Vorstellungen ihren Boden, weil ihre Anschaulichkeit, verlieren und sich zum Schaden des religiösen Lebens verflüchtigen. Die Feuerbestattung ist etwas Künstliches, Unnatürliches und Widernatürliches, sie schädigt ohne Frage das

religiöse Leben in weiten Kreisen. — Neuere kirchenregimentliche Erlasse haben die zweckentsprechende Bestimmung getroffen, dass es dem Pfarrer unbenommen sei, im Sterbehause in Gebet und Rede zu funktionieren, dass aber der Hochofen nicht der Ort sei für kirchliches Handeln. —

§ 121. Anhang. Die liturgischen Andachten.¹⁾

Die liturgischen Andachten, für welche etwa seit fünfzig Jahren in der evangelischen Kirche besonders lutherischer Observanz viel gearbeitet, noch mehr geplant ist, haben einen gewissen geschichtlichen Anschluss in den kanonischen Stundengebeten der mittelalterlichen Kirche des Abendlandes. Tag und Nacht wurde jahraus jahrein in den Stiften und Klöstern in je drei Stunden ein Gebetsgottesdienst gehalten; es wurden lateinische Gesänge vom klerikalischen Chor aufgeführt ohne Beteiligung der Gemeinde, ohne Verständnis seitens der zufällig anwesenden Gemeindeglieder. Von dieser Einrichtung liess LUTHER²⁾ die Matutine (Mette) und die Vesper bestehen, ausschliesslich der Jugend wegen. Des Montags und Dienstags geschieht eine deutsche Lektion der späteren fünf Hauptstücke des Katechismus, des Mittwochs eine deutsche Lektion aus dem Evangelium Mt., des Donnerstags und Freitags die täglichen Wochenlekionen aus den Episteln der Apostel, während das Evangelium Johannis in der Sonnabendsvesper zur Verlesung kommt. Vor der Lektion singen die Knaben und Schüler etliche Psalmen lateinisch, dann lesen zwei oder drei Knaben abwechselnd ein Kapitel aus dem Neuen Testament lateinisch, ein anderer dasselbe Kapitel deutsch. Eine Antiphone leitet zur Hauptlektion über, nach dieser folgt ein deutsches Lied, ein stilles Vaterunser, eine Kollekte durch den Pfarrer, und mit dem *Benedicamus Domino* schliesst die Mette. Zur Vesper werden lateinische Psalmen, eine Antiphone, ein Hymnus gesungen, danach lesen zwei oder drei Knaben ein Kapitel lateinisch aus dem Alten Testament, ein anderer Knabe dasselbe deutsch, dann folgt das *Magnificat* lateinisch mit einer Antiphone oder einem Lied, ein stilles Vaterunser, Kollekte und *Benedicamus*. Diese Metten und Vespern (Morgen- und Abendandachten) sind fast ausschliesslich für die Jugend berechnet,

1) Litteratur: ARMKNECHT, Die alte Matutin- und Vesperordnung der evangelisch-lutherischen Kirche, 1856. — L. SCHÖBERLEIN, Schatz des liturgischen Chor- und Gemeindegesanges. 3 Bde. 1865—72. — M. HEROLD, Verhandlungen des ersten deutschen Kirchengesangvereinstages 1882 und die weiteren Verhandlungen. — F. A. STRAUSS, Liturgische Andachten⁴. 1886. — Cationale für die Landeskirche von Mecklenburg-Schwerin, herausgegeben von KLIEFOTH und KADE. 4 Bde. in Fol. 1887. — P. KLEINERT, Die sachgemässe und fruchtbare Gestaltung liturgischer Andachten in Halte was du hast. XIII (1889/90), S. 53 ff.

2) LUTHER, Deutsche Messe 22 235 f.

Achelis, Praktische Theologie. I. 2. Aufl.

denn wir wollen die Jugend bei der lateinischen Sprachen in der Bibel behalten und üben. Der Bibelabschnitt in deutscher Sprache wird ebenfalls für die Jugend gelesen, sie zu üben und — ganz nebensächlich — ob Jemands von Laien da wäre und zuhöret. Namentlich in der Zeit von 1560 bis 1620 sind diese Metten und Vespren von Meistern der Tonkunst: LOSSIUS, KEUCHENTHAL, LUDECUS, PRÄTORIUS, ECCARD, VULPIUS u. a. in reichster Weise ausgebaut, und SCHÖBERLEIN in seinem grossen Schatz des liturgischen Chor- und Gemeindegesangs hat ihre Kompositionen wieder allgemein zugänglich gemacht. In noch weit grossartigerer Weise ist dies in dem Mecklenburger Cantional von KLIEFOTH und KADE geschehen und zwar mit der bestimmten Tendenz, die Metten und Vespren wieder in die evangelische Kirche einzuführen; zu dem Zweck sind die lateinisch geschriebenen und in der älteren Kirche auch nur lateinisch gesungenen Texte ins Deutsche übertragen, obgleich die Musik dem lateinischen Texte und nur diesem angepasst ist. Dennoch ist LUTHERS Gedanke, dass es vor allem ihm um die Jugend zu thun sei, beibehalten; auf die Anwesenheit der Gemeinde wird nicht Wert gelegt, genug, wenn Kantor und Schüler morgens und abends die alten Gesänge sich selber vortragen.

Die Einführung der alten Metten- und Vespergottesdienste in der alten die Gemeinde nicht berücksichtigenden, nur auf die Jugend berechneten Form wird einen Erfolg nicht haben; der Apparat ist zu gross, zu zeitraubend in unserer zeitlosen Zeit, und der Zweck ist so vorwiegend ein ästhetischer, dass er vom Lebensinteresse der Gemeinde nicht getragen wird. Diese Metten und Vespren gehören als Schulandachten in die Schule, nicht in die Kirche. Eine andere Frage ist es, ob es sich nicht empfehle, jene einfachen, nur aus Gemeindegesang, Schriftverlesung, kurzer Betrachtung und Gebet bestehenden Metten und Vespren wieder aufleben zu lassen, wie sie alte K.O., z. B. die Hessischen, für die Städte täglich, für die Dörfer mehrere Male in der Woche vorschreiben. Wir sind allerdings der Meinung, dass dies nicht nur unschwer sich durchführen lasse, sondern auch in der That einem Bedürfnis Vieler entspricht. Gewiss gehört die gemeinsame Morgen- und Abendandacht ins Haus, in die Familie, und der Pater familias hat darin seines Priesteramtes zu warten; aber in allen grösseren Orten giebt es zahlreiche Heimatlose, Alleinstehende, welchen der Familienanschluss fehlt, und die der religiösen Gemeinschaft nur des Sonntags sich bewusst werden können; für sie eine tägliche Morgen- und Abendandacht einzurichten, ist ein Bedürfnis für die Genannten, für die Gemeinde eine stete Mahnung, ihrer isolierten Glieder nicht zu vergessen.¹⁾

1) Vgl. auch D. MEIER (Dresden): Über das Offenhalten der Kirchen zu stiller Andacht ausserhalb des Gottesdienstes. Referat, erstattet auf der Kirchenkonferenz in Eisenach. (LEONHARDI und ZIMMERMANN, Pastoralblätter 1892, S. 1—8).

Allein bei den liturgischen Andachten, von denen hier die Rede ist, handelt es sich nicht um Metten und Vespern, die wesentlich nur Kantor und Schüler halten, auch nicht um kirchliche Morgen- und Abendgottesdienste, welche die Familienfeier ersetzen sollen, es handelt sich um Andachten, welche die Gemeinde hält, und welche deshalb nicht ohne wesentliche Beteiligung des Geistlichen Amtes der Gemeinde stattfinden können. Das Bedürfnis solcher liturgischen Andachten der Gemeinde ist nicht mit dem Bedürfnis zu identifizieren, dass die Gemeinde im Gegensatz zu blossen Predigtgottesdiensten sich an dem Gottesdienst mehr selbstthätig beteilige, — dies Bedürfnis ist in den Hauptgottesdiensten der Gemeinde zu befriedigen; das Bedürfnis liegt vielmehr in der Bereitung der Gemeinde zur würdigen Feier ihrer Hauptfeste, sowie in der Nachfeier dieser, damit die Wirkung derselben geschützt werde. Es handelt sich demnach um gemeinsame Erzeugung und Erhaltung der religiösen Feststimmung. Eben um dieser Stimmung willen ist der Charakter solcher Andachten ein liturgischer, und das Hauptmittel zur Erzeugung und Erhaltung der Stimmung, das wir überhaupt besitzen, der Gesang, insonderheit der Gesang des Kunstchors, ist hier zu reicher Entfaltung zu bringen. Die Frage, inwieweit der Chor, der Kunstchor, bei den Hauptgottesdiensten mitzuwirken habe, mag verschiedene Beantwortung finden; in den liturgischen Andachten hat er ein unbestrittenes Feld der Bethätigung zur Erfüllung der edelsten Aufgabe: der Erbauung der Gemeinde Christi zu dienen. Ist ein gemischter Chor nicht zu haben, so geht doch die Einrichtung eines einstimmigen Kinderchors über die Kraft auch der einfachsten Landgemeinde nicht hinaus. Je nach der Leistungsfähigkeit des Chores und dem Bedürfnis der Gemeinde ist selbstverständlich auch die Gelegenheit zur liturgischen Andacht auszudehnen: die Adventszeit, die Quadregesimal- und die Quinquagesimalzeit, das Totenfest, der Neujahrstag u. s. w. bieten sich zu liturgischen Andachten passend dar. Unbedingtes Erfordernis ist, dass alle Chorgesänge lediglich in deutscher Sprache ausgeführt werden; denn sie werden der Gemeinde wegen vorgetragen. Ausser dem Chorgesang ist der Gemeindegesang wesentliches Stück der liturgischen Andacht, die kostbaren Kirchenlieder und die gleich kostbaren Choräle kommen hier zur besonderen Wirkung. Da aber das Fest, zu dem die liturgische Andacht in Beziehung steht, nicht eine willkürliche Einrichtung ist, sondern auf Gottes Offenbarung in Christo beruht, da ferner jede Andacht der Gemeinde nicht ein spontanes Suchen Gottes ist, sondern das Nahen Gottes zu uns in seiner Offenbarung zur Voraussetzung hat, von aller Offenbarung Gottes aber die Heil. Schrift die litterarische Urkunde ist, so ist die Schriftverlesung damit gegeben. Diese Schriftverlesung hat es durchaus zu vermeiden, ein Konglomerat oder auch ein organisches Ganzes aus einzelnen kleinen an und für sich zusammenhangs-

losen Brocken zu sein; es sind grössere einheitliche Abschnitte zu wählen, die zu der Festfeier in Beziehung stehen. Da endlich jede liturgische Andacht ein einheitliches Ganzes sein muss, das von einem leitenden Gedanken beherrscht ist, dieser leitende Gedanke jedoch der Gemeinde durchaus kenntlich sein muss, damit die Andacht sich nicht zersplittere und damit entwurzelt werde, so ist eine Ansprache des Liturgen nicht zu entbehren, welche sammelnd, deutend, zu religiösen Gedanken vertiefend sich zu ergehen hat. Endlich aber ist eben um der religiösen Abzielung der liturgischen Andacht willen ein Gebetsakt der Gemeinde durch den Mund des Liturgen nicht zu vermissen, welcher am geeignetsten den Schluss der Andacht bildet. Wie immer im einzelnen die liturgische Andacht komponiert werde, das Hauptaugenmerk wird stets auf den leitenden Grundgedanken gerichtet werden müssen; in seinem Inhalt ist er der Festfeier zu entnehmen, in seiner Entfaltung hat er den psychologischen Fortschritt auf das sorgfältigste zu beachten. Was FR. STRAUSS a. a. O. geboten hat, ist neben der grundsätzlichen Ausführung von KLEINERT a. a. O. zur Anregung und Nachachtung zu empfehlen.

2. Buch.

Theorie des Gemeindegottesdienstes.

Litteratur: FR. EHRENFUCHTER, Theorie des christlichen Cultus. 1840. — TH. KLIEFOTH, Theorie des Cultus der evangelischen Kirche. 1844. — Die ursprüngliche Gottesdienstordnung in den deutschen Kirchen lutherischen Bekenntnisses 2. 1858—62. 5 Bde. (Bd. IV—VIII der liturgischen Abhandlungen). — K. BÄHR, Der protestantische Gottesdienst vom Standpunkt der Gemeinde aus betrachtet. 1850. — L. SCHÖBERLEIN, Der evangelische Gottesdienst nach den Grundsätzen der Reformation und mit Rücksicht auf das jetzige Bedürfnis. 1854. Ueber den liturgischen Ausbau des Gemeindegottesdienstes in den deutschen evangelischen Kirchen. 1859. Das Wesen des christlichen Gottesdienstes. 1860. — H. JACOBY, Die Liturgik der Reformatoren. 2 Bde. (Luther und Melanthon) 1871—76. — H. A. KÜSTLIN, Geschichte des christlichen Gottesdienstes. 1887. — J. GOTTSCHICK, Luthers Anschauungen vom christlichen Gottesdienst und seine thatsächliche Reform desselben. 1887. — GRÜNBERG, Die reformatorischen Ansichten und Bestrebungen Luthers und Zwinglis in Bezug auf den Gottesdienst. St. Kr. 1888, S. 409—506. — E. CHR. ACHELIS, Die Gestaltung des evangelischen Gemeindegottesdienstes. 1888. — JUL. HANS, Der protestantische Kultus. 1890.

§ 122. Einleitung.

Der Gemeindegottesdienst ist eine Eigentümlichkeit der evangelischen Kirche; weder die römische, noch die orientalische Kirche kennt einen Gemeindegottesdienst in eigentlicher Bedeutung des Wortes. Die römische Messe besteht in dem Handeln des Priesters für die (zu gunsten der) Gemeinde; für die Wirksamkeit der Messe und für ihre der Gemeinde zu gute kommenden Segnungen ist es völlig gleichgültig, ob die Gemeinde gegenwärtig ist oder nicht. Ist sie gegenwärtig, so ist sie völlig unbeteiligt an dem Vollzuge der Messe, ob auch ihre Anwesenheit schon als solche ein verdienstliches gutes Werk ist. Der Gottesdienst der orientalischen Kirche ist eine Art von dramatischer Aufführung der Thaten Gottes von der Schöpfung an bis zur eschatologischen Vollen- dung, reich in der künstlerischen Komposition, reicher noch an kirchen- musikalischer Ausschmückung. Aber von einem Gemeindegottesdienst kann keine Rede sein. Nicht die Gemeinde, sondern der geschulte Chor führt die Gesänge aus; nicht die Gemeinde, sondern die Priesterschaft führt das Drama vor; die Gemeinde hört das priesterliche Konzert und

ist Zuschauer des priesterlichen Schauspiels; ob sie gegenwärtig ist oder nicht, — ob der Gottesdienst sei und zum Wohlgefallen Gottes wirke, ist davon unabhängig. Zwar hat auch die römische Kirche Gottesdienste, die denen der evangelischen Kirche analog sind; es wird gepredigt, die Gemeinde singt aus ihren Gesangbüchern u. s. w. Allein abgesehen davon, dass diese Gottesdienste eine Nachahmung der evangelischen sind und nur in religiös gemischten Gegenden, nicht in rein römischen, sich finden, haben sie einen missionierenden und katechetischen Charakter; die Gemeinde also empfängt oder erleidet auch diese Gottesdienste, nicht werden sie von der Gemeinde vollzogen. Überdies ist zu beachten, dass die römische Kirche (auch die orientalische) eine Gemeinde als *Ἐκκλησία* im Sinne des Neuen Testaments, oder als religiös selbständige Grösse nicht kennt; alle ihre Gemeinden sind Teile der Kirche, nicht also Gemeinden im Vollsinn des Wortes, sondern Parochieen; zum Gemeindegottesdienst fehlt demnach dort auch das Subjekt. Nur die evangelische Kirche hat einen Gemeindegottesdienst, weil nur sie religiös selbständige Gemeinden hat, und weil die Gemeinde, nur sie, das Subjekt des Gottesdienstes ist, den sie in keiner Weise empfängt oder erleidet, sondern vollzieht. Auch hier wiederum weist alles auf den evangelischen Begriff der Kirche und des geistlichen Amtes zurück; romanisierende oder gräzisierende Abweichungen von der evangelischen Linie werden sich rächen und die Fundamentierung wie die Konstruktion des evangelischen Gemeindegottesdienstes beeinträchtigen.

Wir werden an einem späteren Orte erfahren, wie LUTHER in seiner Schrift Winkelmesse und Pfaffenweihe (1533) und in seiner Predigt zur Einweihung der Schlosskirche zu Torgau¹⁾ (1544) mit vollem Rechte Wert darauf legt, dass auch die Taufe *gleichwie das Wort und Christus selbst ein gemein Gut aller Christen sei*, dass auch beim Heiligen Abendmahl alle Tischgenossen *rechte heilige Mitpriester* seien, die in ihrer *angeborenen, erblichen, priesterlichen Ehre und Schmuck* gegenwärtig sind. Die Idee des Allgemeinen Priestertums ist ihm auch in diesen Handlungen bestimmend, und in echt evangelischem Geiste wehrt er auch von ihnen die Vorstellung des Erleidens ab, um die des Vollziehens ausschliesslich zu betonen. Allein nicht in diesen Handlungen, sondern in dem Gemeindegottesdienst tritt das Subjekt, die Gemeinde, spezifisch hervor als das, welches den Gottesdienst vollzieht. Dies ist der Fall, obgleich die Gemeinde darin sowohl durch ihren Mandatar, den Träger des Geistlichen Amtes, als auch unmittelbar funktioniert, obgleich ferner der Gemeindegottesdienst ein Kompositum von Predigt und festen liturgischen Formen ist, und obgleich der Predigt im Gemeindegottesdienst die vornehmste und that-

1) LUTHER 31 307 f., 17 239 f.

sächlich bestimmende Stellung zukommt. Die Homiletik wird darüber nähere Auskunft geben, dass die Gemeindepredigt keinen direkt missionierenden, auch keinen katechetischen Charakter hat, dass sie vielmehr ihren Inhalt, das Wort Gottes und den Glauben, den sie verkündet, als Eigentum der Gemeinde voraussetzt, dass der Prediger als Mund des Herrn zugleich Mund der Gemeinde ist. Der Gemeindegottesdienst ist der Natur der Sache nach das ausschliessliche Mittel für die Gemeinde, sich ihrer spezifischen Qualität als der in Christus gegründeten Heilsgemeinschaft bewusst zu werden; die Gemeinde würde aufhören zu sein, das Christentum würde zur Privatangelegenheit isolierter Individuen werden und damit zu grunde gehen ohne Gemeindegottesdienst, durch den allein die Gemeinde sich erhalten und sich zu dem erbauen kann, was sie ist: zur Gemeinde Jesu Christi. Nirgends anders verkehrt die Gemeinde als solche mit Gott; nicht nur so, dass sie Gott naht und ihm Opfer des Dankes bringt und ihr Flehen zu ihm sendet, sondern vor allem so, dass sie von ihrem Vater, mit dem sie durch Jesus Christus versöhnt ist, empfängt, was zu ihrem Leben dient, empfängt in seinem Wort Gnade um Gnade. Dieser Verkehr der Gemeinde mit Gott ist nur im Gemeindegottesdienst vorhanden, daher ist auch für das religiöse Leben der Gemeinde, für ihren Bestand und ihren Beruf, der Gemeindegottesdienst durch nichts Anderes zu ersetzen.

Im vorliegenden Abschnitt wird es die Aufgabe sein, nachzuweisen, unter welchem Gesichtspunkt unsere Reformatoren den Gemeindegottesdienst aufgefasst haben um diese Auffassung an den reformatorischen dem Evangelium entnommenen Grundgedanken zu prüfen und Begriff und Zweck des Gemeindegottesdienstes deutlich zu machen. Sodann wird die Frage ihre Erledigung zu finden haben, wie von den reformatorischen Grundgedanken aus die Konstruktion des Gemeindegottesdienstes zu entwerfen sei, und ein dritter Abschnitt wird uns mit der Frage nach dem Verhältnis des Gemeindegottesdienstes zur Feier des Heiligen Mahles beschäftigen. Wir behandeln diese Frage aus dem Grunde an letzter Stelle, weil sie an früherem Ort nur verwirrend sich geltend machen würde, und der Gemeindegottesdienst als solcher erst rein entwickelt werden muss, bevor das Verhältnis des Heiligen Mahles zu demselben und das so vielfach ventilirte Für und Wider der Verbindung beider zur Erörterung gelangen kann. Demnach wird die Lehre vom öffentlichen Gemeindegottesdienst in drei Abschnitten sich zu entfalten haben: 1. Begriff und Zweck des Gemeindegottesdienstes; 2. Konstruktion des Gemeindegottesdienstes; 3. Gemeindegottesdienst und Feier des Heiligen Abendmahls.

Erster Abschnitt.

Begriff und Zweck des Gemeindegottesdienstes.

Es lässt sich nicht erwarten, dass die Auffassung unserer Reformatoren vom Begriff und Zweck des Gemeindegottesdienstes sich sofort in reiner evangelischer Gestalt darbiete. Die Grundgedanken der Reformation, d. h. hier des Evangeliums, werden sich zwar voraussichtlich nicht verleugnen; aber die Reformatoren standen doch in Sachen des Kultus auf dem Boden praktischer Erwägungen, nicht theoretischer Erörterungen, und diese praktischen Erwägungen waren zu sehr abhängig von den überkommenen Zuständen der Gemeinden wie von dem Widerstand gegen die reformatorische Kirche seitens der römischen Kirche und der Staatsgewalt, als dass diesen Verhältnissen nicht in weitgehender Weise hätte Rechnung getragen werden müssen. Bei LUTHER allerdings finden wir neben den durch praktische Erwägungen gebundenen Anschauungen auch eine Fülle theoretischer Darlegungen, in denen der Reformator redet unter mehr oder weniger Beeinflussung jener; bei ZWINGLI und CALVIN haben wir ihre Auffassung des Gottesdienstes aus ihren praktischen Gestaltungen desselben zu entnehmen und diese auf prinzipielle Anschauungen zurückzuführen. Aus praktischen Gründen beginnen wir mit ZWINGLI und CALVIN, um die Darstellung von LUTHERS Auffassung folgen zu lassen; ist diese doch für die lutherische Kirche Deutschlands massgebend geworden.

1. Kapitel.

Die reformierte Lehre.

§ 123. ZWINGLIS Auffassung.

ZWINGLIS Ordnung des Gemeindegottesdienstes liegt vor in der Ordnung der Christenlichenn Kilchenn zu Zürich. Kinder zetouffen. Die Ee zebestäten. Die Predig anzefahen vnd zu enden. Gedächtnus der abgestorbnen. Das Nachtmal Christi zu begon¹⁾ 1525 (?), vermehrt 1535, im Gebrauch bis 1675. Der

1) RICHTER 1 134 f. — RICHTER setzt die Herausgabe dieser Ordnung „nach einer auf unserem Exemplar befindlichen handschriftlichen Notiz“ in das Jahr

Gottesdienst beginnt mit einem prosphonetischen Gebet *nach der leer Pauli 1 Tim II*. Dasselbe besteht aus drei Teilen: a) Bitte zu Gott um gnädige Eröffnung seines Hl. Wortes und um Zurechtweisung der Irrenden; b) Bitte nach 1 Tim 2.1.2; c) Bitte für die um des Wortes Gottes willen Verfolgten und um *alle notturfft zu lyb vnnnd seel*. Es folgt das *Vatter vnser*. Dann die Predigt und nach der Predigt: 1. das Gedächtnis der in der vergangenen Woche gestorbenen Gemeindeglieder, prosphonetisch Dank für Gottes ihnen erwiesene Wohlthat und Bitte um christliches Leben und seliges Sterben; 2. die *Offene schuld* (das allgemeine Sündenbekenntnis) und als Schluss: *Allmächtiger ewiger Gott, verzyeh vns vnser sünd, vnnnd für vns zum ewigen läben, durch Jesum Christum vnseren Herren. Amen*. So die K.O. von 1525 (?). Die von 1535 hat einige kleine Veränderungen; diese bestehen darin: 1. dass der Gottesdienst mit dem Votum beginnt: *Gnad', Fried' und Barmherzigkeit dess allmächtigen Gottes sey zu allen Zeiten mit uns armen Sündern! Amen*; 2. dass der Zweck der Predigt mit den Worten angegeben wird: *darauss lehrt, vermahnt, straft oder tröstet er dann nach Gelegenheit der Kirchen Gott zu Ehr und der Kirche zur Besserung*; 3. dass auf die Predigt die Offene Schuld nebst dem Schlussvotum, erst auf dieses das Gedächtnis der Verstorbenen folgt; 4. dass der Offenen Schuld die Weisung voransteht: *Nach geschעהener Lehr' kniet männiglich nieder, die Sünde zu bekennen, zu beten, und ernstlich Gott anzurufen.*¹⁾

ZWINGLIS Ordnung des Gemeindegottesdienstes entbehrt fast aller Originalität. Er konserviert den bestehenden Predigtgottesdienst der alten Kirche, wie er in der deutschen Schweiz üblich war. Das Manuale curatorum von J. U. SURGANT 1503 f. giebt dafür den Beleg. Allein ZWINGLI würde diese Ordnung nicht übernommen haben, wenn er etwas seiner Auffassung Widersprechendes darin gesehen hätte, und die Tatsache, dass die Ordnung bis 1675 in Zürich in Geltung blieb, dürfte den Beweis geben, dass es ZWINGLI gelungen ist, seine in jener Ordnung ausgesprochene Auffassung seiner heimatlichen Kirche einzuprägen.

Der liturgische Gedanke, welcher der Anordnung zu grunde liegt, dürfte aus folgenden Beobachtungen sich ergeben. Es ist deutlich, dass das dreistufige Einleitungsgebet aus heterogenen Bestandteilen zusammengesetzt ist; es beginnt mit der Bitte der Gemeinde um Offenbarung des heil. ewigen Wortes Gottes und um Einführung in die Erkenntnis seines Willens, und wendet sich dann zur Fürbitte nach 1 Tim 2 und für die verfolgten Glaubensgenossen. In einem kurzen Gebet um alle Notdurft

1529. Allein J. SMEND (S. 192. 201) vermutet mit gutem Grund das Jahr 1525. Der letzte Abschnitt, „Das Nachtmal Christi zu begon“ ist die „Action oder bruch des Nachtmals“ vom Jahr 1525; die Ordnung des Gemeindegottesdienstes enthält, wie wir sehen werden, nichts spezifisch Reformatorisches, und es ist kein Grund zur Vermutung, dass sie erst 1529 publiziert worden sei.

1) Vgl. H. A. KÖSTLIN, Geschichte des christlichen Gottesdienstes 203 f.

für Leib und Seel biegt sodann der Schluss des Gebetes auf den Anfang zurück. Der erste Satz des Anfangsgebetes bezeichnet offenbar den Zweck des Gottesdienstes; die Gemeinde kommt zusammen, um Gottes Wort zu vernehmen und in die Erkenntnis des göttlichen Willens eingeführt zu werden: *Gott zu Ehr und der Kirche zur Besserung* wird gepredigt. Der zweckliche Gedanke, welcher darin ausgesprochen ist, steht nicht einsam da. *Lis das ganz capitel daselbst (1 Kor 14), so findst du, dass unter den christen das höchst amt ist, dass sy das wort gottes zu gutem verstand bringind, damit die ganze menge geleeeret werd,* sagt er in der Auslegung der Schlussreden.¹⁾ Der Zweck der Predigt besteht darin, *fidem infirmorum excitare*,²⁾ damit der Sinn und Wandel der Christen Gott verehere. Denn *fide et innocentia solis colitur Deus neque aliam venerationem a nobis requirit*³⁾ und *Gott dem herren ist meer gelegen an der gehorsam seiner worten, denn an allen unsern opfern und selberdachten Kilchbrüchen*.⁴⁾ Die nächste Wirkung der Predigt besteht in der Erkenntnis der Sünde und Bitte um Vergebung (Offene Schuld); denn das ist zweifellos, dass die K.O. von 1535 die Reihenfolge der Offenen Schuld und des Gebets betreffs der Verstorbenen richtig geändert hat. Man kann vielleicht mit KÖSTLIN das Sündenbekenntnis an dieser Stelle natürlich und ungesucht nennen, gewiss auch ist es bezeichnend für den tiefsten Sinn der reformierten Anschauung, obgleich auch LUTHER an den Schluss der Predigt eine allgemeine Beichte setzen wollte und eine allerdings nicht grosse Reihe lutherischer K.O. des 16. und 17. Jahrhunderts ihm darin folgt.⁵⁾ Allein evangelisch ist es nicht, es ist gesetzlich nach Vorbild Israels Neh 8, ganz entsprechend der Ankündigung, dass der Zweck des Gottesdienstes die Einführung in die Erkenntnis des göttlichen (Gesetzes-) Willens sei, und der Weisung, dass die Predigt Gott zur Ehr und der Kirche zur Besserung gereichen solle. Evangelisch soll die Wirkung des göttlichen Wortes in der Gemeinde Christi nicht Demütigung, sondern Erhebung sein, froher, heilsgewisser Glaube, der allerdings nicht ohne Busse sein kann, der aber in der Busse nicht aufgeht. Weil aber der Erfolg der Predigt das Gebet der Offenen Schuld sein soll, so wird dadurch der Inhalt der Predigt selbst beengt, er kann nur als gesetzlich angesehen sein. — Eigentümlich ferner ist es, dass der Predigt und solcher

1) ZWINGLI 1374.

2) ZWINGLI, De canone missae apologia 3119.

3) ZWINGLI, An Valentin Compar II, 145 f.

4) ZWINGLI, Handlung der versammlung in der löblichen statt Zürich 1523 (1 145).

5) Die K.O. von Braunschweig 1528, Hamburg 1529, Lübeck 1531, Halle 1541, Braunschweig-Lüneburg 1542. 1569, Lauenburg 1585, Ostfriesland 1631. — Heutzutage ist der Beschluss des Gottesdienstes mit einem Bussgebet ein Unikum der lutherischen Landeskirche des Königreichs Sachsen.

Predigt ein Fürbittgebet und das Gebet der Kinder Gottes, das V.U., voraufgeht. Es hat keine selbständige Stellung; die vorangehende Zweckbestimmung des Gottesdienstes weist lediglich auf die Predigt hin. Aber der richtige liturgische evangelische Gedanke liegt der Stellung der Gebete zu grunde, dass die Gemeinde, bevor sie das hl. ewige Wort Gottes höre, sich als Gemeinde Christi zu konstituieren und die höchste Bewährung dieser Stellung in ihrer priesterlichen Funktion zu erfüllen habe, mag auch immerhin durch ausdrückliche Verweisung auf 1 Tim 2 der gesetzliche Zug auch in dem Fürbittgebet nicht vermieden sein. Dass zum Schluss der Verstorbenen analog der Commemoratio pro defunctis in dem Canon Missae gedacht wird, ist ein schöner Zug der Pietät und des Gemeinbewusstseins, der dadurch für die Gemeinde besonders fruchtbar wird, dass zu dem Dank für die Erweisung göttlicher Gnade an den Verstorbenen die Bitte der Lebenden um die Einführung in die ewige Gemeinschaft seiner Auserwählten sich gesellt. In der Mitte zwischen den Ordnungen ZWINGLIS von 1525 (?) und 1535 steht die Weisung der Züricher Prädikantenordnung 1532, welche ¹⁾ vorschreibt: *vff die (d. h. nach der) Predge die allgemeyn Form.dess Gebäts, so vns Christus Jesus Mat. VI geleert, vormeldint: daruff ouch den Decalogum, die Gebott Gottes vss dem II. Buch Mosis XX. Cap. vnd zelest die Artickel vnsers waaren Christlichen Gloubens vorsprächind. Damit dise drü Stuck, das Gebätt, die Gebot, vnd der Gloub, dem gemeinen Menschen wol ynbildint.* Das erinnert sehr an den gemeinen groben Mann des MELANTHON. Nur ein krass pädagogischer, nicht irgend ein liturgischer Gedanke ist darin zu finden. Die Ordnung hat sich augenscheinlich nur bis 1535 gehalten, in welchem Jahr man zu der ursprünglichen Ordnung von 1525 (?) sie modifizierend zurückkehrte.

Nach den Ordnungen von 1525 (?) und 1535 besteht der wahre Gottesdienst nicht in der Anbetung Gottes im Geist und in der Wahrheit (so KÖSTLIN 195), sondern in dem Hören auf Gottes hl. Wort und Willen, damit Gottes Volk sich beuge vor Gott und seine Zuversicht auf Gottes sündenvergebende Gnade setze. Es ist eine einseitige gesetzliche Auffassung, die aber durchkreuzt wird von dem Bewusstsein, dass die Gemeinde als Gemeinde Christi Gottes Wort zu hören hat, und dies Bewusstsein spricht in dem Fürbittgebet und dem Vater unser sich aus. Der psychologische und heilsordnungsmässige Fehler bleibt, dass die Gemeinde zuerst sich ihrer priesterlichen Vorrechte bewusst wird, um durch die Predigt sich ihres Standes als um Vergebung flehender Sünder bewusst zu werden.

1) RICHTER 1 171.

§ 124. CALVINS Auffassung.¹⁾

Im Jahre 1539 veröffentlichte CALVIN in Strassburg für die dortige französische Gemeinde eine neue Auflage der bereits von ihm mit eigenen Liedern vermehrten Ausgabe der *Aulcuns Pseaumes et Cantiques mys en chant*; dieser Auflage fügte er eine vollständige Liturgie hinzu. Sie ist verloren gegangen. Aber ein neuer Abdruck des Buches wurde von dem Nachfolger CALVINS in Strassburg, PETER BRULLY, 1542 besorgt; es führt den Titel: *La manyere de faire prieres aux eglises francoyses, tant deuant la predication comme apres, ensembles pseaumes et canticques francoys qu'on chante aux dictes eglises, apres sensuyt lordre et facon d'administrer les sacrementz de Baptesme, et de la sainte Cene de nostre seigneur Jesu Christ, de espouser et confirmer le mariage deuant lassembler des fideles, avecques le sermon tant du Baptesme que de la Cene. Le tout selon la parolle de nostre seigneur 1542.* Als Druckort wird fälschlich Rom angegeben. Dass dies Buch in dieser Form CALVIN zum Verfasser hat, ist zweifellos; das darin enthaltene Trauungsformular ist jedoch dem Buch von FAREL *Maniere et fasson* von 1533 entlehnt, während die Formulare für die Taufe und das Heil. Abendmahl CALVIN selbst verfasst hat; die Gottesdienstordnung aber und die meisten Sonntagsgebete sind nach CALVINS eigenem Geständnis (ERICHSON 5) der Strassburger Ordnung entnommen.

In demselben Jahre 1542 wurde *La manyere* von CALVIN in Genf neu, jedoch mit einigen Abweichungen, herausgegeben in seinem liturgischen Hauptwerk: *La forme des prieres et chantz ecclesiastiques avecque la maniere d'administrer les sacraments et consecrer le mariage selon la coustume de l'église ancienne*; die neue Auflage von *La forme* dagegen, die GARNIER 1545 in Strassburg besorgte, schliesst sich wieder fast wörtlich an *La manyere* an.²⁾

Eine einheitliche und obligatorische Agende gab es lange Zeit in Strassburg nicht.³⁾ Wir kennen jedoch die 1539 bestehende Gottesdienstordnung aus den liturgischen Beigaben des von WOLFGANG KÖPFEL 1539 herausgegebenen Psalter mit aller Kirchenübung, die man bei der christlichen Gemein zu Strassburg und anderswo pflügt zu singen (ERICHSON 12). Diese deutsche Gottesdienstordnung

1) Litteratur: J. HEIZ, Calvins liturgische Grundsätze (Zeitschrift für praktische Theologie. 1887). — J. HANS, Der protestantische Kultus 1890. — ALFRED ERICHSON, Die Calvinische und die Altstrassburgische Gottesdienstordnung. 1894. —

2) Corp. Ref. 34.

3) Vgl. J. SMEND 123 f.

ist von CALVIN in dem Buch *La manyere* teils wortgetreu, teils etwas freier, ins französische übersetzt und findet sich mit geringen Abweichungen in *La forme* 1545, die in den Calvinischen Gemeinden bleibend geworden ist.

Wir geben die Calvinische Gottesdienstordnung nach *La forme* 1545, indem wir die Abweichungen derselben sowohl von *La manyere* 1542 als auch von *La forme* 1542 in Klammern hinzufügen.

1. Eingangsspruch und Offene Schuld, 2. Biblische Trostsprüche und Absolution mit den Worten: *A tous ceux qui en ceste maniere se repentent et cherchent Jesus Christ pour leur salut, ie denonce l'absolution des pechez estre faicte au Nom du Pere, du Fils, du saint Esprit. Amen.* (Auf die Trostsprüche und die Absolution verzichtete CALVIN in *La forme* 1542 schweren Herzens, um durch diese Neuerung in Genf keinen Anstoss zu geben [ERICHSON 15].) 3. Der Dekalog und das Gebet des Herrn. Der Dekalog wurde von der Gemeinde gesungen; auf den Gesang der ersten Tafel folgte ein kurzes Gebet, auf den der zweiten Tafel das Gebet des Herrn (Ebenso in *La manyere*, nur mit der Abweichung, dass das Gebet des Herrn sich nach der Predigt an das Fürbittgebet anschloss. In *La forme* 1542 ist der Dekalog und das Gebet des Herrn an dieser Stelle ausgefallen. Später dagegen wurde der Dekalog am Anfang vor der Offenen Schuld verlesen, wie noch jetzt in manchen Gemeinden der französisch-reformierten Kirche durch den Küster geschieht). 4. Psalmengesang, 5. freies Gebet um gesegnetes Hören des göttlichen Wortes, 6. Predigt (4—6 ebenso in *La forme* 1542 und *La manyere*), 7. das grosse Fürbittgebet oder Allgemeine Kirchengebet für die Obrigkeit, die Pastoren, alle Menschen, für die Trostbedürftigen, die verfolgten Glaubensgenossen und für die Gemeinde um ihre Heiligung und Vollendung und um das Kommen des Reiches Gottes (In *La forme* 1542 schliesst das Gebet mit dem Gebet des Herrn, in *La manyere* mit einer Paraphrase des Herrngebets). 8. Gesang des Apostolicum durch die Gemeinde (so auch in *La manyere*, während *La forme* 1542 vom Pastor das Apostolicum im Namen des Volkes vorgelesen wird). 9. Segen nach Num. 6 (so auch in *La manyere* und in *La forme* 1542).

Die Offene Schuld, wahrscheinlich von BUTZER verfasst, und die Absolution, ebenso das Allgemeine Kirchengebet sind die Stücke, die CALVIN fast wörtlich aus der Strassburger deutschen Gottesdienstordnung übernommen hat; dass CALVIN sich auch an den Gang der Liturgie angeschlossen hat, ist soeben erwiesen. Von einer passiven Anbequemung darf man jedoch bei CALVIN nicht reden; *was er auf diesem Gebiete in Strassburg kennen lernte, entsprach aber . . . seinen eigenen kultischen Idealen; überhaupt begründete seine ganze bisherige Geistesrichtung*

*die innigste Gedankengemeinschaft mit den Männern, in deren Mitte er drei Jahre lang lebte und denen er stets die grösste Hochachtung zollte.*¹⁾

Der Leitgedanke der Liturgie CALVINS ist dahin zu formulieren, dass die Verkündigung des Wortes Gottes in der Predigt ebenso wie bei ZWINGLI der Höhepunkt und Hauptteil des Gottesdienstes ist. *C'est que le peuple s'assemble pour estre instruit en la verité de Dieu, pour faire les prieres communes, et rendre tesmoignages de sa foi et religion*, schreibt CALVIN. *La verité de Dieu* steht hier wie überall voran; selbst die Gebete haben dem Worte Gottes gegenüber nur eine dienende Stellung, sie sind *aides necessaires de nostre foy*, ebenso die Gesänge, diese *prieres avecque chant*, und die Sakramente, die *parolles visibles*. Aber nicht der Prediger, Christus selbst ist der Lehrer; nicht ein Teil der Gemeinde, sondern die ganze Gemeinde ist Schüler des Herrn. *Car jusques a la fin il convient d'estre tousiours escoliers de Jesus Christ. Et il a ordonné les ministres Ecclesiastiques, pour nous enseigner en son nom.*²⁾ Während aber bei ZWINGLI die Gemeinde das Bewusstsein des Volkes Gottes durch die priesterliche Fürbitte zur Bereitschaft für das dem Volke Gottes zu verkündende Wort gewinnt, tritt die versammelte Gemeinde CALVINS durch die Offene Schuld und die Absolution in den Stand des Volkes Gottes ein. Liturgisch unverständlich ist allerdings der Gesang des Dekalogs nach der Absolution; soll einmal mit dem Bekenntnis der Sünde begonnen werden, so ist die spätere Änderung, den Dekalog vor die Offene Schuld zu setzen, als zweckentsprechend anzuerkennen: *durch das Gesetz kommt Erkenntnis der Sünde* (Rm 3 20). Während bei ZWINGLI ferner die Wirkung der Predigt die Demütigung des Volkes Gottes in der Offenen Schuld ist, wird bei CALVIN die Wirkung in der priesterlichen Fürbitte und in dem Glaubensbekenntnis des Volkes Gottes offenbar. Also dahin mündet der Gottesdienst CALVINS, dass die Gemeinde sich als priesterliches Volk des Herrn erweise, das seinen Glauben bekennt und vom Herrn gesegnet wird. In der That, ein grosser und schöner liturgischer Gedanke! Man kann vielleicht mit H. A. KÖSTLIN 209 der Ansicht sein, dass das Glaubensbekenntnis nach Rm 10 17 auf die Predigt folgen müsse, und das Fürbittgebet, wozu der Glaube nach Rm 8 15 ermuntere, den Schluss zu machen habe; allein die Idee CALVINS, dass nur die priesterlich sich wissende Gemeinde ihren Glauben zu bekennen vermag, dass ferner die Gemeinde mit dem Bekenntnis des Glaubens den Tempel verlässt, um in der Welt von dem zu zeugen, der

1) ERICHSON 32.

2) Corp. Ref. 34, III. Der Ausdruck *escoliers de Jesus Christ* ist entlehnt aus AUGUSTIN, Enarratio in Ps 126 (MIGNE 37 1669): *Tamquam vobis pastores sumus, sed sub illo pastore vobiscum oves sumus, tamquam vobis ex hoc loco doctores sumus, sed sub illo Magistro in hac schola vobiscum condiscipuli sumus.*

sie gesegnet hat, ist so wahr und grossartig schön, dass sie durch solche Bedenken nicht verschleiert werden kann.

In der Komposition des Gottesdienstes hat die Predigt CALVINS einen bei weitem weniger gesetzlichen Charakter, als die ZWINGLIS. CALVIN hat es richtig gefühlt, dass die Wirkung der Predigt nicht lediglich die Busse sein dürfe, dass vielmehr das Evangelium Gottes sich ein priesterliches und königliches Volk bereite, dass aber anderseits das Evangelium nur wohlbereiteten Herzen fruchtbar sei. Darum stellt CALVIN die Offene Schuld an den Anfang des Gottesdienstes. Der Wahrheit freilich in der Ordnung ZWINGLIS, dass wahre Busse und Bitte um Gnade nicht eine Voraussetzung, sondern eine Wirkung des göttlichen Wortes sei, hat sich die Calvinische Kirche nicht zu entziehen vermocht; so wurde im Lauf des 16. Jahrhunderts der vom Küster gelesene Dekalog dem ganzen Gottesdienst vorangestellt. Gegen diese Voranstellung des Dekalogs und die Anschliessung der Offenen Schuld erheben sich allerdings grosse Bedenken. Es ist nicht evangelisch gedacht, dass die Gemeinde Christi durch ein vorchristliches Sittengesetz zur christlichen Erkenntnis der Sünde und zur Busse geführt werden könne; und wenn die Bussgesinnung der Gemeinde Christi nun gar durch die Offene Schuld zum Ausdruck kommen soll, so ist das zweifach unevangelisch. Denn die Tiefe der Sündenerkenntnis der Gemeinde Christi beruht auf der in Christo gegebenen Heilswohlthat Gottes, nicht auf dem *Bekenntnis, dass wir als elende Sünder empfangen sind und geboren in Ungerechtigkeit und Schlechtigkeit, geneigt zur Bosheit, untauglich zu allem guten Werk*, wie die Offene Schuld sagt. Denn solche Erbünde schliesst das Moment der Verschuldung aus, und wenn hinzugefügt wird, dass wir, gebrechlich (*vitiosi*) wie wir sind, *ohne Unterlass deine heiligen Gebote übertreten*, so sieht das einer Entschuldigung ähnlich, nicht einer Selbstanklage. Das Bekenntnis der Schuld ist eliminiert zu gunsten des Bekenntnisses von dem *Elend der Sünde*, eine Eigentümlichkeit, welche echt reformiert auch im Heidelberger Katechismus (1. Teil: *von des Menschen Elend*) stark hervortritt.¹⁾ Gewiss gehört ein Bekenntnis der Sünde und Schuld an den Anfang des Gemeindegottesdienstes, aber es muss zur Grundlage die Erinnerung an die Verheissungen und die Heilswohlthat Gottes in Christo haben.

Die Calvinische Gottesdienstordnung ist in die reformierten Kirchen Deutschlands mit mehr oder weniger starken Modifikationen übergegangen, besonders durch Vermittelung der Pfälzer Agende von 1563. Eine tiefer greifende Änderung der Calvinischen Ordnung ist in der Pfälzer Agende darin zu sehen, dass sie 1. der Offenen Schuld ein Gebet

1) Auch dies ist ein Erbteil der orientalischen Kirche, welche die Sünde hinter der mehr oder weniger physisch gefassten *Φθορά* zurücktreten lässt.

um gesegnetes Hören des göttlichen Wortes unmittelbar anschliesst, und 2. auf die Predigt noch einmal ein Sündenbekenntnis folgen lässt nebst Absolution und einer ausdrücklichen Retention der Ungläubigen und Unbussfertigen. Ein eigentümliches, durch lokale Traditionen bedingtes Gepräge empfing die Pfälzer Agende durch die Hessische K.O. von 1657. Nach althessischer Sitte wird mit der Strophe: *Komm, heiliger Geist, erfüll die Herzen deiner Gläubigen* begonnen. Es folgt der Gesang eines Psalms, und dann beginnt die Liturgie mit der Offenen Schuld nach der Rezension der Pfälzer Agende, an welche sich ebenfalls unmittelbar als zweiter Teil desselben Gebetes eine Bitte um fruchtbare Anhörung des göttlichen Wortes anschliesst. Die Form dieser Bitte (also des 2. Teils des Anfangsgebets) ist jedoch von der der Pfälzer Agende abweichend; sie findet sich in ihren Grundzügen bereits in der Strassburger K.O. von 1598, von hier aus ist sie dann in die Pfälzer lutherischen K.O. von 1686—1775 übergegangen, in der Hessischen Fassung jedoch von dem Superintendenten THEOPHIL NEUBURGER in Cassel († 1656) dargeboten worden.¹⁾ Uno tenore wird sodann die Epistel des Sonntags verlesen; an diese schliesst sich die Rezitation des Apostolicum (das jedoch an verschiedenen Festtagen mit dem Nicaenum, Athanasianum, Ephesinum und Chalcedonense abwechselt) und das Gloria Patri, — alles von dem Liturgen gesprochen. Die Liturgie wird von der Predigt durch einen Psalmengesang der Gemeinde getrennt. Nach der Predigt über die evangelische Perikope folgt die sehr ausführliche Beichte nebst Absolution und Retention, wie in der Pfälzer Agende und unmittelbar anschliessend ebenfalls von der Kanzel aus das sehr ausführliche Allgemeine Kirchen- (Fürbitte-) Gebet. Unter dem Gemeindegesang eines Psalmverses verlässt der Prediger die Kanzel, um von dem Altar aus nach einer klagenden, der Brandenburg-Nürnberger K.O. von 1533 und der Casseler K.O. von 1539 entnommenen kurzen Kollekte die Gemeinde mit dem Segen des Herrn zu entlassen. — Reformierte Traditionen sind unverkennbar; sie bestehen in der Offenen Schuld und in dem Gebet um fruchtbare Anhörung des göttlichen Wortes, in dem Fürbittegebet nach der Predigt (vgl. CALVIN) und auch in dem bussfertigen Gedenken der eigenen Sündhaftigkeit in Verbindung mit diesem Gebet. Dagegen sind auf lutherische Traditionen sowohl das *Komm, heiliger Geist*, als auch das Gloria Patri und die Bindung der Predigt an die evangelische Perikope zurückzuführen. Auch darin ist wohl lutherische Tradition zu erkennen, dass auf Durchführung eines einheitlichen liturgischen Gedankens bei der Komposition dieser

1) A. F. C. VILMAR, Geschichte des Confessionsstandes der evangelischen Kirche in Hessen² (1868), S. 254; die Angaben über die Genfer Agende bedürfen übrigens einer Berichtigung.

Liturgie verzichtet ist, und lediglich der Kompromiss mit der Tradition sich massgebend erweist. Das Gebet um Anhörung des göttlichen Wortes ist aus seiner natürlichen Stellung vor der Predigt gelöst, mit der Offenen Schuld in eins verbunden und mit dieser vor die Schriftverlesung gestellt, als ob sie sich lediglich auf diese, nicht auf die Predigt bezöge; und indem die Offene Schuld am Anfang des Gottesdienstes steht, Beichte und Absolution auf die Predigt folgt, so würde der liturgische Gedanke, wenn ein solcher überhaupt vorhanden wäre, dahin zu formulieren sein, dass alles, was zwischen der Offenen Schuld und der Beichte und Absolution liegt, die Gemeinde in stand setzen sollte, das in der Offenen Schuld Erbetene nun durch ausdrückliche Zueignung zu empfangen. In der Agende für die evangelisch-reformierte Kirchengemeinschaft im Konsistorialbezirk Cassel von 1896 ist die Ordnung von 1657 mit starker Neigung nach lutherischer Seite hin modifiziert. 1. Eingangslied (*Komm, heiliger Geist* oder ein anderes). Der Pfarrer tritt an den Altar und spricht: *Im Namen des Vaters* u. s. w. *Unsere Hilfe steht* u. s. w. nebst Eingangsspruch, der sich nach der Kirchenzeit richtet. Die Gemeinde singt das Gloria Patri. 2. Sündenbekenntnis (die Offene Schuld oder eins der drei anderen dargebotenen), das mit dem deutschen Kyrie der Gemeinde beantwortet wird, und Gnadenverkündigung mit *Ehre sei Gott in der Höhe* und Gesang der Gemeinde: *Und Friede auf Erden* u. s. w. 3. Kollekte mit oder ohne vorhergehende Salutation, obgleich alle Abwendung des Liturgen von der Gemeinde und Zuwendung zu ihr fehlt, also die Salutation nicht motiviert ist. Unter den acht dargebotenen Kollekten findet sich auch das ursprünglich mit der Offenen Schuld verbundene Gebet der Hessischen K.O. von 1657 um fruchtbares Hören des göttlichen Wortes. 4. Verlesung der evangelischen oder der epistolischen Perikope mit *Selig sind, die Gottes Wort* u. s. w. oder *Ehre sei dir, o Herr*, oder *Lob sei dir, o Christe*, was die Gemeinde mit dreimaligem Hallelujah beantwortet. 5. Apostolicum mit dreifachem Amen der Gemeinde oder einem trinitarischen Gesangbuchsvers. 6. Das Hauptlied. 7. Predigt. 8. Das Allgemeine Kirchengebet (auf der Kanzel), das durch einen Liedervers von der Predigt getrennt werden kann und mit dem Gebet des Herrn schliesst. 9. Schlussvers und Aaronitischer Segen vom Altar aus; zwischen beides kann ein Gebet eingefügt werden.

Der klare Calvinische Gedanke in seiner Ordnung des Gottesdienstes darf, so einfach er ist, nicht geändert werden, wenn diese Ordnung nicht aufgehoben werden soll; alle fremden Zusätze und Ausschmückungen verdecken den Gedanken und machen die Liturgie gedankenlos. Ob freilich die Calvinische Liturgie, welche unter bestimmten geschichtlichen Voraussetzungen entstanden ist, unter ganz anderen geschichtlichen Verhältnissen konservierungsfähig ist, ohne dass sie einen unnatürlichen archaischen Zug empfängt, das ist eine andere Frage.

§ 125. Der Gottesdienst der anglikanischen Kirche.

Die einzige Quelle des Gottesdienstes der englischen Staatskirche ist *The book of common prayer* (C. Pr. B.) and administration of the sacraments and other rites and ceremonies of the Church, das durch die Uniformitätsakte EDWARDS VI. 1549 Gesetzeskraft erhielt, dann aber verändert durch die 2. Uniformitätsakte 1552, revidiert durch die 3. Uniformitätsakte 1559 und endlich wiederum revidiert durch die Uniformitätsakte 1662 unter KARL III. eingeführt wurde. Man kann im Zweifel sein, ob der Gottesdienst der anglikanischen Kirche überhaupt evangelisch genannt, ob jene Kirche selbst zur evangelischen im strengeren Sinne gerechnet werden darf. Es ist ja nicht zu leugnen, dass das C. Pr. Book dem Breviarium Romanum nahe verwandt ist, und dass eben hierin dessen Wert für die Hochkirchlichen besteht; diese beten auch fast ausschliesslich aus jenem, wie die römischen Priester aus ihrem Brevier. Die englische Staatskirche steht überhaupt prinzipiell anders zu der römischen Kirche und dem Papst, als die übrigen Evangelischen. Die ununterbrochene bischöfliche Succession, in welcher die anglikanische Kirche mit Rom sich eins weiss, mag Rom sie zurückstossen oder nicht, ist ihr ein weit stärkeres Band der Gemeinschaft, als die von den deutschen Reformatoren überkommenen 39 Artikel, die sie mit der evangelischen Kirche verbinden. Wie sie in ihrer hochgespannten Auffassung der priesterlichen Würde die Ordination keiner anderen evangelischen Kirche, wohl aber die römische Priesterweihe anerkennt, so verbietet sie auch den Predigern anderer Kirchen ihre Kanzeln. Obgleich ferner die Lehre von der Taufe sich mit der lutherischen Lehre berührt, so werden doch in Konsequenz ihrer Stellung neuerdings die Übertretenden anderer evangelischer Denominationen von neuem getauft, übertretende Katholiken dagegen bedürfen der Wiedertaufe nicht. Auf Riten und Cärimonieen wird wie in der römischen Kirche ein grosser Wert gelegt, und die s. g. Rubrics des C. Pr. B. enthalten eine Menge von cärimoniellen Vorschriften, die verschiedener Deutung fähig sind und eine Überleitung zum römischen Cärimoniell sein können, unter den Händen der Ritualisten auch wirklich geworden sind. Gleichwohl folgt die Lehre und die Gottesdienstordnung der anglikanischen Kirche in mancher Beziehung dem reformierten (calvinischen) Typus, und so mag hier der Ort sein, über die anglikanische Liturgie zu reden. Von irgend welchen liturgischen Prinzipien findet man freilich keine Spur darin; sie ist ein Konglomerat von Schriftlesungen, Gesängen, Gebeten ohne allen psychologischen Fortschritt.

Der Morgengottesdienst, an jedem Tage derselbe mit Ausnahme der Schriftlektionen, beginnt mit der Rezitation einer Anzahl von Bibel-

sprüchen seitens des Predigers, welcher eine verlesene Ermahnung folgt. Knieend hört die Gemeinde ein Sündenbekenntnis und die Absolution, knieend spricht dann der Prediger das Gebet des Herrn. (Die Cärimonie des Knieens beim Gebet der Kinder Gottes ist freilich durch Tradition zu verteidigen, aber nicht durch die Sache selbst.) Responsorisch folgt, während die Gemeinde noch immer kniet, ein Hilferuf um Errettung, dann steht alles auf und der Liturg spricht mit der Gemeinde das Gloria Patri, welchem der Gesang (oder die Rezitation) von Ps 95, sowie die Verlesung der Tagespsalmen sich anschliesst, deren jeder mit dem Gloria Patri beschlossen wird. Die Alttest. Perikope, das Te Deum und das Benedicite (Gesang der drei Männer im feurigen Ofen), die Neutest. Perikope, das Benedictus und das Credo (Apostolicum oder Athanasianum) folgen, dann aber kniet wieder alles zur Salutatio, dem Kyrie und Gebet des Herrn (zum zweiten Male). Der Liturg erhebt sich, die Gemeinde kniet weiter in responsorischen Gebeten, denen dann noch einige Kollekten folgen, bis zum Schluss der Aaronitische Segen gesprochen wird. (Von der Busse geht es also zum Herrngebet, Hilferuf, Lobgesang, Glaubensbekenntnis, dann wieder Busse und Herrngebet, ohne Ordnung und gesunden Fortschritt.) Des Sonntags folgt (zum dritten Male) das Gebet des Herrn und eine Kollekte, sodann die Rezitation der 10 Gebote, jedes einzelne von der Gemeinde mit einem Bussseufzer beantwortet, Gebet für die Königin, Kollekte, Epistel und Evangelium, Credo und die gelesene Predigt. Mit dem „Offertorium“, d. h. einer Anzahl von Bibelsprüchen, geschieht der Übergang zur Kommunion, deren Feier mit einem Gebet für die streitende Kirche und einer weitläufigen Ermahnung an die Abendmahlsgenossen beginnt; Sündenbekenntnis, Absolution, Präfation mit Sanctus, dann spezielle Präfation wiederum mit Sanctus, Gebet um würdigen Genuss und Konsekration der Elemente und Distribution, nachdem der Liturg selbst zuerst das Hl. Mahl genossen hat, mit einer jedem Empfangenden zu wiederholenden Spendeformel. Zum vierten Male kommt dann das Gebet des Herrn, jede Bitte von der Gemeinde laut wiederholt, sodann ein Dankgebet, dem sich das Grosse Gloria und *der Friede Gottes* nebst dem *Segen des allmächtigen Gottes* anschliesst. (Auch das Ritual des Predigt- und Abendmahlsgottesdienstes zeigt dieselbe gedankenlose Häufung von Gebeten und Bibellectionen; in jedem Sonntagsgottesdienst kommt viermal das Gebet des Herrn vor, dem psychologischen Fortschritt folgt regelmässig ein entschiedener Rückschritt, und jeder harmonische Eindruck bleibt aus.)

2. Kapitel.

Die Lehre Luthers.¹⁾

LUTHER hat im Unterschied von ZWINGLI und CALVIN uns nicht nur die Form des Gemeindegottesdienstes, die er eingerichtet, hinterlassen, woraus wir die leitenden Gedanken uns zu abstrahieren haben, er hat auch in zahlreichen Schriften und Aussprüchen grundsätzliche Anschauungen über den Gemeindegottesdienst kundgegeben. Systematische Darlegungen freilich, die unter allen praktischen Verhältnissen konsequent festgehalten und ausgeführt wären, dürfen wir bei LUTHER nicht suchen, und jede Darstellung, welche die praktischen Impulse, die bei LUTHER eine so grosse Rolle spielen, nicht in Betracht zieht, um den Erweis der Einheitlichkeit seiner Anschauungen zu liefern, wird dem grossen Reformator nicht gerecht werden. Gleichwohl sind zwei Gesichtspunkte hervorzuheben, die den Gedanken und Massnahmen LUTHERS zu grunde liegen: 1. Der Gegensatz gegen die römische Kirche und die operative Wertung der Teilnahme an der Messe, gegen die verderbliche Anschauung, dass diese Teilnahme gesetzlich und als solche ein gottwohlgefälliger Dienst sei. In diesem Gegensatz entfaltet LUTHER seine reformatorische Kraft, indem er in weitherzigem hohen Sinn die Lehre und Auffassung des Evangeliums dagegen geltend macht. 2. Die praktische Erwägung, dass die römisch erzogenen, verkommenen, an aller religiösen Erkenntnis baren Gemeinden der Erziehung in Gottes Wort bedürfen, und dass diese ihnen nur durch den Gottesdienst zu teil werden könne. Es ist die pädagogische Auffassung des Gottesdienstes, welche aus diesen Erwägungen resultiert. Wir haben beides einer näheren Erläuterung zu unterziehen.

§ 126. LUTHERS reformatorische Thätigkeit.

LUTHER unterscheidet den „rechten“ und allgemeinen, den innerlichen und den äusserlichen Gottesdienst.

a) Den „rechten“ und allgemeinen Gottesdienst orientiert LUTHER durchaus nach dem Neuen Testament, insonderheit nach Rm 12¹. Das ganze echte Christenleben ist nach LUTHER wie nach ZWINGLI der rechte Gottesdienst: *Wer und wo und wenn jemand glaubet, der ist*

1) Vgl. JOH. GOTTSCHICK, Luther's Anschauungen vom christlichen Gottesdienst und seine thatsächliche Reform desselben 1887. — E. CHR. ACHELIS, Studien über das geistliche Amt (St. Kr. 1889). — G. RIETSCHEL, Luthers Lehre vom Gottesdienst (Halte was du hast 1895, S. 1 f. 65 f.).

*Gottes Diener.*¹⁾ *Gottesdienst ist nichts anderes, denn seine Gebote halten. . . . So stehet nun Gottes Dienst darin, dass du Gott erkennest, ehrest, liebest von ganzem Herzen, alle deine Treue und Zuversicht auf ihn setzest, an seiner Güte nimmer zweifelst weder im Leben noch im Sterben, weder in Sünden noch Wohlthun.*²⁾ Diesen Gottesdienst hat der Christ in seinem irdischen Berufe praktisch zu üben. Wer solch Gottes Wort fleissig höret, der hat zwei grosse Vortheil, zu welchen man ohn das Wort nimmermehr kann kommen. Der erste ist, dass man lernet Gottes Willen erkennen, wie er gegen uns gesinnet sey, und was er mit uns nach diesem Leben machen wolle. Solches ist unmöglich, dass es ein Mensch ausser Gottes Wort könne wissen. . . . Der andere ist, dass wir auch daraus lernen, wie unser äusserlich Leben, Stand und Wesen, in Gottes Wort gefasset und durch das Wort geheiliget, ein rechter Gottesdienst sey, da Gott ein Wohlgefallen an habe.³⁾ Darum soll man die jungen Herzen gewöhnen, dass sie Gottes Wort und Befehl in ihrem Stande und Berufe gross achten, und Gott in seinem Worte fürchten lernen, dass sie wissen, was das heisse: Gott dienen, nämlich Gottes Wort und Befehl gehorsam sein, dass ein jeglicher sein befohlen Amt treulich und fleissig ausrichte und seinen Nächsten liebe.⁴⁾ Siehe nur auf einen Menschen, der an Christum glaubet und gottesfürchtig ist, und frage nicht danach, ob er Schneider oder Schuster, Bauer oder Bürger, Edel oder Unedel sey. Glaubet er an Christum und ist gottesfürchtig und dienet seinem Nächsten, so ist er ein lebendiger Heiliger und hält sich nach dem grössten Gebot und thut das höchste und beste Werk.⁵⁾ Der Beruf, auf dessen rechte Erfüllung LUTHER so grossen Wert legt, ist nicht der Geschäftsberuf allein, er ist unsere Stellung in der Welt, alle Verbindungen sind es, in die Gottes Führung uns gesetzt hat; in diesen Verbindungen haben wir Gottes Willen zu ehren und den Glauben im Gehorsam gegen Gottes Gebot in treuer Pflichterfüllung zu bewähren, dann dienen wir Gott. Kein Werk soll gut heissen und sein, denn daher, dass es Gottes Wort an sich hat: nicht, dass es mich oder dich gut dünket, für der Welt und Vernunft köstlich scheint, gross, lang und schwer ist, oder dass man grosse Andacht und gute Meinung darinnen hat; es soll allein seine Güte und Adel davon haben, dass es in Gottes Gebot hergehet.⁶⁾ So mahnt LUTHER, dass niemand nichts anfahe noch irgend hinlaufe, Gott zu dienen, er wisse denn gewiss, dass Gott ihm solches geheissen habe, entweder durch sein Wort oder

1) LUTHER, Auslegung des 67. (68.) Psalms von dem Ostertag, Himmelfahrt und Pfingsttag (1521) 39 187. — Kirchenpostille 14 39 f.

2) LUTHER, Kirchenpostille 10 380-412.

3) LUTHER, Hauspostille 4 300. 329. 336.

4) LUTHER, Hauspostille 5 97-105.

5) LUTHER, Hauspostille 5 154-161.

6) LUTHER, Predigten über das erste Buch Mosis (1527) 33 271.

*durch Menschen, die an Gottes Statt über uns Macht haben. . . . Aber etwas sonderliches anfaß, in ein Kloster laufen, und da wollen Gott dienen, item, die Fasten über nicht Fleisch, Eier, Butter essen, kein Halleluja in den Fasten singen, da ist kein Befehl noch Wort Gottes an; derothalben ist es vor Gott kein Gottesdienst.¹⁾ Der Wille Gottes hingegen, den Gottes Wort uns lehrt, hat das Wohl des Nächsten im Auge, weil Gottes Wille in direkter Beziehung steht zu Gottes Reich. Thatsächlich wird daher Gottesdienst und Nächstendienst, Gottesliebe und Nächstenliebe in praktischer Bewährung stets zusammenfallen. Das letzte Motiv wird stets der Gehorsam gegen Gottes Wort und die Liebe zu Gott sein.²⁾ Wie es daher unter Umständen reine Glaubenssache ist, dass unser Gehorsam gegen Gott in Erfüllung unsers Berufes auch wirklich ein Liebesdienst sei, dem Nächsten geleistet, da der Augenschein das Gegenteil lehrt³⁾ (vgl. I. Joh 5 3), so kann LUTHER umgekehrt vor der praktischen Lehre nicht zurückschrecken, dass, wer den Nächsten liebe, Gott liebe, und dass dem Nächsten dienen Gottesdienst sei⁴⁾ (vgl. I. Joh. 3 14 f.). *Wo Gottesdienst ist, da ist der Himmel. Wenn ich nun meinem Nächsten diene, so bin ich schon im Himmel, denn ich diene Gott. Also machen wir uns selbst ein Paradies und Himmel hier auf Erden, wenn wir Gott gehorsam seyn und unserm Nächsten dienen.**

Das ist des Reformators Anschauung vom rechten Gottesdienst. Dieser ist die Gesamtheit des christlichen sittlichen Lebens, das aus den Motiven des Glaubens an Gott in Gehorsam gegen Gottes Willen erwächst. In Wirklichkeit ist es ein Dienst, Gotte gethan, weil es ein Dienst ist, dem Nächsten gethan und somit dem Reiche Gottes frommt. Jeder Christ hat als Diener Gottes diesen Gottesdienst zu üben innerhalb des Standes und Berufes, den Gott ihm angewiesen hat, und alle von Gott angewiesenen Berufsarten sind in dieser Hinsicht wesentlich nicht verschieden. — Die Frage entsteht, in welche Verbindung LUTHER diesen „rechten“ Gottesdienst, ein Hauptbegriff in LUTHERS Theologie, mit dem Gottesdienst des Kultus setzt. Dass der Trieb, eine solche Verbindung herzustellen, vorhanden sei, lässt sich mit Grund erwarten; dass dieser Trieb jedoch, wie wir sehen werden, nicht zur Würdigung des Kultus-Gottesdienstes als Gemeindegottesdienst führt, hat seinen Grund darin, dass LUTHER der Begriff der Gemeinde als Mikroekklesia besonders seit 1525 abhanden kommt; er handelt nur von isolierten Christen, die in ihrer Gesamtheit freilich „Kirche“ sind, aber praktisch sich nur ad

1) LUTHER, Hauspostille 2 131 f.

2) LUTHER, Hauspostille 1 241.

3) LUTHER, Sendschreiben an Assa von Kram: Ob Kriegsleute auch in seligem Stande sein können 22 244 f.

4) LUTHER, Hauspostille 5 131 f. 149. — Weitere Belegstellen bei G. RIETSCHEL 5 f.

hoc zu einem „Haufen“ zusammenthun, weil das, was der Einzelne zu seinem Christentum bedarf, eventuell im Haufen besser erreicht wird, als in der Isoliertheit.

Von dem Begriff des „rechten“ Gottesdienstes aus führt LUTHER zunächst die Unterscheidung von innerlichem und äusserlichem Gottesdienst ein. Der Glaube und die Liebe zu Gott, aus welcher der „rechte“ Gottesdienst hervorgeht, werden schon an sich Gottesdienst genannt. *Also siehest du, was der Glaube ist und thut, so an dieser Person Christi hanget, nämlich ein solch Herx, das da ihn hält für den Herrn und Heiland, Gottes Sohn, durch welchen sich Gott offenbaret, und seine Gnade uns zugesagt, dass er um seinetwillen und durch ihn will uns anhören und helfen. Das ist der rechte geistliche, innerliche Gottesdienst, da das Herx mit Christo handelt und anrufet, ob es gleich kein Wort redet, und giebt ihm die rechte Ehre, hült ihn für den rechten Heiland, der auch des Herzens heimliche Begierde kennt und höre, und seine Hülfe und Kraft beweiset, ob er sich gleich nicht äusserlich solcher Weise, wie wir gedenken, fühlen und tappen lässt.¹⁾* Mit diesem innerlichen Gottesdienst = Glauben wird ferner aus dem „rechten“ Gottesdienst das Moment der Nächstenliebe in sonderlicher Weise kombiniert zum „vornehmsten“ Gottesdienst. *Darum ist das höchste und grösste Werk und der vornehmste Gottesdienst, den wir auf Erden thun können, dass wir ander Leute und sonderlich die uns befohlen sind, zum Erkenntnis Gottes und zum heiligen Evangelio bringen. Solchem guten Werke ist der Teufel sehr feind, setzet sich heftig dawider, mit Rotten und Verfolgung. Ueber dem ist es an ihm selbst ein sehr schwer Ding und kostet viel Mühe und Arbeit, ehe man die Kinder und das junge Volk ein wenig auf die Beine bringe, dass sie die Lehre annehmen und gottesfürchtig werden.²⁾*

Vom Kultus-Gottesdienst ist hier die Rede, aber, obgleich der Gedanke selbst gut evangelisch ist, in einer Weise, dass der Gemeindegottesdienst ausser Betracht bleibt und schliesslich der Pfarrer es ist, welcher durch sein Thun im Kultus Gott einen Dienst an dem Haufen thut; so ist der Gemeindegottesdienst nur ein erweiterter Hausgottesdienst zum Zweck der Belehrung und Erziehung, und die Thätigkeit des Pfarrers, die darin zum Ausdruck kommt, ist katechetischer Art. Einen Seitenweg dagegen, welcher zur Abirrung von der evangelischen Bahn führt, schlägt LUTHER ein, wo er das Moment des Gehorsams gegen Gottes Willen aus dem „rechten“ Gottesdienst hervorhebt und dies auf das Gebiet des Kultus im Gegensatz zu dem selbsterwählten

1) LUTHER, Kirchenpostille 14 306. — Grosser Katechismus zum ersten Gebot 2137 (MÜLLER 394). — Hauspostille 329. — Auslegung über etliche Kapitel des fünften Buches Mosis (1529) 36 315. — Kurze Auslegung über die 25 ersten Psalmen (1530) 38 13. — Weitere Belegstellen bei G. RIETSCHEL 3.

2) LUTHER, Hauspostille 4 379. — Eine andere Kombination Hauspostille 1 91 f.

Gottesdienst der römischen Kirche überträgt. Unter dem Titel des äusserlichen Gottesdienstes redet er davon. Noch nicht ist die evangelische Bahn verlassen, wenn LUTHER schreibt: *Die ersten Werke dieses (des 3.) Gebotes sind grob und sinnlich, die wir gemeiniglich heissen Gottesdienst, als da sind Mess hören, beten, Predigt hören an den heiligen Tagen. Nach der Meinung sind gar wenig Werke in diesem Gebot; dazu, wo sie nicht in Gottes Hulden, Zuversicht und Glauben gehen, sind sie nichts.*¹⁾ *Der Kultus des Alten Testament, sagt er, sei ein rechter äusserlicher Gottesdienst, weil Gott denselben geboten, die Israeliten ihn nicht sich selbst erdacht hätten.*²⁾ *Gott will keinen andern Dienst leiden, der für ihm gelten soll, denn welchen er uns selbst lehret und heisset, auf dass unser Herz gewiss sei, dass es ihm gefalle; solchen Gottesdienst können die nicht thun, die sein Wort nicht haben.*³⁾ Allein der evangelische Boden scheint verlassen und der gesetzliche der römischen Kirche betreten zu sein, wenn nicht nur die Verkündigung des Evangeliums, sondern auch die Teilnahme am evangelischen Kultus einfach unter den Gesichtspunkt des Gehorsams gegen Gottes Gebot gestellt und damit zu einem Opus operatum gemacht wird. *Darum musst du ja ein verzweifelter Schelm sein, weil du Gotte solchen Dienst und solche grosse Ehre thun kannst ... und willst doch deinem Gott dasselbige nicht erzeugen.*⁴⁾ *Wir Christen sind schuldig, dass wir alle Tage unserm lieben Herrn Gott seine Ehre erzeugen und unser Opfer thun, das ist, dass wir sein heiliges Wort handeln, öffentlich in der Kirche und daheim in Häusern. Die Verfolgung dieser gesetzlichen Bahn führt LUTHER 1532 in Dessau*⁵⁾ *zu ganz unevangelischen Behauptungen. Gott habe ernstlich jedermann befohlen, sein liebes Wort zu hören und zu lernen; dadurch thue man Gott den allgerössten und schönsten Gottesdienst. Zwar die ganze Welt ist voll Gottesdienstes, wenn sie es nur thun wollte; denn es ist einem jeglichen in seinem Stande sein Werk aufgelegt von Gott, damit er ihm täglich und stets dienen soll und kann. Allein der Kultus-Gottesdienst übertreffe allen anderen Gottesdienst, denn dieser andere geschehe den Leuten, jener Gott sonderlich.*⁶⁾ *Darum habe Gott für diesen Gottesdienst*

1) LUTHER, Sermon von guten Werken (1520) 20 229.

2) LUTHER, Vorrede auf das Alte Testament (1523) 63 12.

3) LUTHER, Predigten über das erste Buch Mosis 1527 (Cap. 35 9 f.) 34 237. — Von der Ordnung des Gottesdienstes in der Gemeinde (1523) 22 153 f.

4) LUTHER, Vermahnung zum Sacrament des Leibes und Blutes unsers Herrn (1530) 23 177. — Ob man vor dem Sterben fliehen möge (1527) 22 328. — Dass LUTHER gleichwohl seinem Abscheu gegen alle abgenötigte Teilnahme am Heil. Abendmahl oft Ausdruck giebt und es betont, dass man „williglich und ohn Menschen Zwang“ zum Sakramente gehen müsse, ist bekannt (vgl. 23 169. 182 f.).

5) LUTHER, Predigt von der Summa des christlichen Lebens, über I. Tim 1 5-7 (1532) 19 296 f.

6) Vgl. dagegen LUTHER, Hauspostille 5 105: „Gott dienen, nämlich Gottes

einen sonderlichen Tag in der Woche streng geboten zu halten,¹⁾ er habe sonderliche Stätte dazu gordnet,²⁾ er habe den ganzen Priesterstand dazu gestiftet und erhalten (!). *Somit ist der Kultus-Gottesdienst der höchste, liebste Dienst, den wir ihm thun können; und so weit über alle anderen Dienste leuchtet, als die Sonne über alle Sterne, und der Sabbath oder Feiertag alle andern gemeinen Tage übertrifft; und Summa, so viel Gottes Reich übertrifft der Welt Regiment. Denn hier ist alles gerichtet und sonderlich auserkohren, Zeit, Person, Stätte und Kirche, alles um des Wortes willen, welches uns alle Dinge heilig machet, auf dass wir ja uns hüten und nicht faul und lass dazu werden.*

§ 127. LUTHERS pädagogische Auffassung.

Wir kehren von der Verfolgung der Nebenwege zu der Frage zurück, welches die Verbindungslinien sind, die von der reformatorischen Auffassung des „rechten“ Gottesdienstes zu dem öffentlichen Gottesdienst des kirchlichen Kultus hinüberführen. Besteht der „rechte“ Gottesdienst in dem aus dem Glauben erwachsenen, in Liebe aus Glauben nach dem Willen Gottes sich bethätigenden Christenleben, so ergibt sich, wenn solch rechter Gottesdienst gedeihen soll, die Notwendigkeit, dass Gottes Wille den Menschen bekannt, dass Glauben erzeugt werde durch Gottes Wort, und dies muss fortwährend geschehen, damit der „rechte“ Gottesdienst erhalten und gefördert werde. An und für sich ist hiemit nicht die Notwendigkeit des Gemeinde- und öffentlichen Gottesdienstes gegeben; jeder Einzelne kann aus der Hl. Schrift Gottes Willen erkennen und Gottes Wort sich selber sagen. Allein wie ist es mit den Massen, mit der grossen Menge in der römischen Kirche misleiteter, in völliger Unwissenheit über christliche Dinge dahinlebender, den evangelischen Gemeinden angehöriger Christen? Der praktische aus der Not der Zeit geborene Gesichtspunkt tritt bei

Wort und Befehl gehorsam sein, dass ein jeglicher sein befohlen Amt treulich und fleissig ausrichte und seinem Nächsten diene“.

1) Vgl. dagegen LUTHER, Grosser Katechismus zum dritten Gebot 21 29 (MÜLLER 401): „Solchs aber (sage ich) ist nicht also an Zeit gebunden wie bei den Jüden, dass es müsse dieser oder jener Tag sein; denn es ist keiner an ihm selbs besser, denn der ander . . . Weil aber von Alters her der Sonntag dazu gestellet ist, soll man's auch dabei bleiben lassen“ u. s. w. Vgl. Augustana 28 57 f. (MÜLLER 67).

2) Vgl. dagegen LUTHER, Auslegung des 67. (68.) Psalms (1521) 39 217 f.: „Aber nu, nach Christus Auffahrt. ist das allis aus, ist kein leiblich Stadt mehr, kein Cherubim; sondern wir dienen dem und hangen an dem, der da schwebt und fähret ubir alle Himmel, dass in aller Welt ihm mag gedienet werden, wo sich der Himmel ubir uns erstreckt“ u. s. w. Vgl. Kirchenpostille 7 211. Auslegung über etliche Capitel des andern Buchs Mosis (1524—1526) 35 129.

LUTHER um so mehr in den Vordergrund, als der Begriff der Einzelgemeinde als Mikroeekklesia seinem Gesichtskreis entschwunden ist. Er operiert nur mit dem römischen Begriff der Parochie, dem mechanischen Teil der Kirche. Von hier aus bestimmt er den Zweck des öffentlichen Gottesdienstes, und dieser Zweck ist rein pädagogischer Art: die Unwissenden sollen Gottes Wort und Willen daselbst lernen. Jene unwissenden Haufen sind durch die römische Messe daran gewöhnt, viel Augen- und Ohrenweide in der Kirche zu genießen; so möge es ihnen nicht entzogen werden, so weit es nur nicht wider das Evangelium streitet; kommen sie nur, so ist doch die Gelegenheit da, sie zu unterweisen, und darauf kommt es an. Bereits 1516 oder 1517 schreibt LUTHER in seinem Buch: *Decem praecepta Wittembergensi praedicata populo per M. L. Augustinianum zu Praeceptum tertium:*¹⁾ *Veruntamen ecclesia festa retinuit propter necessitatem verbi Dei pro imperfectis. Nam iustus verus sic deiformis est, ut, sicut Deus indifferens est ad omnem diem, omnem locum, omnem personam, ita et ipse. Omnis dies est illi festus. Verum infirmis, qui nondum sunt mortificati secundum veterem hominem, illis opus est, ut certis officiis, diebus, modis occupentur, vigiliis, ieiuniis, laboribus, orationibus, disciplinis et similibus, quibus perveniant ad profectum interioris hominis, ut ubi corpus castigatum et in servitutem fuerit redactum, et mortificatae passiones, tum ipsa cessent paulatim et tantum minuantur, quantum profecerit interior homo, adeo ut, si perfectus fuerit, illa omnino cessare debeant, hoc est, quod apostolus ait: Lex paedagogus noster fuit in Christo. Nihil enim ad perfectum duxit lex. Ioannes autem praecessit parare domino plebem perfectam.* Dieselbe Anschauung in dem „Sermon von guten Werken“ von 1520.²⁾ Doch ist sie (die Feier, wiewohl sie leiblich ist, und hinfürder in der Christenheit nicht geboten von Gott) noth und von der Christenheit verordnet, um der unvollkommenen Laien und Arbeitsleute willen, dass die mögen auch zum Worte Gottes kommen. Denn, wie wir sehen, die Priester und Geistlichen halten alle Tage Mess, beten alle Stunden, und üben sich in dem Worte Gottes mit studieren, lesen und hören; darum sie auch vor andern befreiet sind von der Arbeit, mit Zinsen versorget, und haben alle Tage Feiertage, thun auch alle Tage die Werke des Feiertages, und ist ihnen kein Werkeltag, sondern einer wie der andere. Und wenn wir alle vollkommen wären, und das Evangelium könnten, möchten wir alle Tage wirken, so wir wollten, oder feiren, so wir könnten. Denn Feier ist jetzt nicht not, noch geboten, denn allein um des Worts Gottes willen zu lehren und zu beten. Es ist wohl keine Frage, dass von dieser Anschauung LUTHERS von dem Gottesdienst als einer pädagogischen Anstalt für die unvollkommenen Laien und Arbeitsleute, die das Evangelium nicht können, auch jene schöne Aus-

1) LUTHER, Exegetica opera latina XII, 71.

2) LUTHER 20 248.

führung zu verstehen ist, mit welcher die Schrift: Von der Ordnung des Gottesdienstes in der Gemeinde 1523 ¹⁾ begonnen und geschlossen wird, obgleich sie auch ohne solchen pädagogischen Hintergrund verständlich ist, ja gerade dann für uns bleibenden reformatorischen Wert erhält. *Der Gottisdienst, der itzt allenthalben gehet, hat ein christliche, feine Ankunfft, gleichwie auch das Predigamt. Aber gleichwie das Predigamt verderbt ist durch die geistlichen Tyrannen, also ist auch der Gottisdienst verderbt durch die Heuchler. Wie wir nun das Predigamt nicht abethun, sondern wieder in sein rechten Stand begehren zu bringen; so ist auch nicht unser Meinung, den Gottisdienst aufzuheben, sondern wieder in rechten Schwang zu bringen. — Drei grosse Missbräuch sind in den Gottisdienst gefallen. Der erst, dass man Gottis Wort geschwiegen hat, und alleine gelesen und gesungen in den Kirchen; das ist der ärgiste Missbrauch. Der ander, da Gottis Wort geschwiegen gewesen ist, sind neben einkommen so viel unchristlicher Fabeln und Lugen, beide in Legenden, Gesange und Predigen, dass greulich ist zu sehen. Der dritte, dass man solchen Gottisdienst, als ein Werk than hat, damit Gottis Gnade und Selikeit zurwerben. Da ist der Glaub untergangen, und hat Ildermann zu Kirchen geben Stifften, Pfaff, Mönch und Nonnen werden wollen. — Nu, diese Missbräuch abzuthun, ist aufs Erst zu wissen, dass die christlich Gemeine nimmer soll zusammen kommen, es werde denn daselbs Gottis Wort gepredigt und gebet, es sei auch aufs Kurxist — Ps 102 23; I. Kor 14 31 —. Darumb, wo nicht Gotts Wort gepredigt wird, ists besser, dass man wider singe, noch lese, noch zusammen komme. . . . Aber die Summa sei die, dass es ja Alles geschehe, dass das Wort im Schwang gehe, und nicht widerumb ein Loren und Tonen draus werde, wie bisher gewesen ist. Es ist alles besser nachgelassen, denn das Wort, und ist nichts besser getrieben, denn das Wort; denn dass dasselb sollt im Schwang unter den Christen gehen, zeigt die ganze Schrift an, und Christus auch selb sagt, Luc 10: Eins ist vonnothen, nämlich dass Maria zu Christi Fussen sitze, und hore sein Wort täglich, das ist das beste Theil, das zurwählen ist, und nimmer weggenommen wird. Es ist ein ewig Wort, das Ander muss Alles vergehen, wie viel es auch der Martha zu schaffen gibt. Dazu helf uns Gott, Amen.*

Am deutlichsten ist die pädagogische Anschauung LUTHERS vom Gottesdienst in Deutsche Messe und Ordnung des Gottesdienstes 1526 und im Grossen Katechismus 1529 ausgesprochen,²⁾ auch deshalb, weil LUTHER hier wie sonst nirgends die Konsequenzen dieser pädagogischen Auffassung zieht. An der äusserlichen Ordnung, schreibt LUTHER, ist unsers Gewissens halben für Gott nichts gelegen, aber dem Nächsten kann sie nützlich sein. *Denn wir stellen solche Ordnunge gar nicht umb der willen, die bereit Christen seind. Denn die bedürfen der*

1) LUTHER 22 153 f.

2) LUTHER 22 227 f.; 21 26 f. (MÜLLER 401).

Dinge keins, umb welcher willen man auch nicht lebt; sondern sie leben umb unserwillen, die noch nicht Christen seind, dass sie uns zu Christen machen, sie haben ihren Gottesdienst im Geist. Aber umb der willen muss man solche Ordnunge haben, die noch Christen sollen werden, oder stärker werden, gleichwie ein Christen der Taufe, des Worts und Sacraments nicht darf, als ein Christen, denn er hats schon Alles, sondern als ein Sünder. Allermeist aber geschichts umb der Einfältigen und des jungen Volks willen, welchs soll und muss täglich in der Schrift und Gottes Wort geübt und erzogen werden, dass sie der Schrift gewohnet, geschickt, läufig und kündig drinnen werden, ihren Glauben zu vertreten, und andere mit der Zeit zu lehren, und das Reich Christi helfen mehren. Umb solcher willen muss man lesen, singen, predigen, schreiben und dichten, und wo es hüfflich und forderlich dazu wäre, wolte ich lassen mit allen Glocken dazu lüten, und mit allen Orgeln pfeifen, und Alles klingen lassen, was klingen kunnte. . . . Denn ich in keinem Weg will die lateinische Sprache aus dem Gottesdienst lassen gar wegkommen; denn es ist mir Alles umb die Jugend zu thun. Und wenn ichs vermöcht, und die griechische und ebräische Sprach wäre uns so gemein als die lateinische, und hätte so viel feiner Musica und Gesangs, als die lateinische hat; so sollte man einen Sonntag umb den andern in allen vieren Sprachen, Deutsch, Lateinisch, Griechisch, Ebräisch Messe halten, singen und lesen. . . . Zum Andern, ist die deutsche Messe und Gottesdienst, davon wir itzt handeln, welche umb der einfältigen Laien willen geordent werden sollen, . . . darunter viel seind, die noch nicht glauben oder Christen seind, sonder das mehrer Theil da steht und gaffet, dass sie auch etwas Neues sehen. . . . Denn hie ist noch keine geordnete und gewisse Versammlung, darinnen man kunnte nach dem Evangelio die Christen regiern, sonder ist eine öffentliche Reizung zum Glauben und zum Christenthum. . . . Indes will ichs bei den gesagten zwo Weisen lassen bleiben, und öffentlich unter dem Volk solchen Gottesdienst, die Jugend zu üben, und die andern zum Glauben zu rufen und zu reizen, neben der Predigt, helfen fodern. . . . Weil alles Gottesdiensts das grössist und fürnehmpt Stuck ist, Gottes Wort predigen und lehren, halten wirs mit dem Predigen und Lesen also. . . . Demnach ist der lateinische Gottesdienst um der Jugend willen da, sie in der Sprache zu üben; wenn auch griechischer und hebräischer Gottesdienst möglich wäre. so würde LUTHER ihn aus demselben Grunde einrichten. Die deutsche Ordnung des Gottesdienstes ist um der Einfältigen willen da, die noch nicht Christen sind, aber es werden sollen; damit sie etwas zum Gaffen haben, wird die Liturgie gehalten, sonst kommen sie nicht. Nun sie aber kommen, so ist das vornehmste Stück die Predigt des Wortes, damit sie zum Glauben gerufen und gereizt werden. Die, welche mit Ernst Christen sein wollen, bedürfen der Predigt nicht; sie beten, lesen, taufen, empfangen das Sakrament, üben sich in Liebeswerken und halten sich durch Kirchenzucht in Ordnung. Das Wort Gottes freilich bleibt auch für die wahren Christen

das hohe Gut, und ihnen, wie den Andern gilt es: *darumb musst du immerdar Gottes Wort im Herzen, Mund und fur den Ohren haben.* Aber der öffentliche Gottesdienst, insonderheit die Predigt des Worts, ist für die Einfältigen und Laien, er hat lediglich einen pädagogischen Zweck. Dem entsprechend sagt LUTHER im Grossen Katechismus zum 3. Gebot: *So merke, dass wir Feiertage halten, nicht umb der verständigen und gelehrten Christen willen, denn diese durfens nirgend zu; sondern erstlich auch umb leiblicher Ursach und Nothdurft willen, welche die Natur lehret und fodert fur den gemeinen Haufen, Knecht und Mägde, so die ganze Wochen ihrer Aerbeit und Gewerbe gewartet, dass sie sich auch einen Tag einziehen, zu rugen und erquicken. Darnach allermeist darumb, dass man an solchem Rugetage (weil man sonst nicht dazü kommen kann) Raum und Zeit nehme, Gottesdiensts zu warten; also, dass man zu Hauße komme, Gottes Wort zu hören und handeln, darnach Gott loben, singen und beten. . . . Also ist das die einfältige Meinung dieses Gebots, weil man sonst Feiertag hält, dass man solche Feir anlege, Gottes Wort zu lernen; also, dass dieses Tages eigentlich Ampt sei das Predigtampt, umb des jungen Volks und armen Haufens willen. . . .*

J. GOTTSCHICK hat es (S. 13 f.) hervorgehoben, dass LUTHER für seine Person nicht geneigt war, sich zu denen zu zählen, *die bereits Christen sind* und der Ordnung des Gottesdienstes nicht bedürfen; jene *leben um unser willen, die noch nicht Christen sind, damit sie uns zu Christen machen*, sagt er in der Deutschen Messe; auch sei der öffentliche Gottesdienst für die vorhanden, *welche noch stärker werden sollen.* Die kommunikative Redeform ehrt LUTHER in diesem Fall gewiss sehr; allein sie reicht doch schwerlich aus, mit GOTTSCHICK daraus die Definition des öffentlichen Gottesdienstes nach LUTHER herzuleiten: er sei eine Versammlung, *die in abgestufter Weise das Bedürfnis der Pflanzung, Belebung und Stärkung des Glaubens hat, weil sie aus Nichtchristen, unmündigen Christen, einfältigen Laien, bewussten und gebildeten, aber in der Schwachheit des Fleisches lebenden oder noch werdenden Christen besteht.* Dagegen hebt GOTTSCHICK mit vollem Recht das Moment der Wahrheit in der pädagogischen Auffassung hervor; den Mitgliedern der Gemeinde, welche noch nicht im Glauben stehen, hat der öffentliche Gottesdienst allerdings eine Art von pädagogischer Aufgabe, und den *von der Mühsal ihrer Tagesarbeit gedrückten Leuten* ermöglicht allein der öffentliche Gottesdienst *den selbständigen Gewinn christlicher Erkenntnis.* Allein um so ernster ist auf die Verzerrung des öffentlichen Gottesdienstes hinzuweisen, wenn der pädagogische Gesichtspunkt zum Prinzip der Anordnung, Übung, Beurteilung des öffentlichen Gottesdienstes gemacht wird. Leider ist die pädagogische Auffassung ein Erbe der lutherischen Kirche von der Reformation her, sie hat zur Zeit der herrschenden Orthodoxie, welche nur „Zuhörer“ kannte, geblüht, der Rationalismus hat sie zur Grundlage seiner gesamten Auffassung des kirchlichen Lebens erhoben,

und wir sind heute noch weit davon entfernt, sie als ausgestorben ansehen zu dürfen. Der prinzipielle Fehler der Auffassung ist darin zu suchen, dass der öffentliche Gottesdienst, wie GOTTSCHICK richtig bemerkt, in nächste Analogie mit der Schule gerückt wird; wie diese die Kinder unterweist, so jener die Erwachsenen. Wie dort der Lehrer als der Wissende den Unwissenden, als der Mündige den Unmündigen gegenüber steht, so steht hier der Pfarrer als der Wissende und Mündige den Unmündigen und Unwissenden gegenüber. Diejenigen aber, welche sich der Belehrung seitens des Pfarrers und seiner Erziehung nicht bedürftig schätzen, haben den Freipass empfangen, sich vom öffentlichen Gottesdienst zurückzuhalten. Die Erscheinungen im kirchlichen Leben, an denen wir heute so schwer kranken, nämlich das Fernbleiben der Gebildeten vom öffentlichen Gottesdienst, und die Neigung der bewussten Christen, in separatistischen Zusammenkünften ihren eigentlichen Gottesdienst zu halten, sind notwendige Konsequenzen. Ein Gegensatz ist in der Gemeinde aufgerichtet zwischen Klerus und Laien, der durch die evangelische Lehre vom Geistlichen Amt prinzipiell überwunden sein sollte und der in römische Priesteranschauungen direkt hinabführt. Nicht die versammelte Gemeinde Christi ist es, welche Gottesdienst hält; der Gottesdienst wird ihr gehalten von ihren amtlichen Erziehern, deren Thun an ihr Gottesdienst ist; die *diligens Verbi Dei praedicatio* ist dann der *proprius cultus Novi Test.* Diese Auffassung hat solchen Einfluss, dass selbst der heutige Sprachgebrauch dadurch verderbt ist; man spricht davon, dass der Pfarrer so und so viele *Gottesdienste hält*. Er hält den Gottesdienst, die Gemeinde erleidet den Gottesdienst durch den Pfarrer, der in seinem Thun an ihr Gott dient. Gleichwohl ist die Ordnung des Gottesdienstes überall von der Voraussetzung aus in der evangelischen Kirche entworfen, dass die Gemeinde Christi es ist, die den Gottesdienst hält. Gebete des Priesters für die unmündige und unwissende Gemeinde kennt die evangelische Kirche nicht; die Gebete im öffentlichen Gottesdienst sind Gebete der Gemeinde, der gläubigen Gemeinde; die Lieder, welche gesungen werden, sind Lieder der Gott lobenden, Gott bittenden Gemeinde Christi; das Glaubensbekenntnis wird namens der versammelten Gemeinde vom Liturgen rezitiert, nicht er bekennt den Glauben, sondern die Gemeinde bekennt den Glauben durch den Mund des Liturgen. Gebet, Lied, Bekenntnis, — wenn man die versammelte Gemeinde als einen Haufen von Einfältigen ansieht, die noch nicht Christen sind, von Erziehungsbedürftigen, welche im öffentlichen Gottesdienst Erziehung empfangen, — es wird alles zur Unwahrheit, die den ganzen Gottesdienst zu Gleissnerei und Lüge macht.

Es ist wohl kaum ein Liturgiker heutzutage, der die pädagogische Anschauung LUTHER's vom öffentlichen Gottesdienst irgendwie zu rechtfertigen unternehmen möchte; gerade die angesehensten Liturgiker

streng lutherischer Observanz, ein HÖFLING und TH. HARNACK und v. ZEJSCHWITZ, nicht weniger SCHÖBERLEIN, sind darin durchaus einig, dass die pädagogische Auffassung unhaltbar und den öffentlichen Gottesdienst verderbend ist. Aber die Tradition hält sich an LUTHERS Gedanken fest, und die unreformatorische und unevangelische Lehre vom Geistlichen Amt, die so grossen Wert auf römische Analogieen legt, giebt jener Tradition stets neu wieder Stützpunkte und Unterbau.

GOTTSCHICK (S. 26 f.) hat sich mit grossem Geschick der Aufgabe unterzogen, nachzuweisen, wie neben dieser pädagogischen Wertung des öffentlichen Gottesdienstes bei LUTHER eine andere jene erstgenannte korrigierende Auffassung hergeht, worin er den öffentlichen Gottesdienst als das gemeinsame *Dankopfer der priesterlichen Gemeinde* definiert. Hierin findet GOTTSCHICK die echt evangelische Definition des öffentlichen Gottesdienstes und zieht daraus liturgische Schlüsse für die Konstruktion des öffentlichen Gottesdienstes, in welchem die Predigt der das Lob- und Dankopfer der Gemeinde (in den liturgischen Gebeten, Gesängen u. s. w.) vorbereitende erste Teil desselben sein soll, — ganz nach Vorgang der Formula Missae von 1523, in der auch LUTHER die Predigt in den Introitus der Messe zu setzen vorschlägt: sie sei *Vox clamans in deserto et vocans ad fidem infideles*, — und ganz entsprechend dem Königlich Preussischen Publikandum vom 14. September 1814 (vgl. § 137). Ein Doppeltes freilich bleibt dabei unverständlich: 1. wie die Predigt dennoch als Hauptstück des evangelischen Gottesdienstes gewertet werden kann, da sie nur wegbereitende Bedeutung hat, und 2. wie GOTTSCHICK sich dagegen sträuben kann, dass nicht jeder öffentliche Gottesdienst mit der Feier des Hl. Abendmahls schliesse, da doch, wie GOTTSCHICK annimmt, nach LUTHER das Hl. Mahl das rechte gemeinsame Dankopfer der Gläubigen sei. Wenn es wirklich LUTHERS Gedanke wäre: der öffentliche Gottesdienst sei das Dankopfer der priesterlichen Gemeinde, so könnte das nur beklagt werden; nicht das Empfangen von Gott, diese Grundbestimmtheit aller Frömmigkeit, würde das Richtgebende sein, sondern das ob auch immerhin von Gott erweckte menschliche Thun, und der religiöse Charakter des öffentlichen Gottesdienstes würde verletzt sein. Doch es fragt sich, ob LUTHER den öffentlichen Gottesdienst in der That als das *Dankopfer der priesterlichen Gemeinde* definiert.

GOTTSCHICK beruft sich auf den Sermon von dem neuen Testament, d. i. von der Hl. Messe 1520 ¹⁾, auf die Vermahnung zum Sacrament des Leibes und Blutes unseres Herrn 1530 ²⁾ und auf die Predigt zur Einweihung der Schlosskirche zu Torgau 1544. ³⁾ In der Th. Lt.-Ztg.

1) LUTHER 27 139 f.

2) LUTHER 23 163 f.

3) LUTHER 17 239 f.

1890 Nr. 9 hat er als eine weitere wichtige Belegstelle die Auslegung des 111. Psalms 1530 ¹⁾ hinzugefügt. Dagegen ist zu bemerken: 1. dass von diesen Schriften die beiden erstgenannten und mehr als sie die letztangeführte zu dem angegebenen Zweck unbrauchbar sind (über die Predigt in Torgau s. unten); denn sie handeln von der Messe als der Feier des Hl. Abendmahls; sie heben hervor, dass das Hl. Mahl die Vergegenwärtigung und Zusicherung der sündenvergebenden Gnade Gottes sei, die Feier desselben daher von Dank und Lob Gottes erfüllt sein müsse; 2. dass diese Schriften, wie auch die Titel der beiden erstgenannten darthun, die Auffassung des Hl. Mahles an der römischen Messe orientieren: hier der Priester, dort die Priesterschaft (Kirche), hier das Opfer des Priesters, dort das Opfer (des Dankes) der Priesterschaft; die Feier des Hl. Abendmahls sei aber nur insofern ein Opfer des Dankes, als der Mensch darin das Gedächtnis des für ihn dahingegebenen Herrn Christus vollzieht. 3. dass LUTHER ausdrücklich erklärt, das Opfer des Lobes und Dankes gehöre gar nicht wesentlich zur evangelischen Feier des Hl. Abendmahles, obgleich es ein sehr schöner und erhebender Nebenzweck sei; die Hauptsache sei nicht das, was der Mensch dabei thut, sondern das, was Gott giebt. *Das ist nu der rechten Christen eigentliche Tugend und höchster Gottesdienst, dass sie Gotte danken, und dasselbige thun von ganzem Herzen; welche Tugend sonst kein Mensch auf Erden vermag* (40, 299). . . . *Und wiewohl solchs Opfer auch aussen der Mess geschieht und geschehen soll; denn es nit nöthlich und wesentlich zur Mess gehört (die vielmehr ein Empfangen der Heilswohlthat Gottes ist), wie gesagt ist: so ist's doch köstlicher, füglicher, stärker und auch angenehmer, wo es mit dem Haufen und in der Sammlung geschieht, da eins das andere reizt, bewegt und erhitzt, dass es stark zu Gott dringt und damit erlanget ohn allen Zweifel was es will. Denn so Christus hat zugesagt: Wo zween sein versammelt in seinem Namen, da sei er in ihrem Mittel. Und wo zween eins sein auf Erden, etwas zu bitten, soll geschehen Alls, was sie bitten; wie viel mehr sollten erlangen, was sie bitten, wo ein ganze Stadt zusammen komt, Gott einträchtiglich zu loben und bitten* (27, 160). Wir premieren hier nicht die evangelisch bedenkliche theurgische Wirkung der Massenpetitionen an Gott; aber es sei 4. an diesem Ort bemerkt, dass LUTHER eine priesterliche Gemeinde in diesen Schriften nicht kennt; er spricht von einzelnen Christen, die ad hoc zusammenkommen, sich an einander im Haufen zu wärmen und ihr Gebet kräftiger zu machen; eine priesterliche Gemeinde, eine einheitliche Mikroekklesia, die ihre Dankopfer brächte, ist nicht da. 5. Dieselben Schriften, welche GOTTSCHICK für seine Meinung anführt, bezeugen unmisverständlich, dass der Gottesdienst für LUTHER niemals ein Thun der Menschen oder bloss ein Lob- und Dankopfer der Ge-

1) LUTHER 40 193 f.

meinde ist. *Wenn der Mensch soll mit Gott zu Werk kommen und von ihm etwas empfangen, so muss es also zugehen, dass nit der Mensch anheb und den ersten Stein lege, sondern Gott allein, ohn alles Ersuchen und Begehren des Menschen, muss zuvor kommen und ihm ein Zusage thun* (27, 144). *Ein ander Ding ist das Sacrament und ein ander Ding ist das Gedächtnis. . . . Das Gedächtnis soll wohl ein Dankopfer sein, aber das Sacrament selbs soll nicht ein Opfer, sondern eine Gabe Gottes sein, uns geschenkt, welchs wir zu Dank annehmen und mit Dank empfangen sollen* (23, 190).¹⁾ So bricht sich auch in diesen an der römischen Messe orientierten Schriften die evangelische Anschauung Bahn; sie leiten uns hinüber zu den gesunden liturgischen Prinzipien, die wir vornehmlich LUTHER verdanken.

3. Kapitel.

Die evangelische Lehre.

§ 128. Der Verkehr der Gemeinde mit Gott zum Zweck des neuen Lebens.

Von liturgischen Prinzipien können wir bei LUTHER, ob auch nur in allgemeinem Sinn, reden; allein die Allgemeinheit nimmt ihnen nichts von ihrer grundlegenden Wichtigkeit. Sie finden sich in der Predigt zu Torgau 1544²⁾ und zum anderen in der reichen Schrift: Von der Winkelmesse und Pfaffenweihe 1533;³⁾ beide knüpfen an die

1) Vgl. besonders die schöne Ausführung dieser Gedanken in 23 194-202 und 27 148-156. Auch J. HANS 19f. Infolge eines Misverständnisses der Worte LUTHERS meint G. RIETSCHEL (S. 66f.) in den Ausführungen LUTHERS 23 172-177. 191 den Beweis zu sehen, dass LUTHER den gesamten Gemeindegottesdienst (zuhören, predigen, loben, danken) unter den Gesichtspunkt des Dank- und Lobopfers stellt. LUTHER redet ganz unmissverständlich vom Sakrament des Heil. Mahles als einem Gedächtnis Christi und seines Leidens und sagt: „Was ist aber sein gedenken anders, denn seine Gnade und Barmherzigkeit preisen, zuhören, predigen, loben, danken und ehren, die er uns in Christo erzeigt hat?“ (S. 172). Das Wort predigen hat RIETSCHEL verführt; aber es ist nicht von der Predigt des Pfarrers die Rede, die der Kommunikant anhören soll, sondern des Kommunikanten Teilnahme am Heil. Mahl wird ein Predigen (Verkünden der Heilswohlthat Gottes) genannt; das geht aus S. 174 mit aller Deutlichkeit hervor: „Lerne sein gedenken, das ist (wie gesagt) predigen, preisen, loben, zuhören und danken für die Gnade in Christo erzeigt. Thust du das, siehe, so bekennest du“ u. s. w. — Vgl. die Citate unten aus De capt. Babyl., Enarr. in Genesin und Enarr. in Psalmos graduum.

2) LUTHER 17 239 f.

3) LUTHER 31 307 f.

evangelische Auffassung LUTHERS vom Geistlichen Amt an. Jene Predigt beginnt LUTHER mit den Worten: *Meine lieben Freunde, wir sollen jetzt dies neue Haus einsegnen und weihen unserm Herrn Christo: welches mir nicht allein gebühret und zutrifft, sondern ihr sollt auch zugleich an den Sprengel und Ränchfass greifen, auf dass diess neue Haus dahin gerichtet werde, dass nichts anders darinne geschehe, denn dass unser lieber Herr selbst mit uns rede durch sein heiliges Wort, und wir wiederum mit ihm reden durch Gebet und Lobgesang.*¹⁾ Er weist darauf hin, dass der Sonntag und Feiertag geordnet sei, damit sich zugleich alle einig und fertig machen und zusammenkommen, Gottes Wort zu hören und ihn wiederum mit einander anrufen, und zu beten für allerlei Noth, und für empfangene Wohlthat danken. . . . Das sey gesagt zum Anfang des Evangelii vom Sabbath, wie und wozu und welchermassen wir Christen das brauchen sollen; nämlich darum, dass wir auf Zeit und Ort, da wir dess eins sind, zusammen kommen, Gottes Wort handeln und hören, und Gott unsere und andere gemeine und sondere Noth vortragen und also ein stark, kräftig Gebet gen Himmel schicken, auch mit einander Gottes Wohlthat mit Danksagung rühmen und preisen: welches wir wissen, dass es der rechte Gottesdienst ist, so ihm herzlich wohl gefüllet, und selbst dabei ist. . . . Denn dass ich, so wir in der Gemeinde zusammen kommen, predige, das ist nicht mein Wort noch Thun, sondern geschieht um euer aller willen, und von wegen der ganzen Kirche: ohne, dass einer muss seyn, der da redet und das Wort führet, aus Befehl und Verwilligung der andern, welche sich doch damit, dass sie die Predigt hören, alle zu dem Wort bekennen, und also andere auch lehren. Also, dass ein Kindlein getauft wird, das thut nicht allein der Pfarrherr, sondern auch die Pathen als Zeugen, ja die ganze Kirche. Denn die Taufe, gleichwie das Wort und Christus selbst, ist ein gemein Gut aller Christen. Also auch beten, singen und danken sie alle mit einander, und ist hier nichts, das einer für sich selbst alleine habe oder thue; sondern was ein jeglicher hat, das ist auch des andern. Siehe, also wird der Sabbath recht geheiligt und Gott recht gedienet zu unserer Seligkeit: und wird eben

1) Dieselben Gedanken trägt LUTHER bereits 1520 vor; vgl. De capt. Babyl. V, 54 f.: Alterum venit a Deo ad nos per ministerium sacerdotis et exigit fidem. Alterum procedit a fide nostra ad Deum per sacerdotem et exigit exauditionem, illud descendit, hoc ascendit. — Ebenso 1544 Enarrat. in Genesis 28 3-5 (Exeg. op. lat. VII, 121): Per benedictionem, per concionem et per administrationem sacramentorum descendit Deus, et loquitur mecum: ibi audio ego. Et rursus adscendo, et loquor in aures Dei, audientis orationem meam. — Vgl. Enarratio in Psalmos graduum (1540) ad Ps 122 4 (Exeg. op. lat. XIX, 242): Haec est una pars veri cultus Dei, ut discamus, quae sit potissima ratio serviendi Deo, et praestandi Deo eum cultum, quo maxime delectatur, nempe docere verbum Dei et audire Deum per testes suos . . . Altera pars cultus Dei est confiteri nomini domini. Hoc activum est, illud passivum. Primum enim est accipere verbum, seu doceri verbo . . . Post haec proximum est, cum verbum audivimus, ut etiam Deo agamus gratias.

damit auch dem Nächsten gedienet durch die Lehre und Gebet, welches ist der höchste Dienst und Wohlthat, dadurch ihm ewiglich geholfen wird. Danach, so du herunter kommst in die andere Tafel, so insonderheit unsern Nächsten belanget, dass du ihm auch in leiblicher Noth helfest, und wo du siehest, dass er deiner Hülfe bedarf. Denn solches hat Gott auch geboten, und soll sein Gebot nicht allein ausser dem Sabbath, sondern alle Zeit und Stunde gehalten werden: doch also, dass dennoch das Kirchenamt, Gottes Worts und Gebets, nicht nachgelassen werde. —

Aus LUTHERS Schrift: Von der Winkelmesse und Pfaffenweihe 1533 sei nur zur Ergänzung der Einweihungspredigt in ihren Darlegungen über das gemeinsame Handeln der Gemeinde in der Predigt und in der Taufe das kostbare Wort vom Heil. Abendmahl als der unter der spontanen Beteiligung der ganzen Gemeinde vollzogenen Handlung angeführt.¹⁾ Denn Gott sei gelobt, in unsern Kirchen können wir einem Christen eine rechte christliche Messe zeigen, nach Ordnung und Einsetzung Christi, auch nach der rechten Meinung Christi und der Kirchen. Da tritt für den Altar unser Pfarrherr, Bischoff oder Diener im Pfarramt recht und redlich und öffentlich berufen, zuvor aber in der Taufe geweiht, gesalbet und geboren zum Priester Christi, ungeacht des Winkelheimes; der singet öffentlich und deutlich die Ordnung Christi im Abendmahl eingesetzt, nimt das Brot und Wein, dankt, theilets aus und gibts in Kraft der Wort Christi: Das ist mein Leib, das ist mein Blut, solches thuet etc. uns ändern, die wir da sind und empfahen wollen; und wir, sonderlich so das Sacrament nehmen wollen, knien neben, hinter und umb ihn her, Mann, Weib, Jung, Alt, Herr, Knecht, Frau, Magd, Aeltern, Kinder, wie uns Gott allda zusammen bringet, allesamt rechte, heilige Mitpriester, durch Christus Blut geheiligt, und durch den Heiligen Geist gesalbet und geweiht in der Taufe. Und in solcher unser angeborener, erblicher priesterlichen Ehre und Schmuck sind wir da, haben (wie Apocalypsis am vierten Capitel gebildet ist) unser gulden Kronen auf den Häupten. Harfen in der Hand und gulden Räuchfässer, und lassen unsern Pfarrherr nicht für sich als für seine Personen die Ordnung Christi sprechen; sondern er ist unser aller Mund, und wir alle sprechen sie mit ihm von Herzen, und mit aufgerichtetem Glauben zu dem Lamm Gottes, das da für uns und bei uns ist, und seiner Ordnung nach uns speiset mit seinem Leibe und Blut. Das ist unser Messe und die rechte Messe, die uns nicht fehlet. Die liturgischen echt evangelischen Grundsätze, die LUTHER in diesen Schriften dargelegt hat, sind in kurzem folgende: 1. Der Haufe, welcher im öffentlichen Gottesdienst zusammenkommt, ist gewissermassen Repräsentant der „ganzen Kirche“ — wir ergänzen: die Gemeinde Christi als Mikroekklesia —, das priesterliche Volk Gottes. Was sie dort gemeinsam thun, ist dasselbe, was ein jeder für sich täglich thun soll: das Wort Gottes hören, Gott loben.

1) LUTHER 31 370 f.

Gott danken, und was in der Kirche durch den Prediger oder Liturgen geschieht, ist ein gemeinsames Werk aller, die Predigt, die Taufe, das Abendmahl u. s. w. 2. Der öffentliche Gemeindegottesdienst besteht aus zwei Teilen: a) dem prophetischen Teil, *dass unser lieber Herr selbst mit uns redet durch sein heiliges Wort*; b) dem priesterlichen Teil, *dass wir wiederum mit ihm reden durch Gebet und Lobgesang*. 3. Der prophetische Teil, also Schriftverlesung und vor allem die Predigt des göttlichen Wortes, ist unbedingt das Hauptstück des Gottesdienstes, in den angeführten Schriften ohne jeden pädagogischen Beigeschmack und ohne als blosses Mittel zum höheren Zweck innerhalb des kultischen Gottesdienstes verwendet zu werden. 4. Gebet und Lobgesang, Dank und Bitte ist eine notwendige Folge der Verkündigung des göttlichen Wortes, die unmittelbare Wirkung desselben in denen, die es hören und aufnehmen. Hier tritt GOTTSCHICKS Ausführung in ihr relatives Recht, indem es als ein tiefgreifender liturgischer Fehler anzusehen ist, dass in der traditionellen Gestaltung des Gemeindegottesdienstes nach der Predigt des Wortes der aneignende und Gott preisende Lobgesang und Dank für Gottes Wohlthat verkümmert ist. 5. Dieser Gemeindegottesdienst ist ein wirklicher Gottesdienst, indem die Gemeinde a) Gott dadurch dienet, dass sie sich von Gott dienen lässt, und b) durch Dank und Bitte das Herz sich erweitern und befruchten lässt zum Bekenntnis des Glaubens im Dienst an dem Nächsten. Gleichsam in nuce ist LUTHERS „rechter“ Gottesdienst (und Nächstendienst) dort vorhanden, er wird gepflegt, gestärkt, gefördert und hat sich in dem ganzen Leben des Christen in dem „rechten“ Gottesdienst und Nächstendienst zu bewähren.

Indem wir diese Grundsätze LUTHERS als echt evangelische anerkennen, haben wir den Begriff und den Zweck des Gemeindegottesdienstes gefunden. Der Begriff desselben ist nicht der des Dankopfers der priesterlichen Gemeinde; nur eine Seite bringt diese Definition zum Ausdruck, nur die untergeordnete Seite; aber auch nicht geht der Begriff auf in der Predigt des Wortes, obgleich sie das beherrschende Centrum des Gemeindegottesdienstes ist. Der Gemeindegottesdienst ist vielmehr der Verkehr der Gemeinde Christi als solcher mit Gott im Empfangen von Gott durch sein Wort, im Geben an Gott durch Dank und Lob und Bitte.

Hieraus geht hervor, dass man den öffentlichen Gottesdienst nicht, wie seit SCHLEIERMACHER eine weit verbreitete Anschauung ist, als ein rein oder auch nur primär darstellendes Handeln definieren kann. SCHLEIERMACHER selbst ist insofern unschuldig daran, als er den Zweck des Kultus als die darstellende Mitteilung des stärker erregten religiösen Bewusstseins definiert,¹⁾ demnach die Mitteilung als das Primäre

1) SCHLEIERMACHER, Praktische Theologie 75.

hinstellt, die Darstellung nur als Mittel oder Modus der Mitteilung gelten lassen will. Dass ein darstellendes Handeln in Bitte und Dank, in Bekennen und Loben nicht fehlt und nicht fehlen darf, ist bereits konstatiert. Von dem Standpunkt SCHLEIERMACHERS aus ist auch der Prediger und der Verwalter des Sakramentes lediglich der Mund der Gemeinde und sein Handeln stellt das Gemeindebewusstsein dar. Allein es gilt nicht, im Gottesdienst das zu vernehmen, was in der Gemeinde thatsächlich ist, sondern das, was Gottes ist und von Gott her uns geschenkt ist. Niemand besucht ja Sonntags die Kirche, um vor allem und zuerst seinen Glauben, seinen Dank u. s. w. darzustellen und zum Ausdruck zu bringen (oder mit A. KRAUSS¹⁾ zu reden, *sich seiner Andacht zu entledigen*), sondern er will normalerweise von Gott durch Gottes Wort gesegnet werden; nicht Spontaneität, sondern Rezeptivität ist Religion, vor allem Religion des Evangeliums. Es ist nicht haltbar, dem Einzelnen dies zuzugestehen, aber von der versammelten Gemeinde es zu leugnen und von ihr zu behaupten, nicht das Bedürfnis des Empfangens von Gott, sondern das Bedürfnis, das in ihr waltende Leben in besonderen Formen zum Ausdruck zu bringen, sei das Entscheidende in betreff des Gottesdienstes. Weder der Einzelne noch die Gemeinde wird auch das Gotteshaus verlassen, um die Freude über wohlvollbrachten Gottesdienst dadurch zum Ausdruck zu bringen, dass sie rühmt, ihr Singen und Bekennen, ihr Loben und Danken sei wohl gelungen; sondern nach wohlvollbrachtem Gottesdienst weiss der Einzelne und die Gemeinde sich von Gott begnadet und reich gemacht, nicht durch ihr Thun, sondern durch Gottes Gnade und Wahrheit, die ihr von neuem dargeboten und zugeeignet ist. Es bleibt dabei: ist im Gottesdienst das darstellende Handeln das Primäre und Entscheidende, so ist die Predigt des göttlichen Wortes prinzipiell überflüssig; nur aus Zweckmässigkeitsgründen und in pädagogischer Absicht wird sie zu dulden sein. Man möchte allerdings einwenden, dass gerade bei der Betonung, die entscheidende Hauptsache beim öffentlichen Gemeindegottesdienst sei das Empfangen göttlicher Segnungen in Gottes Wort und Geist, der Predigt ein pädagogischer Charakter ausdrücklich vindiziert würde; allein das ist falsch. Man kann von pädagogischem Charakter der Predigt verständigerweise nur reden, wenn ein Gegensatz zwischen Menschen, zwischen dem Prediger und der Gemeinde, jener der Belehrende, diese die Lernende, jener der Wissende, diese die Unwissende, aufgerichtet wird, und derartigen Gegensatz lehnen wir grundsätzlich ab. Nicht als Escoliers d'un homme, sondern als Escoliers de Jesus Christ, um mit CALVIN zu reden, ist die Gemeinde versammelt; aus dieser Schülerstellung zu Christo kommt die Gemeinde nicht hinaus, so lange Christus ihr Meister und Herr ist, und des Predigers höchster Ruhm

1) A. KRAUSS, Lehrbuch der praktischen Theologie 185.

ist der, dass er unter den Schülern Christi einer der lernbegierigsten sei. In keiner Weise hat der Prediger die Gemeinde an sich zu fesseln, wie der Lehrer die Schüler, auf sich hinzuweisen, wie der Vollkommene die Unvollkommenen, er hat die Gemeinde an Christus zu fesseln, auf Christus zu weisen und der Gemeinde darin voranzugehen, dass sie alle, er mit ihnen, sie mit ihm, Christo unterthänig werden. Allerdings darf die Erkenntnis nicht vernachlässigt werden,¹⁾ dass der Kultus das Thun einer feiernden Gemeinde ist, aber dieses Thun ist ein rezeptives, daher freilich sehr aktives, ob auch nicht ein spontanes. Rezeptivität vor Gott ist die Grundbestimmtheit des Religiösen; sie muss auch die Grundbestimmtheit des evangelischen Gemeindegottesdienstes sein.

In diesem Zusammenhange ist auch von dem Zweck des Gottesdienstes zu reden, dieser auf grund von BASSERMANN'S Handbuch der geistlichen Beredsamkeit viel ventilirten Frage. BASSERMANN selbst hat in edler Unbefangenheit seine Ansicht, den Zweckbegriff vom Kultus ablehnen zu müssen, zurückgenommen (Ztschr. f. p. Th. 1888: Einige homiletische Probleme). Die Erbauung, welche er als Wirkung des Kultus von vornherein hingestellt hatte, setzt er als Zweck. So viel ich sehe, ist es heute nur GOTTSCHICK, welcher an der Behauptung festhält, dass der Gemeindegottesdienst Selbstzweck sei. Allein auch GOTTSCHICK hebt es hervor, dass durch den Gemeindegottesdienst der Glaube und die Liebe aus Glauben befruchtet und gestärkt werde. Ist dies nur eine zufällige Wirkung, die auch ausbleiben kann, ohne dass der Gottesdienst seinen „Selbstzweck“ einbüsst? Das ist doch in der That nicht der Fall; er hat vielmehr seinen Zweck nur erreicht, wenn jene Befruchtung und Stärkung eintritt. Ein fremdartiger Zweck ist es nicht, sondern ein Zweck, der in dem Wesen und in der wesentlichen Kraft des göttlichen Wortes, wie des Dankes und der Bitte liegt. Der Gemeindegottesdienst ist nicht ein isoliertes Ding in unserm Christenleben, er ist ein organisches Glied in der gesammten Lebensbewegung der Christengemeinde zu dem Ziele hin, welches uns die himmlische Berufung Gottes in Christo vorhält. Er ist dasjenige, das einzige, Mittel, wodurch der Gemeinde als solcher (im Unterschied von dem Einzelnen) aus dem Reichtum Christi das dargereicht wird, was zu ihrem Leben und ihrer Lebensvollendung dient, damit sie werde, was sie ist: der Leib Christi, der getrieben wird von dem Geist Christi und unterthan ist seinem Haupte, Christus. Somit hat der Gemeindegottesdienst als Applikation der Gottesoffenbarung in Christo an die Gemeinde den Zweck, welchen die Gottesoffenbarung in Christo überhaupt hat, dass das ganze Leben der Gemeinde Christi ein Leben im Glauben und in der Liebe aus Glauben werde, und solches Leben ist der „rechte“ Gottesdienst im Sinn LUTHERS, im Sinn des Evangeliums.

1) Vgl. J. HANS 82 f.

Zweiter Abschnitt.

Konstruktion des Gemeindegottesdienstes.

1. Kapitel.

Predigt und Liturgie.

§ 129. Die Predigt das Hauptstück des Gemeindegottesdienstes.

Die zahlreichen und übereinstimmenden Aussprüche unserer Reformatoren über die centrale Stellung der Predigt des göttlichen Wortes im Gemeindegottesdienst sollen hier nicht zusammengestellt, bezw. wiederholt werden. Sie ergehen sich in demselben Tenor, welchen LUTHER mit den Worten kennzeichnet: *Nu ist aufs Erst zu wissen, dass die christliche Gemeine nimmer soll zusammen kommen, es werde denn daselbs Gottis Wort gepredigt und gebet', es sei auch aufs Kurxist. — Es ist alles besser nachgelassen, denn das Wort, und ist nichts besser getrieben, denn das Wort; denn dass dasselb sollt im Schwang unter den Christen gehen, zeigt die ganze Schrift an. — Weil alles Gottesdiensts das grössist und fürnehmst Stuck ist, Gottes Wort predigen und lehren, halten wirs mit dem Predigen und Lesen also . . .*¹⁾ Aber nicht die Tradition, auch nicht die Autorität der Reformatoren allein darf die evangelische Kirche bewegen, in ihren Gemeindegottesdiensten der Predigt des göttlichen Wortes die erste Stelle zuzuweisen; in der Natur der Sache, in dem Wesen evangelischer Frömmigkeit muss es begründet sein. Das Bedürfnis aber der Frömmigkeit, das jeden evangelischen Christen in den Gemeindegottesdienst treibt, ist nicht das Bedürfnis, Gott Opfer darzubringen, Opfer des Gebetes und Lobgesanges, sondern das prinzipale, alles beherrschende Bedürfnis ist, von Gott zu empfangen, was zu unserem Leben und zu unserer Seligkeit dient. Es ist die Grundbestimmt-

1) LUTHER, Von der Ordnung des Gottesdienstes in der Gemeinde 1523 (22 153. 156). Deutsche Messe und Ordnung des Gottesdienstes (22 235). — Vgl. ausserdem: Grosser Katechismus II, 3 58; Art. Smalc. 3 4; Augustana 28 5; Apol. 12 (De poenitentia) § 39 (MÜLLER 458. 319. 63. 172); Stralsunder K.O. 1525 Art. 1; Hallische K.O. 1526 Art. 2; Brandenburg-Ansbacher Abschied 1526; Braunschweiger K.O. 1528; Baseler K.O. 1529; Mindensche K.O. 1530; Schleswig-Holsteinsche K.O. 1542; (RICHTER 1 23. 40. 51. 109. 120. 138. 354). — ZWINGLI, Art. LXVII (1523) Art. 14 (NIE-MEYER 4).

heit aller Frömmigkeit überhaupt, dieser Rezeptivität für das Göttliche, die Grundbestimmtheit aller christlichen Frömmigkeit, der Offenbarung Gottes in Christo sich zu getrösten, d. h. Gottes Wort in dem Zeugnis von Christo zu vernehmen, die hier zur Geltung kömmt. Wo diese Grundbestimmtheit durch die Folgen des göttlichen Wortes in den Herzen, durch das Bedürfnis, *seiner Andacht sich zu entledigen* und Gott zu danken und zu loben, verschlungen oder zurückgedrängt wird, da ist die Folge unausbleiblich, nämlich eine Entwertung des göttlichen Wortes und eine Verflachung des religiösen Lebens.¹⁾

Die Gemeinde Christi sammelt sich vor dem Herrn, um das Wort des Herrn zu hören. Der Prediger ist es, der ihr das Wort des Herrn in der Predigt bietet, und sein eigentlicher Beruf ist der, indem Zeugnis von Christo der Mund Christi an die Gemeinde zu sein. Aber der Prediger steht nicht der Gemeinde gegenüber nach Art der Propheten des Alten Testaments; er hat nicht ein Wort Gottes zu reden, das ihm allein von Gott geoffenbart wäre und das niemand ausser ihm wissen kann; er hat nicht Aufschluss zu geben über dunkle Rätsel der Erkenntnis und Erfahrung, über die nur er Aufschluss zu geben vermag; nicht ist er der Wissende, die Gemeinde die Schar der Unwissenden, er der Geistliche, sie die Ungeistlichen; er steht überhaupt, obgleich der Mund Christi, der Gemeinde Christi nicht gegenüber. Christus, den er der Gemeinde verkündet, ist ihr nicht ein Fremder, der ihr jetzt erst bekannt werden soll; sie gehört vielmehr Christo an, und was sie des Namens einer Gemeinde Christi würdig macht, ist dies, dass Christus ihr und sie Christo angehört. Was die Gemeinde in Christo und an ihm hat, mag es bei vielen oder wenigen Einzelnen verschüttet, vergessen, unverstanden geblieben sein, es wird ihr in der Predigt von Christo vergegenwärtigt, und der Prediger, wie er der Mund Christi ist, so ist er der Mund der Gemeinde, um mit LUTHER²⁾ zu reden. In der Homiletik wird darüber des näheren geredet werden; hier ist es hervorzuheben, um jeden Gedanken an eine prinzipal belehrende oder pädagogische Aufgabe der Predigt fern zu halten.

Ist nun aber die Predigt des göttlichen Wortes das Hauptstück des evangelischen Gemeindegottesdienstes, so empfängt auch jeder Gemeindegottesdienst seinen individuellen Charakter durch die Predigt. Wie die Predigt in jedem Gemeindegottesdienst verschieden

1) In Gegensatz gegen H. A. KÜSTLIN (Theologische Literatur-Zeitung 1891 No. 25, Sp. 633): „Wir betonen auch hier — und die Geschichte der Predigt giebt uns Zeugnis! — dass Predigt und Wort nicht identisch sind, dass protestantischer Gottesdienst auch da ist, wo die homiletische Auslegung (?) des Wortes hinter der liturgischen Darstellung und Entfaltung desselben (also durch Gesangsvorträge nach KÜSTLINS Meinung) zurücktritt; dass sie ganz verschwinde, würden wir . . . für sehr gefährlich, wenn auch nicht für prinzipiell unstatthaft halten.“

2) LUTHER, Von der Winkelmesse und Pfaffenweihe (1533) 31 371.

ist, so ist auch der individuelle Charakter jedes Gemeindegottesdienstes durch die Predigt verschieden. Alles, was der Predigt vorhergeht, ist dazu vorhanden, dass es die Gemeinde zum fruchtbaren Hören des göttlichen Wortes instand setzt, des göttlichen Wortes unter dem Gesichtspunkt, wie er durch die Predigt fixiert wird. Alles, was im Gemeindegottesdienst auf die Predigt folgt, hat nur die Bedeutung, dem Wiederhall des göttlichen Wortes in den Herzen der Gemeinde Christi, dem Zeugnis von dem Eindruck und der Wirkung des göttlichen Wortes einen Ausdruck zu geben. Was immer es sei, was der Predigt vorausgeht und was ihr nachfolgt, von der Predigt her empfängt es seine Prägung; unbeschadet der festen Formen, in denen beides sich darzubieten hat, ist deshalb eine beschränkte Mannigfaltigkeit not, welche den Genera concionis sich anzuschmiegen hat. Beschränkt um deswillen, weil es der Gemeinde zuvor bekannt sein muss, wenn anders sie mit innerer Beteiligung und selbstthätig dem priesterlichen Worte des Liturgen, ihres Mundes, oder dem prophetischen Worte desselben, als des Mundes Christi, folgen soll. Die Mannigfaltigkeit in der Auswahl der liturgischen Stücke unter dem bestimmenden Einfluss der Predigt ist allgemein hinsichtlich der priesterlichen Funktionen anerkannt in der Mannigfaltigkeit der Lieder, die gesungen, hinsichtlich der prophetischen Funktionen in den Schriftlektionen, die vorgelesen werden; auf die Predigt haben sie eine Beziehung, von der Predigt her wird ihre Auswahl bestimmt. Solche Mannigfaltigkeit sollte aber auch bei den liturgischen Gebeten vorhanden sein, damit innerhalb der Schranken des feststehenden Ganges und der feststehenden Formen für jeden Gemeindegottesdienst eine individuelle Komposition der liturgischen Elemente je nach dem durch die Predigt bestimmten individuellen Charakter des Gottesdienstes ermöglicht sei.

§ 130. Unentbehrlichkeit der Liturgie.

Wir treten an die Frage heran, ob denn überhaupt es notwendig sei, dass der Predigt des göttlichen Wortes eine Liturgie vorhergehe und eine Schlussliturgie ihr nachfolge. Nach dem bisher Entwickelten ist die praktische Notwendigkeit einer Schlussliturgie wohl am einleuchtendsten. Hat die Gemeinde das Wort des Herrn vernommen, so ist der Eindruck und die religiöse Wirkung der Predigt, nicht als menschlicher künstlerischer Leistung, sondern als Vergegenwärtigung der Heilswohlthat Gottes und ihrer Folgerungen für das Leben der Gemeinde, seitens der Gemeinde zu fixieren. Ohne solche Schlussliturgie wird der Eindruck des der Gemeinde gegebenen Wortes Gottes kein Gesamteindruck sein; er wird sich verzetteln und zersplittern in der Summe der Einzelnen, die am Gottesdienst teilgenommen haben, er wird bei jedem Einzelnen individuell sich gestalten, um durch die individuellen

Sorgen, Nöte, Zerstreuungen, die vor der Kirchthüre auf die Einzelnen warten, sofort entweder verschlungen zu werden oder ohne Beziehung auf die Gemeinschaft, also gemeinschaftauflösend, sich zu behaupten. Das *Dankopfer der priesterlichen Gemeinde*, von dem GOTTSCHICK redet, tritt hier als praktisches Erfordernis hervor. Anders ist das praktische Erfordernis der der Predigt des göttlichen Wortes vorausgehenden Liturgie zu motivieren. Es ist als ein psychologischer Fehler mancher Liturgiker zu beurteilen, dass sie in ihren Konstruktionen des Gemeindegottesdienstes von der stillschweigenden Annahme ausgehen, dass die Menge der Einzelnen eben damit, dass sie in dem Kirchengebäude zusammenkommt, als einheitliche Gemeinde Christi sich wisse. Dieser Fehler tritt nicht nur da hervor, wo man den Gemeindegottesdienst mit der individuellen Predigt beginnen lässt, auch da, in besonders ausgeprägter Weise ist er da vorhanden, wo man das praktische Erfordernis der der Predigt vorausgehenden Liturgie durch das Bedürfnis der *Beteiligung*, der *Selbstthätigkeit* der Gemeinde zu motivieren sucht, oder dem ästhetischen Bedürfnis der Gemeinde durch die Liturgie Rechnung tragen zu müssen wähnt. Ein ästhetisches Bedürfnis ist überhaupt im Gemeindegottesdienst nicht zu befriedigen; und alle Liturgieen, welche von diesem Bedürfnis aus entworfen sind, tragen, so *schöne Gottesdienste* sie vielleicht zu stande bringen, an ihrem Teil zu der religiösen Entwertung derselben bei. Das ästhetisch Schöne hat beim Gemeindegottesdienst keinerlei Selbstzweck; es ist lediglich im keuschesten Dienst des religiösen Zwecks zu verwenden und unter Umständen absolut nicht in Betracht zu ziehen, wo es dem religiösen Zweck hindernd in den Weg tritt. So gewiss z. B. das gemeinsame und gleichzeitige Lob Gottes in der Gemeinde zum sachmässigen Ausdruck kommt durch harmonischen und dem Gegenstande und seiner Stimmung angemessenen Gemeindegesang, so ist doch nicht die Harmonie der Töne im Gemeindegesang, sondern der Gemeindegesang selbst die unbedingte Hauptsache; weder dem krächzenden Mütterlein, noch dem inbrünstig brüllenden Seemann ist das Mitsingen in der Gemeinde zu verleiden, und die Gemeinde Christi hat sich zu schämen, wenn solches Mitsingen ihr nicht erbaulicher ist, als das Schweigen der betr. Glieder aus ästhetischen Rücksichten. Was anderseits die *selbstthätige Beteiligung* der Gemeinde am Gottesdienst betrifft, so beruht diese moderne Phrase entweder auf landläufiger Verwechselung von Rezeptivität und Passivität, oder auf Geringschätzung der Gemeinde, der man der Predigt gegenüber nur Passivität zutraut. Auch bei dem einfachsten und nacktesten Predigtgottesdienst sind die Hörer *selbstthätig beteiligt*, wenn anders sie zu Jesu Füßen sitzen und seiner Rede zuhören. Nicht aus solchen Gründen ist die der Predigt vorausgehende Liturgie zu fordern, sondern weil die Menge der Einzelnen, die im Kirchengebäude sich versammelt haben, sich als einheitliche Gemeinde Christi wissen muss, wenn anders die Predigt, die der Gemeinde

geboten wird, ihren Zweck an der Gemeinde erreichen soll. Das Bewusstsein aber, die einheitliche Gemeinde Christi zu sein, welche Gottesdienst hält, ist nicht bereits durch die Thatsache vollzogen, dass die Einzelnen in die Kirche gekommen sind. Der Beweis ist leicht aus der Erfahrung zu führen, dass oft die beste Predigt ganz wirkungslos an vielen Hörern vorübergeht, obgleich sie mit ausgesprochenem Bedürfnis nach Gottes Wort gekommen sind. Denn selbstverständlich kommt jeder Einzelne mit seinen individuellen Sorgen, Bekümmernissen, Freuden und Nöten, individuell gestimmt; sein Bedürfnis nach Gottes Wort hat von vornherein ebenso selbstverständlich ein individuelles Gepräge, und er geht unbefriedigt von dannen, wenn dies individuelle Bedürfnis keine Befriedigung gefunden hat. Wird aber dann der Eindruck oder die religiöse Wirkung des göttlichen Wortes in der Gemeinschaft durch eine in Dank und Lobpreisung ausklingende Schlussliturgie zum Ausdruck gebracht, so ist jede Beteiligung jener Einzelnen mit einer Unwahrheit behaftet, welche das Unbefriedigtsein durch ein positives Schuldgefühl nur vermehrt und eine Abneigung gegen den gemeinsamen Gottesdienst grosszieht.

Die vielen Einzelnen, welche aus den verschiedensten Verhältnissen heraus sich im Gotteshause zusammenfinden, stehen vorläufig als Einzelne neben einander. Mag auch das abstrakte Bedürfnis nach Gottes Wort in allen identisch sein, in concreto sind die Bedürfnisse so reichhaltig, wie die Zahl der Kirchenbesucher. Das ist nicht eine einheitliche Gemeinde Christi, sondern ein anorganischer Haufe von Christen. Was ihnen vor allem not ist, kann nichts Anderes sein, als dass diese Menge sich zu der einheitlichen Gemeinde Christi in ihrem Bewusstsein konstituiert; bildlich zu reden kann das Konzert erst dann von statten gehen, wenn alle Instrumente auf denselben Ton gestimmt sind, oder ohne Bild: erst wenn die Seelenstimmung aller Einzelnen in dem Bewusstsein der Gemeinde Christi ihre Einheit und Übereinstimmung gefunden und in dieser Übereinstimmung zur Empfänglichkeit für das der einheitlichen Gemeinde Christi darzubietende Wort Gottes bereitet ist, kann ihnen allen fruchtbar das Wort Gottes verkündet werden. Diese Aufgabe, die vielen Einzelnen in ihrem Bewusstsein zur Gemeinde Christi zu konstituieren, hat die der Predigt vorausgehende Liturgie zu erfüllen, eine andere Aufgabe hat sie nicht.

2. Kapitel.

Die Anfangsliturgie.

Es fragt sich, wie dieser Prozess der Konstituierung der gegenwärtigen Versammlung zur Gemeinde Christi sich zu vollziehen habe. Die Antwort wird sein: gerade so, wie die tägliche Konstituierung des Bewusstseins des Christen als eines Kindes Gottes und Bürgers seines Reiches sich vollzieht, also durch die Stadien der Busse und des Glaubens hin zu dem Bewusstsein der Gotteskindschaft oder der priesterlichen Würde vor dem Angesicht Gottes. Die Antwort ist natürlich *cum grano salis* zu verstehen. Die Meinung kann nicht sein, dass die genannten Momente stets in der angegebenen Reihenfolge beim einzelnen Christen aufzutreten haben: die verschiedene religiöse Stimmung wird einen verschiedenen Gebrauch von der christlichen Freiheit machen. Im Gemeindegottesdienst hat die Ordnung zu herrschen, und die Ordnung hat nach der wachstümlichen Gestaltung des Bewusstseins in der bestimmten Reihenfolge der Momente sich zu richten. Das Moment der Busse steht voran; aber die Busse des Christen hat zur Voraussetzung die in Christo vollbrachte Erlösung, und ohne diese Voraussetzung ist evangelische Busse nicht möglich. So wird dem Bekenntnis der Sünde die Verkündigung der Heilswohlthat Christi und das Zeugnis von dem in ihm eröffneten Reich Gottes vorangehen; und wie die Busse sich stützt auf die Offenbarung Gottes in Christo, wie sie in der Urkunde der Offenbarung, der Heil. Schrift, uns bezeugt ist, so geht auch das Bekenntnis des Glaubens auf die Offenbarung Gottes in der Urkunde derselben, der Heil. Schrift, zurück, und Schriftwort und Schriftlektion ist der Einschlag des Gewebes der Liturgie, gleichsam das Knochengerüst des Körpers, das dem Ganzen seinen göttlich autoritativen Halt giebt. Eben hierdurch wird die Einheitlichkeit des Gemeindegottesdienstes hergestellt, und die prophetische Funktion, die in der Predigt des göttlichen Wortes ihren Höhepunkt erreicht, macht als die beherrschende Potenz sich geltend. Es ist nicht wohlgethan, die Schriftlektion um der Tradition willen als nebensächlich zu behandeln und den Accent in der Liturgie ausschliesslich auf die priesterliche Funktion der Gemeinde (unmittelbar oder durch den Mund des Liturgen) zu legen; dann zerfällt im wahren Sinn des Wortes der Gemeindegottesdienst in einen liturgischen und in einen homiletischen Teil, und die priesterlichen und die prophetischen Funktionen stehen unvermittelt neben einander, während die Schriftlektion inmitten der priesterlichen Funktionen nur als ein anorganisches Einschiebsel sich geltend macht.

Die genauere Konstruktion der der Predigt vorausgehenden Liturgie dürfte in ihren einzelnen Stadien folgende sein:

§ 131. I. Sündenbekenntnis und Gnadenversicherung.

LUTHERS erste These vom 31. Oktober 1517 lautet: *Dominus et magister noster Jesus Christus dicendo: Poenitentiam agite etc. omnem vitam fidelium poenitentiam esse voluit.* Es ist psychologisch selbstverständlich, dass der Christ und die Gemeinde, wenn sie zu Gott nahen, vor allem des Abstandes gewahr werden, der sie von Gott trennt. Aber weil sie Christen sind, so werden sie des Abstandes als eines in Christus überwundenen gewahr, und ihr Bekenntnis der Sünde und ihre Bitte um Vergebung hat sich auf der Voraussetzung des in Christo vollbrachten Erlösungswerkes zu erheben. Deshalb ist es in dem evangelischen Gottesdienst nicht statthaft, mit dem Bekenntnis der Sünde, wie die Calvinische Liturgie es thut, ohne weiteres zu beginnen, oder dem Bekenntnis der Sünde die Verkündigung des vorchristlichen Dekalogs vorausgehen zu lassen, als ob durch vorchristliche Offenbarung die christliche Busse erzeugt würde. Dem Bekenntnis der Sünde und der Bitte um Vergebung hat daher ein Actus voranzugehen, in welchem das in Christo erworbene Heil zum Ausdruck kommt und die Gemeinde dies Heil lobpreisend anerkennt; nur dadurch ist die evangelische Korrektheit des Sündenbekenntnisses gewährleistet. Diesen vorausgehenden Actus mag man nach traditioneller Analogie den Introitus nennen. Er wird sich etwa so entfalten: Nachdem die Gemeinde sich versammelt hat und die Thüren, um der Störung des Gottesdienstes und der Ungezogenheit der unpünktlichen Nachzügler zu wehren, geschlossen sind, beginnt nach kurzem Vorspiel der Orgel die Gemeinde mit dem Gesang eines kurzen Gebetsliedes, etwa: *Herr Jesu Christ, dich zu uns wend'* (3 Strophen) oder *Liebster Jesu, wir sind hier* (ebenfalls 3 Strophen) oder eines ähnlichen Liedes.

Eine nicht gering verbreitete Tradition ist hier zu beleuchten. Nicht nur in Hessen-Nassau, auch in anderen Landeskirchen wird der Gemeindegottesdienst durch Gesang der dem 11. Jahrhundert entstammenden Antiphona de Spiritu Sancto in der bereits im Mittelalter üblichen deutschen Übersetzung eröffnet. Das lateinische Original lautet: *Veni Sancte Spiritus, Reple tuorum corda fidelium, Et tui amoris in eis ignem accende: Qui per diversitatem linguarum cunctarum Gentes in unitate fidei congregasti. Alleluia, Alleluia.* Der Sinn ist ein Lobpreis des Hl. Geistes über die Ausbreitung der Kirche, welche trotz der Verschiedenheit (per = durch hin) aller Sprachen, also trotzdem, dass die Sprachen der Völker so durchaus verschieden sind, doch verschiedenartige Völker in Einheit des Glaubens in sich vereint. Demnach geht der Lobpreis auf die Herrlichkeit der römischen Kirche, welche eine Macht der Vereinigung der durch ihre Sprachverschiedenheit getrennten Völker durch die Selbigkeit der katholischen Glaubenslehren geworden ist. Schon das lateinische Original ist dem Sinn nach für die evangelische Gemeinde unbrauchbar, mindestens bedenklich, da es im Lebensinteresse der evan-

gelischen Kirche liegt, einen römisch-katholischen Glaubensbegriff in der Gemeinde in keiner Weise zu pflegen. Weit bedenklicher aber stellt sich die ausschliesslich gebrauchte alte Übersetzung dar. Sie lautet: *Komm, heiliger Geist. Erfüll die Herzen deiner Gläubigen Und entzünd in ihnen das Feuer deiner göttlichen Liebe; Der du durch Mannigfaltigkeit der Zungen die Völker der ganzen Welt Versammelt hast in Einigkeit des Glaubens. Hallelujah, Hallelujah.* Der Satz: *Da hast durch Mannigfaltigkeit der Zungen die Völker der ganzen Welt versammelt*, ist 1. unverständlich; und 2. unwahr, da die Völker der ganzen Welt durchaus nicht in Einigkeit des Glaubens versammelt sind, mag man nun den „Glauben“ römisch oder evangelisch fassen. Hier ist wieder ein Fall, wo die Macht der Tradition, der spezifisch römischen Tradition, die evangelische Gemeinde sonntäglich zum Gesange unverständener, unverständlicher und unwahrer Worte nötigt.¹⁾

Nach dem Gesang der Gemeinde beginnt der Liturg mit dem trinitarischen Gruss: *In dem Namen des Vaters und des Sohnes und des Heil. Geistes. Unsre Hilfe u. s. w.* Die Gemeinde beantwortet den Gruss mit Amen, und der Liturg stellt durch Verkündigung der Heilswohlthat Gottes in einer Schriftlektion die Voraussetzung alles Bekenkens, Glaubens, Betens fest, und die Gemeinde antwortet mit dem Gloria Patri. Diese Schriftlektion des Introitus hat ein allgemeines, den Kern der in Christo vollbrachten Erlösung zum Ausdruck bringendes Gepräge; nur die Hauptfeste fordern einen charakteristischen Inhalt, etwa Weihnacht Jes 9 v. 7; Karfreitag II. Kor 5 19-21; Ostern I. Pt 1 3-9; Pfingsten Hes 36 25-27; ohne dass damit eine beschränkte Auswahl der Lesung auch für die regelmässigen Sonntage ausgeschlossen wäre; es werden etwa die Abschnitte Mt 5 3-10; Eph 1 3 f. dafür geeignet sein. Das Gloria Patri an dieser Stelle entspricht der Stimmung der Gemeinde nach der Verkündigung der Heilswohlthat Gottes, wie der alten kirchlichen Tradition.

Nun ist der Weg den Herzen bereitet, den ersten Teil der Liturgie, das Sündenbekenntnis, zu sprechen und den Trost der Gnade zu vernehmen. Der Liturg spricht das Sündenbekenntnis, und die Gemeinde eignet es sich respondierend an. Das Bewusstsein der Sündhaftigkeit und des Bedürfnisses nach Vergebung ruht auf dem in Christus vollbrachten Gnadenwerk Gottes; es kann daher die Sündhaftigkeit als solche vor Gott nicht motiviert werden, etwa wie die Calvinische Offene Schuld es thut, durch Bekennen der Erbsünde u. s. w., sondern im Lichte der vollbrachten Erlösung ist die Sünde anzuerkennen, ist um Vergebung und um Hilfe zur Überwindung der Sünde zu bitten. Als Antwort und Bestätigung der Aneignung des Gebetes seitens der Gemeinde ist seit alters üblich, ein dreifaches *Kyrie eleison, Christe eleison, Kyrie eleison*, oder deutsch: *Herr, Christe, Herr, erbarme dich unser* zu singen. Die alte

1) Das „Evangelische Gesangbuch, herausgegeben von der Bezirkssynode Wiesbaden“ 1896 hat (No. 31) die Änderung aufgenommen: „Der du aus allerlei Geschlecht und Zungen Ein heiliges Volk dem Herrn gesammelt hast In Einigkeit des Glaubens.“

Tradition ist gerade hier besonders zu ehren; allein es ist gegen den Gebrauch des Kyrie zu bemerken: 1. dass darin ausschliesslich das Sündenbewusstsein, noch dazu in allgemeinste inhaltloser Form, nicht das Bewusstsein der Erlösung, ohne welches jenes doch nicht statt hat, zum Ausdruck kommt, und 2. dass auf dies Kyrie, eben weil die Zuversicht zu der Gnade nicht laut wird, nicht wohl die Zusicherung der Gnade ohne weiteres folgen kann. Wo daher die Macht der Tradition es ermöglicht, scheint es angemessen, in den reichen Liederschatz unserer Kirche zu greifen, und etwa die Strophe *Bei dir gilt nichts denn Gnad' und Gunst* aus LUTHERS *Aus tiefer Not* die Gemeinde singen zu lassen. Dann ist es kein psychologischer Sprung, wenn der Trost der Gnade unmittelbar darauf vom Liturgen verkündet wird. Dass dieser Trost der Gnade wiederum in Worten der Heil. Schrift, etwa Jes 44²² und 54¹⁰, laut wird, erscheint dem Prinzip angemessen, dass an dem Wort der Schrift die Gemeinde sich stets neu erhebt. Ebenso ist es gewiss keiner Rechtfertigung bedürftig, dass die Gemeinde den Trost der Gnade mit einer Strophe des Gesangbuchs, etwa mit *Der Herr ist noch und nimmer nicht Von seinem Volk geschieden* (aus SCHÜTZ: *Sei Lob und Ehr' dem höchsten Gut*) sich aneignet. Diese Strophe dürfte um so passender sein, als sich an die letzte Zeile: *Gebt unserm Gott die Ehre* der s. g. engelische Lobgesang: *Ehre sei Gott in der Höhe u. s. w.* auf das natürlichste anschliesst. Denn an dieser Stelle hat derselbe oder dessen Erweiterung in dem s. g. Grossen Gloria seinen richtigen Platz als Ausdruck der Lobpreisung Gottes, welcher der Gemeinde Christi seine Gnade aufs neue zugesagt. Eine Kollekte, welche die Ruhe der Seele in der Gnade des Herrn und die Bitte um bleibende Ruhe in der Liebe Christi ausspricht, und welche von der Gemeinde mit dreifachem Amen angeeignet wird, beschliesst den ersten Teil der Liturgie. Es ist zu bemerken, dass diese Kollekte nicht zum zweiten Teil als Einleitung gehört, sondern den Beschluss des ersten bildet als eine Sammlung dessen, was der erste Teil der Gemeinde geboten, und was sie erfleht und dankend empfangen hat.

Es folgt

§ 132. II. Glaube und Glaubensbekenntnis.

Wie der erste Teil mit einer Schriftlektion beginnt, so auch der zweite Teil. Doch es ist ein Unterschied. Jene Schriftlektion des Introitus hat einen mehr allgemeinen, grundlegenden Charakter, es ist die Verkündigung der in Christo geschehenen Erlösung, die dort der Gemeinde geboten wird; diese Schriftlektion dagegen ist besonderer Art. Die Gemeinde kommt von dem Lobpreis der ihr widerfahrenen Gnade her, und das Bedürfnis ist psychologisch motiviert, aus dem Urquell der Offenbarung Gottes reichlicher zu schöpfen; sie hat sich um einen grossen

Schritt dem Höhepunkt des Gottesdienstes, der Predigt des Wortes, genähert, und es gilt, die Stimmung vorzubereiten, welche sie für den Empfang des diesem Gottesdienst eigentümlichen Wortes Gottes geschickt macht. Die Schriftlektion an dieser Stelle steht daher in Zusammenhang und in sachlicher Verbindung mit der Predigt des Wortes und muss wie der Text der Predigt für jeden Sonntag verschieden sein. Dass eine doppelte Schriftlektion, entweder eine Alttestamentliche und eine Evangelische, oder eine Evangelische und eine Epistolische angemessen ist, dürfte aus der Wichtigkeit der Schriftlesung und aus dem Bedürfnis der gläubigen Gemeinde nach reicher Nahrung zu begründen sein. Dagegen darf es als eine Forderung des evangelischen Bewusstseins geltend gemacht werden, dass die alte römische Tradition: zuerst die Epistel, dann das Evangelium zu verlesen, zu beseitigen sei. Denn der dieser Reihenfolge zu grunde liegende Gedanke, dass die Epistel das Gesetz vertrete und Gesetz und Evangelium der Gemeinde darzubieten sei, ist aus dem Grunde unrichtig, weil die Episteln des Neuen Testaments den Glauben an das Evangelium in der Gemeinde voraussetzen und entweder die Gestalt des neuen Lebens des Christen darlegen oder den Thatfachen des Evangeliums die Lehre in ihrer Tragweite folgen lassen (vgl. § 85). Aber Alttestamentliche und Evangelische Lesung oder Weissagung und Erfüllung, oder Evangelische und Epistolische Lesung oder Heilsthat und Lebensfolge für die Gemeinde hat heilsordnungsmässige Korrektheit. Der Wunsch von G. v. ZEZZSCHWITZ, dass die herkömmlichen Perikopen als Lesestücke bei freier Predigttextwahl beizubehalten seien, ist nicht durchführbar; Evangelium und Epistel der alten Perikopen stehen ja meistens nicht in einem erkennbaren sachlichen Zusammenhange, die freie Predigttextwahl würde auch durch die Rücksicht auf die Perikopen allzu beschränkt sein, überdies ist auch nicht der Text der Predigt durch die Schriftlesung, sondern diese durch jenen zu bestimmen. Soll etwas kirchlich fixiert werden, so muss entweder beides, Schriftlesung und Predigttext in sachlicher Verbindung, fixiert sein, oder der Predigttext allein bei Freigebung der Auswahl dazu passender Lesestücke. Dagegen ist die alte Ordnung, dass die erste Lesung von der Gemeinde mit dreifachem Hallelujah, die zweite mit *Ehre sei dir, Herr* beantwortet wird, zu konservieren, und sie wird um so angemessener sein, wenn das Hallelujah auf das Evangelium, das *Ehre sei dir, Herr* auf die Epistel folgt.

Die Schriftlesung hat der versöhnten Gemeinde den Reichtum göttlicher Huld und Weisheit nahe gebracht, und das nun folgende Bekenntnis des Glaubens ist psychologisch als Bedürfnis der Gemeinde motiviert. Die Frage, wie dies Bedürfnis sachgemäss am geeignetsten sich Ausdruck giebt, ist im § 86 erörtert worden.

§ 133. III. Priestertum und Kindschaft.

Das ist der letzte Teil der Liturgie. Er schliesst sich als Fürbittgebet und Gebet des Herrn unmittelbar nach kurzem vom Liturgen gesprochenen Transitus an das Glaubensbekenntnis an. Hier vor der Predigt, als Vollendung der Konstituierung der Gemeinde Christi, ist das Fürbittgebet, das s. g. Allgemeine Kirchengebet, am Platz; denn eben in diesem Fürbittgebet offenbart sich das Priestertum der gläubigen Gemeinde, und das vorhergehende Bekenntnis des Glaubens, des gemeinsamen Glaubens, fordert die Vollendung des Bewusstseins an dieser Stelle. Üblich ist es allerdings, das Allgemeine Kirchengebet auf die Predigt folgen zu lassen; aber es ist doch deutlich, dass ein psychologischer Zusammenhang zwischen Predigt und Allgemeinem Kirchengebet fehlt, der Eindruck des vernommenen Wortes kann sich nicht in der feststehenden Form gerade des Fürbittgebetes äussern. Dass aber dies Fürbittgebet mit dem Vaterunser, diesem Gebet der Kinder Gottes, das die Gemeinde mit zweifachem Amen zu dem ihrigen macht, auf das angemessenste beschlossen werde, wird einer Nachweisung entbehren können.

Nun hat die Gemeinde Christi sich konstituiert; der Prozess der Konstituierung des Bewusstseins, als Gemeinde Christi vor ihrem Herrn zu stehen, ist durch Busse, Glauben, Kindschaft vollendet. Als einheitliche Gemeinde Christi stimmt sie das Predigtlied nun an, und als Gemeinde Christi vernimmt sie ihres Herrn Wort in der Predigt des Wortes. Nach solcher Vorbereitung und nach so vorbereitetem Empfang des göttlichen Wortes ist es völlig unmöglich, dem Bedürfnis der Gemeinde dadurch gerecht werden zu können, dass sie mit einem kurzen Liedervers und mit dem Aaronitischen Segen entlassen wird. Der ganze Gottesdienst würde ein Abbozzo sein, und was der Gemeinde Christi gegeben worden ist, würde sich in den individuellen Eindrücken der Einzelnen zersplittern, wenn nicht das Gemeinbewusstsein sich eine Aussprache schüfe in gemeinsamem Dank für des Herrn Nahen und Offenbaren, in gemeinsamer Anerkennung der Tragweite des göttlichen Wortes für alle Zukunft der Gemeinde. Und eben dies geschieht in der Schlussliturgie.

3. Kapitel.

Die Schlussliturgie.

Mit dieser wird der Gottesdienst beendet. Sie besteht demnach aus zwei Teilen, einerseits aus dem Dank und Lob Gottes für seine Gabe und Gnade und der Bitte, sie fruchtbar werden zu lassen, ander-

seits aus der Bestätigung der Echtheit dieses Dankens und Bittens durch Anerkennung der Tragweite der Gabe und Gnade des Herrn.

§ 134. 1. Dank und Bittpreis Gottes.

Nach dem Gesang einer Strophe, die sich an den Inhalt der Predigt anschliesst, beginnt die Lobpreisung. Hier ist die Stelle, wo dem liturgischen Schatz der Kirche aufs neue kostbare Stücke enthoben werden mögen: die uralte Praefatio, wie sie uns bereits die Canones HIP-POLYTI und CYPRIAN überliefern. Es fragt sich jedoch, ob die Praefatio in der überlieferten Form der römischen Kirche für evangelischen Gebrauch geeignet ist. Wir haben die drei Teile: die Salutatio, das Sursum corda und das eucharistische Dankgebet einer näheren Betrachtung zu unterziehen.

1. Die überlieferte Form der Salutatio lautet: *Dominus vobiscum — Et cum spiritu tuo*, zu deutsch: *Der Herr sei mit euch — und mit deinem Geiste*. Der erste Teil: *Dominus vobiscum* ist Ruth 2⁴, der zweite Teil: *Et cum spiritu tuo* ist II. Tim 4²² entnommen.¹⁾ Es fällt auf, dass als Antwort der Gemeinde nicht ebenfalls Ruth 2⁴, der Gegengruss der Schnitter: *Benedicat te Dominus*, rezipiert ist. Die Erklärung giebt uns das Konzil von Hippo (393), das in seinem ersten Statut den Lektoren die Salutatio verbietet;²⁾ die Salutatio ist demnach den Bischöfen, den Priestern, den Diakonen, diesen höheren Ordines, deren Träger durch die bischöfliche Handauflegung bei ihrer Weihe den Heil. Geist als Amtsgeist empfangen haben, reserviert. Der Spiritus in dem Gegengruss der Gemeinde ist demnach nicht etwa der individuelle menschliche Geist, sondern der hierarchische Amtsgeist, das Ordinationspneuma; in Kraft dieses Pneuma beten jene Ordines mittlerisch, und es ist daher naheliegend, dass die Gläubigen vor Beginn des feierlichen Gebetes und des liturgischen Präconiums wie zum Dank für die Begrüssung ihnen Weckung und Kräftigung dieses Pneuma wünschen. So lautet die römische Deutung der Salutatio, und sie ist den geschichtlichen Thatsachen durchaus entsprechend und unanfechtbar.³⁾

Die evangelische Kirche teilt nicht die Auffassung der römischen Kirche von der Mitteilung des Heil. Geistes als des besonderen Amtsgeistes durch die Handauflegung bei der Ordination. Sie würde demnach die Salutatio in der traditionellen Form nur durch eine den geschichtlichen Daten widersprechende Umdeutung des Gegengrusses der Gemeinde verwenden dürfen; aber wozu das Hangen an dem römischen Wortlaut? wozu die verschwiegene Umdeutung? weshalb wird nicht

1) Vgl. 1. Conc. Bracar. (563) capit. 3 (BRUNS 234).

2) Breviarium Hipponense (393) BRUNS 1136. — Vgl. CYPRIAN, Ep. 38 2 (p. 580 f.).

3) Vgl. THALHOFER 1508 f.; 280.

auch der Gegengruss aus Ruth 2⁴ entnommen: *Der Herr sei mit euch* — *Der Herr segne dich?* Es ist übrigens schon früher bemerkt worden, dass die Anwendung der Salutatio in der römischen Messe und in den lutherischen Liturgieen stets mit der Wendung zum Volke verbunden ist; wo die Abwendung vom Volke und die Hinwendung des Liturgen zum Altar nicht üblich ist, hat die Salutatio in irgend einer Form nur am Anfang der liturgischen Handlung eine Berechtigung. Will man eine Art von Salutatio zur Einleitung eines feierlichen Gebetes beibehalten, so dürfte die schlichte Form ohne Respons genügen: *Der Herr sei mit uns. Amen.*

2. Das *Sursum corda* — *Habemus ad Dominum* ist dem Inhalte nach in keiner Weise für das evangelische Gefühl verletzend. Um so mehr dürfte darauf hinzuweisen sein, dass die in manchen Gottesdienstordnungen auch neueren Datums rezipierte buchstäbliche Übersetzung: *Empor die Herzen* — *Wir haben sie bei dem Herrn* liturgisch zu beanstanden ist. Die Aufforderung *Empor die Herzen* wird sich immer wie ein militärisches Kommando ausnehmen, durchaus störend in dem Munde etwas pathetisch angehauchter Liturgen. Die Antwort der Gemeinde aber: *Wir haben sie bei dem Herrn* ist doch allzu sehr der Vulgärsprache entnommen und erzeugt in der Präfation vor dem Heil. Abendmahl durchaus Calvinische Vorstellungen. Nach SCHÖBERLEINS Mittheilungen in seinem Schatz des liturgischen Chor- und Gemeinde-sanges 1³²³ f. ist überdies jene Form, so viel ich sehe, nicht einmal durch die Tradition geschützt. Die richtige, liturgisch korrekte Verdeutschung wird sein: *Erhebet eure Herzen* — *Wir erheben sie zum Herrn*, die nach SCHÖBERLEIN altkirchlich ist.

3. Das Präfationsgebet. Nicht die (gereinigte) Salutation und das *Sursum corda*, wohl aber das s. g. Präfationsgebet könnte in der Schlussliturgie des Gemeindegottesdienstes beanstandet werden. Die kirchliche Tradition hat sich seit den frühesten Zeiten dafür entschieden, die Präfation in Beziehung zur Abendmahlsfeier zu setzen; in den orientalischen Liturgieen gehört die Präfation in ihren drei Theilen zur *Ἀναφορά*, in der römischen Messe hat sie ihren Ort unmittelbar vor dem Canon missae. Allein der evangelischen Kirche gilt grundsätzlich die Tradition als solche nichts, wenn religiöse bzw. liturgische Gründe dawider sprechen; überdies aber fehlt es in der evangelischen Kirche nicht an Beispielen freien Schaltens mit den liturgischen Formen, gerade auch hinsichtlich der Verwendung der Präfation. BUGENHAGEN hat in der Braunschweiger K.O. 1528 verordnet, dass an den Sonntagen, an denen keine Kommunikanten da sind, das Heilige Mahl auch nicht solle gefeiert werden; aber nach der Predigt *schal gesungen werden de prefatie, Sanctus, düdesche Pater noster, Christe du lam,*

*eyne düdesche sundagecollecte, unde de leste segeninge.*¹⁾ Die Preussische Agende 1895, die in der lutherischen Form des Heiligen Abendmahls die Präfation vorschreibt, stellt sie frei in der ersten Form des Gemeindegottesdienstes (15f.), als Beginn der Schlussliturgie, *wenn es nicht in der Kommunionfeier seinen Platz findet*. Allerdings ist die Erwähnung der Engel, Erzengel u. s. w., die traditionsgemäß als Schluss des Gebetes den Übergang zum Sanctus bildet, um deswillen zu beanstanden, weil die Gemeinschaft mit den Himmelsmächten in der Lobpreisung Gottes dem am Neuen Testament sich nähernden christlichen Bewusstsein ferne liegt; geeigneter kommt die Glaubensgemeinschaft der feiernden Gemeinde zum Ausdruck. Aber auch das ist zu beachten, dass der Inhalt des Präfationsgebetes nicht nur der Dank für Gottes Gabe sein darf. C. J. NITZSCH sagt mit Recht: *Das sollte man am wenigsten vermuten, dass es eine evangelische Liturgie gäbe, die nach der Predigt nur zu danken und nicht zu bitten hätte, da ein solcher Moment überhaupt weder im Leben des Christen noch in der kämpfenden Gemeinde vorkommen kann.*²⁾ Also Dank für das Empfangene und Bitte um Segnung und Befruchtung des Empfangenen sei der Inhalt des Gebetes.

Die Antwort der Gemeinde ist das sich unmittelbar anschliessende Sanctus, jedoch ohne Benedictus und Hosanna. Es ist nicht zu befürchten, dass die Gemeinde den ausdrücklichen Hinweis auf den Gesang der Seraphim Jes 6 vermissen wird; wird doch auch die Salutatio nicht mit den Worten eingeleitet: *Wir sprechen mit Boas: Der Herr sei mit euch*, und wo bei der Kommunion Mt 8s citiert wird, heisst es nicht: *Wir sagen wie der Hauptmann von Kapernaum: Herr, ich bin nicht wert u. s. w.*

§ 135. 2. Tragweite der Heilsverkündigung.

Der mahnende Ausdruck des Bewusstseins um diese reiht sich naturgemäß an. Der Dank und die Bitte würden das Gepräge einer augenblicklichen Gefühlswallung an sich tragen, wenn beides nicht austönte in das Zeugnis, dass es sich im Wort Gottes um bleibende, die Entscheidung für Zeit und Ewigkeit in sich tragende Gaben Gottes handelte. Es ist damit nicht die Forderung aufgestellt, dass die Schlussliturgie in spezifisch eschatologischer Weise ausklinge. Dies hat eine Berechtigung, ja man darf sagen: es ist das Nächstliegende, es ist die Form, die dem Bewusstsein und dem Bedürfnis der gläubigen Gemeinde sich am natürlichsten darbietet, so sehr, dass auch in andern Formen irgend ein eschatologisches Moment kaum fehlen darf. Allein es

1) BUGENHAGENS Kirchenordnung für die Stadt Braunschweig (1528), herausgegeben von L. HÄNSELMAHN (1885), S. 257. — Anders in der Hamburger K.O. (1529), herausgegeben von D. C. BERTHEAU 1885, S. 138.

2) C. J. NITZSCH, Praktische Theologie II² 2 419.

ist zu erwägen, dass dies eschatologische Moment nicht die Wirkung haben darf, die heilsamen und das Sollsein dem Sosein mahnend und demütigend gegenüberstellenden Erweckungen der Predigt abzuschwächen und den Eindruck zu hinterlassen, es sei doch schliesslich nicht so ernst gemeint; mit andern Worten: die ewige Seligkeit ist in diesem eschatologischen Moment nur unter Geltendmachung der religiös-sittlichen Bedingungen derselben zu verkünden. Ist der Schlusssatz spezifisch eschatologisch, so würde er etwa so sich gestalten, dass nach dem Sanctus der Gemeinde der Liturg Lc 12^{35-37a} der Gemeinde entgegenruft, und diese mit der letzten Strophe des Adventsliedes von P. GERHARDT: *Wie soll ich dich empfangen*, antwortet: *Er kommt zum Weltgericht, Zum Fluch dem, der ihm flucht, Mit Gnad' und süssem Lichte* u. s. w. An diese Strophe schliesst sich der Aaronitische Segen an, den die Gemeinde mit dreifachem Amen erwiedert. Soll der Schlusssatz nicht spezifisch eschatologisch sein, so würde etwa der Liturg Joh 17¹⁷⁻²¹ vorlesen, und die Gemeinde mit der letzten Strophe von ZINZENDORFS *Herz und Herz vereint zusammen* antworten: *Lass uns so vereinigt werden, Wie du mit dem Vater bist* u. s. w. Oder der Liturg rezitiert Eph 5²⁵⁻²⁷: *Christus hat geliebt die Gemeinde und hat sich selbst für sie dargegeben* u. s. w., und die Gemeinde respondiert aus dem Lied von J. GESENIUS: *Wenn mein Sünd' mich kränken*, mit der 7. Strophe: *Lass mich an andern üben, Was du an mir gethan* u. s. w.

§ 136. Schema des Gemeindegottesdienstes.

Alles zusammenfassend würde sich demgemäss die Liturgie folgendermassen gestalten:

I. Eingang.

Eingangslied. Votum des Liturgen: *In dem Namen des Vaters* u. s. w. Gemeinde: *Amen*. Verkündigung der Erlösung in Christo. Gemeinde: *Gloria Patri*.

II. Bekenntnis der Sünde und Gnadenzusicherung.

Offene Schuld. Gemeinde: *Bei dir gilt nichts denn Gnad' und Gunst*. Gnadenzusicherung. Gemeinde: *Der Herr ist noch und nimmer nicht*. Liturg: *Ehre sei Gott in der Höhe*. Gemeinde: *Und Friede auf Erden* u. s. w. Kollekte.

III. Schriftlektion und Glaubensbekenntnis.

Doppelte Schriftlektion entweder Altes Testament und Evangelium, oder Evangelium und Epistel, getrennt durch dreifaches Hallelujah der Gemeinde und beschlossen durch *Ehre sei dir, Herr*. Liturg: *Aufforderung zum Bekenntnis*. Gemeinde: *Wir glauben all an*

einen Gott, oder ein anderes Glaubenslied, das sich wo möglich an die drei Artikel des Symbolum anschliesst, eventuell auch Rezitation des Apostolicum durch den Liturgen mit respondierendem Amen der Gemeinde.¹⁾

IV. Priesterliche Fürbitte und Gebet der Kindschaft.

Nach kurzer Einleitung: das allgemeine Fürbittgebet und Vater-unser, das die Gemeinde durch zweifaches Amen sich aneignet.

1) In der Landeskirche des Königreichs Sachsen ist von jeher das Glaubensbekenntnis nur in der Form eines Gemeindegesanges üblich gewesen; die drei zur Auswahl dargebotenen Lieder: „Wir glauben all an einen Gott“ (LUTHER), „Wir glauben all an einen Gott, Vater, Sohn und heiligen Geist“ (CLAUSNITZER), „An einen Gott nur glauben wir“ werden öfter durch „Allein Gott in der Höh' sei Ehr“, „Hallelujah, Lob, Preis und Ehr“, „Sehet, sehet, welche Liebe“ ersetzt. — Das Lutherlied hat FR. SPITTA (Zur Reform des evangelischen Kultus [1891], S. 64) in eine Strophe zusammengezogen:

Wir glauben all an einen Gott,
Schöpfer Himmels und der Erden,
Der sich durch Jesum, seinen Sohn,
Uns zum Vater hat gegeben.
Er will uns allzeit ernähren,
Uns zur Seligkeit bewahren
Durch den Heil'gen Geist im Glauben,
Kein Leid soll uns widerfahren.
Und ob auch Tod und Hölle dräut,
Wir sind des Herrn in Ewigkeit.
Amen. Amen. Amen.

In dieser Form wird das Lied z. B. im Gemeindegottesdienst in Friedberg seit 1892 regelmässig gesungen.

Ein sehr ansprechendes Lied unter der Überschrift „Credo“ hat sich in dem Nachlass des Prof. D. A. H. FRANKE gefunden, das er als zu singendes Glaubensbekenntnis in Vorschlag bringen wollte. Es lautet:

Ich glaube, dass der Herr der Welt,
Der alles schuf und alles hält,
Ein ein'ger Gott, durch Jesum Christ
Mein treuer Gott und Vater ist.

Denn er nach ew'gem Liebesrat
Den Sohn für mich gegeben hat,
Der mich und alle Christenheit
Am Kreuz erlöst in Ewigkeit.

Sein Geist ist nun der Seinen Pfand,
Dass er regiert durch Gottes Hand,
[Bis einst sie ewig allzugleich
Mit herrschen in des Vaters Reich.]

oder:

[Bis all sein Volk mit ihm zugleich
Herrscht in des Vaters ew'gem Reich.]

(Christliche Welt 1892, No. 16.)

V. Predigtlied, Predigt, Abkündigungen, Friedensgruss, Gesang einer Strophe.

VI. Schlussliturgie.

Präfation und Sanctus. Tragweite des göttlichen Worts in einer Lesung des Liturgen, responsorischer Gesang der Gemeinde, Aaronitischer Segen und dreifaches Amen der Gemeinde.

Es ist ausdrücklich hervorzuheben, dass Modifikationen dieser Ordnung je nach den Festen und besonderen Feiertagen eintreten können; dieselben werden jedoch nicht in Änderung des Schemas bestehen, sondern in der Modifikation des Inhalts der Gebete und der Gesänge der Gemeinde. So wenig dürfte das Schema verrückt werden, dass auch nicht am Busstage oder Karfreitage oder Totenfest das Hallelujah zwischen den Schriftlektionen und das *Ehre sei dir, Herr* am Schluss derselben in Wegfall kommt. Der Wegfall ist eine evangelische Akkommodation an die römische Messtradition. Es ist unevangelisch, an dem Tage, wo die Gemeinde des Todes ihres Erlösers oder ihrer Toten oder ihrer Sünde gedenkt, das Hallelujah nicht über die Lippen zu bringen, als ob die Gemeinde Christi ihr Heil nicht wüsste in der Gnadenthat des Todes Jesu, und als ob im Lichte des Herrn wir nicht im Angesicht des Todes danken müssten, da der einzige Trost für alles Todesleid in dem liegt, was Christus uns verbürgt; das Gedächtnis aber der eigenen Sünde am Busstag würde Verzweiflung des Judas sein, wenn der Dank für die Offenbarung der Gnade Gottes in Christo fehlte. Nur die Schlussliturgie dürfte bei der nachfolgenden Feier des Heiligen Mahles, wenn die Verbindung von Gemeindegottesdienst und Abendmahlsfeier festgehalten werden soll, eine Änderung erleiden; nicht so, dass das Lob- und Dankopfer der Gemeinde oder die Aussprache des Bewusstseins der ewigen Tragweite des Wortes Gottes fehlte, wohl aber so, dass es, um die Präfation der Feier des Heiligen Mahles zu reservieren, in anderer, vielleicht auch abgekürzter, Form zum Ausdruck kommt.

Dritter Abschnitt.

Gemeindegottesdienst und Feier des Heil. Abendmahls.

1. Kapitel.

Geschichtliches über das Verhältnis von beidem zu einander.¹⁾§ 137. Bis zur Reformation. Ursprüngliche Getrenntheit.
Spätere Verbindung.

Seit den Tagen SCHLEIERMACHERS hat die Diskussion über das Verhältnis des Gemeindegottesdienstes zur Feier des Heil. Mahles nicht geschwiegen. Das Signal zu dieser Erörterung gab wohl das Königl. Preuss. Publicandum vom 14. September 1814,²⁾ welches zuerst dem Bedürfnis neu erwachten Glaubenslebens nach Reorganisation des Kultus Ausdruck gab. Es weist hin auf die Ärmlichkeit der Kultusformen, den Mangel an *Erbaulichem, Feierlichem, was die Gemüter erregend und ergreifend sie zu religiösen Empfindungen und frommen Gesinnungen stimmen und erheben könnte*. Es beklagt den Mangel der Symbole und die Bedeutungslosigkeit der vorhandenen und versteigt sich zu dem bedenklichen Satz: *die Predigt wird als der wesentlichste Teil des Gottesdienstes angesehen, da sie doch, obgleich höchst wichtig, eigentlich nur die Belehrung und Ermunterung zum Gottesdienste ist*. Es war damit auf die pädagogische Prägung des Gottesdienstes, insonderheit der Predigt zurückgelenkt, und der Schwerpunkt des Gemeindegottesdienstes auf etwas jenseit der Predigt Liegendes gelegt. Welches dieser Schwerpunkt sei, wird nicht verschwiegen. Die Worte: *dass der neubelebte religiöse Sinn des Volkes das Bedürfnis, sich auf eine würdige Art auszudrücken und auszusprechen, lebhaft und tief gefühlt hat*, weisen auf den Gebetsakt hin, zu dem die Predigt die Vorbereitung sein solle. Es ist augenscheinlich eine Wiederholung Lutherscher,³⁾ aber nicht reformato-

1) Litteratur: Ausser den angeführten allgemeinen Werken: F. L. STEINMEYER, Die Eucharistiefeier und der Cultus (Beiträge zur Praktischen Theologie III) 1877. — P. KLEINERT, Zur praktischen Theologie. 2. Art. Probleme der Kultuslehre. St. Kr. 1882, S. 1 f. 48 f. — WEINREICH, Hauptgottesdienst ohne Abendmahl in Halte was du hast XIII (1889/90). Heft 7—9.

2) Vgl. H. ALT, Der christliche Kultus u. s. w. 2 (1860) 1 321.

3) Es sei an LUTHERS Formula missae 1523 erinnert, in der er die Predigt vor den Introitus der Messe zu stellen empfiehlt, „quod Evangelium sit vox clamans in deserto et vocans ad fidem infideles“ (VII, 7).

rischer Gedanken, der wir hier begegnen. Aber indem auf LUTHER und die verschütteten Quellen der Reformation zurückgegangen wurde, musste mit innerer Notwendigkeit bald die Feier des Heil. Abendmahls und ihr Verhältnis zum Gemeindegottesdienst in Betracht gezogen werden; sowohl LUTHER und die Kirchenordnungen der lutherischen Kirche drängten dahin, nicht weniger auch die neue Wertung, welche der Feier des Heil. Mahles in dem neu erwachten religiösen Leben zuerkannt wurde. Seither ist dies Verhältnis sehr verschieden bestimmt worden. Drei Hauptgruppen der Verhältnisbestimmungen lassen sich unterscheiden. Auf der einen Seite wird der Gemeindegottesdienst ohne Feier des Heil. Mahles als unvollständig und seiner Hauptsache entbehrend verworfen, — so HÖFLING, der spätere KLIEFOTH (seit 1861), STEINMEYER. Auf der zweiten Seite stehen die Vertreter der Ansicht, dass der Gemeindegottesdienst auch ohne Heil. Abendmahl als vollständig zu erachten sei, — so MARHEINEKE, VETTER, KLÖPPER, der frühere KLIEFOTH (1844), C. J. NITZSCH, GAUPP, MOLL, EBRARD, OTTO, HENKE, v. OOSTERZEE, SCHAARSCHMIDT, JACOBY, KLEINERT, während SCHLEIERMACHER, EHRENFUCHTER, SCHÖBERLEIN, TH. HARNACK, v. ZEJSCHWITZ mit sehr verschiedenen Modifikationen den Gemeindegottesdienst mit Abendmahl als der Idee entsprechend ansehen wollen, auf die Durchführung dieser Idee jedoch aus praktischen Gründen Verzicht leisten.¹⁾

Durch welche Mittel ist eine Entscheidung in dieser Frage zu begründen? Gewiss ist die Geschichte auch hier eine Lehrmeisterin. Es hat sich noch stets gerächt, ohne Berücksichtigung des Werdens und Gewordenseins zu konstruieren; sind doch die leitenden Ideen solcher Konstruktionen der Geschichte zu entnehmen, wenn nicht ein luftiges Gebilde der Erfolg sein soll. Allein die geschichtliche Entwicklung kann niemals allein massgebend sein, weil die Geschichte nicht normal verläuft. Die Geschichte als die einzige Lehrmeisterin zu nehmen, führt entweder dazu, die Lehrmeisterin zu meistern oder sich von ihr meistern zu lassen, d. h. dem Traditionalismus und seiner Knechtschaft zu verfallen. Das Kriterium der geschichtlichen Entwicklung bildet die durch den Ursprung derselben gegebene geschichtliche Idee, und insofern ist das Neue Testament, sind die urchristlichen Anschauungen und Gestaltungen des Gottesdienstes für uns massgebend, als in ihnen sich die Idee eine geschichtlich bedingte Äusserung giebt; der Calvinische Irrtum bleibt zu vermeiden, welcher alle zeitgeschichtlichen Bedingungen übersehend die erste Formation des christlichen Kultus als rein normativ zu beurteilen sich verpflichtet glaubt.

Aus dem Berichte der Apostelgeschichte, bes. 2⁴⁶, geht das Eine als unumstösslich sicher hervor, dass die judenchristliche Urgemeinde

1) Vgl. P. KLEINERT, Zur praktischen Theologie. Zweiter Artikel. St. Kr. 1882, S. 57 Anm. 4.

zu Jerusalem einen zweifachen Gottesdienst kannte, den einen ἐν τῷ ἱερῷ, der Halle Salomos im Tempel, den andern κατ' οἶκον. Im Tempel unter den Juden waren es die Gebetsstunden, die sie dort zusammenführten, in den Gebetsstunden die gemeinsamen Gebete, in denen sich die Christen vereinigten, und es versteht sich fast von selbst, dass ausser den Reden, von welchen uns die Apostelgeschichte bei derartigen Zusammenkünften erzählt, Unterredungen der Christen unter Führung der Apostel dort statt hatten. In den Häusern — denn ein einzelnes Haus bot bei der Grösse der Gemeinde nicht genügend Raum für alle — waren sie κλῶντες ἄρτον ἐν ἀγαλλιάσει καὶ ἀφελότητι καρδίας αἰνοῦντες τὸν θεόν. Dort im Tempel waren sie unter ihren nicht christlichen Volksgenossen, der Zutritt zu ihren Unterredungen und Gebeten war keinem verwehrt, hier waren die Christen unter sich, vereinigt zu gemeinsamem Genuss der Nahrung, zum Brotbrechen, vorerst gleichgültig, ob die Agapen stets mit der Feier des Heil. Mahles verbunden waren, oder nicht. Selbstverständlich ist es, dass dies Brotbrechen, weil mit Lob Gottes, auch mit Gebet verbunden war; und dass auch hier Unterredungen unter der Wortführung der Leiter der Gemeinde stattgehabt, bedarf keiner Begründung. Dass in den heidenchristlichen Gemeinden eine ähnliche Weise herrschte, ist uns besonders in dem I. Korintherbriefe deutlich berichtet. I. Kor 14 ist von Gemeindeversammlungen die Rede, in welchen die γλώσση λαλοῦντες und die προφητεῦντες ihre Gabe zur Geltung brachten; es waren Versammlungen, die durchaus ein homiletisches Gepräge trugen, und ἰδιῶται und ἄπιστοι (v. 23) hatten Zutritt. In I. Kor 11 dagegen werden uns Versammlungen geschildert, bei welchen die Hauptsache die Feier des Herrnmahles war. Dass hierbei weder ἰδιῶται noch ἄπιστοι zugegen waren, dass vielmehr die Christen in strenger Abgeschlossenheit unter sich feierten, ist wiederum selbstverständlich und von niemand bestritten.

Predigtgottesdienste bezw. Gebetgottesdienste und Abendmahlsfeier schieden sich streng in der judenchristlichen und heidenchristlichen Urgemeinde. Die feste liturgische Form wurde vornehmlich dem Abendmahls-gottesdienste zuteil, während die Gebets- oder Predigtgottesdienste wohl erst mit der Zusammenlegung beider in die Missa catechumenorum und Missa fidelium eine feste Form gewannen. Allein, und das ist eine wichtige Thatsache, bis ins dritte Jahrhundert hinein ist die Zweiteilung des Gottesdienstes durchgängig mit einiger Ausnahme des JUSTIN bezeugt.¹⁾ PLINIUS in seiner bekannten Epistel an TRAJAN (X, 96) schreibt: *Adfirmabant autem hanc fuisse summam vel culpae suae vel erroris, quod essent soliti stato die ante lucem convenire carmenque Christo quasi deo dicere secum invicem, seque sacramento (Eid) non in scelus aliquod obstringere, sed ne furti, ne latrocinia, ne adulteria committerent, ne*

1) Vgl. Canones HIPPOLYTI, herausgegeben von HANS ACHELIS 197. 199 Anm. 2.

fidem fallerent, ne depositum appellati abnegarent: quibus peractis morem sibi discedendi fuisse, rursusque ad capiendum cibum, promiscuum tamen et innocuum . . . IGNATIUS unterscheidet ebenfalls zwischen der *Προσευχή*, dem Gebetsgottesdienst, und der *Ἀγάπη-εὐχαριστία*. Die Didache weiss von einem zweifachen Gemeindegottesdienst; in 14, 1 heisst es: *κατὰ κυριακὴν δὲ κυρίου συναχθέντες κλάσατε ἄρτον καὶ εὐχαριστήσατε προσεξομολογησάμενοι τὰ παραπτώματα ὑμῶν*, und 16, 2: *πυκνῶς δὲ συναχθήσεσθε ζητοῦντες τὰ ἀνήκοντα ταῖς ψυχαῖς ὑμῶν*. CLEMENS ALEX. kennt einen Gottesdienst am Morgen und einen am Abend; dieser besteht aus der Agape und dem Heil. Abendmahl. TERTULLIAN in seiner Schrift *De anima* lässt dasselbe mit grosser Wahrscheinlichkeit vermuten, und die Can. HIPPOLYTI beschreiben den Gebets- (Predigt-) Gottesdienst,¹⁾ und getrennt davon die Eucharistiefeier mit Agapen.²⁾ Nur Justin ist scheinbar ein Zeuge für den einheitlichen Gottesdienst; da er aber nicht ein Bild aller Gemeindeversammlungen geben, sondern den Vollzug der Taufe und die Sonntagsfeier beschreiben will, so dürfte der Schluss, das von ihm nicht erwähnte sei nicht vorhanden gewesen, vielleicht voreilig sein.

Bemerkenswert ist, dass das 2. Jahrhundert nur eine sonntägliche Abendmahlsfeier kennt; TERTULLIAN dagegen³⁾ weiss ausser des Sonntags auch von einer Abendmahlsfeier an Wochentagen; die Can. HIPPOLYTI berichten ebenfalls die sonntägliche Feier und so oft der Bischof an den Wochentagen eine Feier ansetzt.⁴⁾ Dagegen berichtet CYPRIAN von einem täglichen Abendmahlsgottesdienst.⁵⁾ — Ferner findet nach TERTULLIAN⁶⁾ die Eucharistiefeier *antelucanis coetibus* statt, ebenso nach CYPRIAN (l. c.). Dagegen nach den Can. HIPPOLYTI⁷⁾ *ante occasum solis*, wogegen täglich früh morgens ein Gebetsgottesdienst,⁸⁾ ebenso bei CLEMENS ALEX. und schon nach dem Bericht des PLINIUS.

Durch das 2. und 3. Jahrhundert hin ist es festgehaltene kirchliche Sitte, dass die ganze Gemeinde wie an den Gebets- (Predigt-) Gottesdiensten, so auch an der Feier des Heil. Mahles sich beteiligt. Aber mit der Zusammenlegung der beiden Gottesdienste in die Missa catechumenorum und Missa fidelium, mit dem Gewichtlegen auf das priesterliche Thun des Klerus für die Gemeinde und der dadurch bedingten

1) Canones HIPPOLYTI ed. HANS ACHELIS p. 122. 133 (§ 217. 246).

2) Canones HIPPOLYTI ed. HANS ACHELIS p. 118 (p. 105. 110 f.) (§ 201 f. 164. 180 f.).

3) TERTULLIAN, *De oratione* 19 (p. 313).

4) Canones HIPPOLYTI ed. HANS ACHELIS p. 118 (§ 201 f.).

5) CYPRIAN, *De dominica oratione* 18. Epist. 581; 63 16 (p. 280. 657. 714).

6) TERTULLIAN, *De cor. mil.* 3 (p. 227).

7) Canones HIPPOLYTI p. 104 (§ 160).

8) Canones HIPPOLYTI p. 122. 132 (§ 217. 245): tempore gallicinii, begründet durch I. Tim 4 13; Mc 13 35.

Abschwächung der Gemeinschaftsfeier beginnen auch die Klagen über Vernachlässigung der Eucharistiefeier. Die Synode von Elvira (305) verbietet dem Bischof, Oblationen von denen anzunehmen, die nicht kommunizieren.¹⁾ Die Apostolischen Canones bedrohen die, welche den Gottesdienst vor der Kommunion verlassen, mit Exkommunikation;²⁾ die Synode von Antiochia (341) wiederholt dieselbe Drohung,³⁾ und EUSEBIUS von Emesa (ca. 350) stellt die Regel auf: *Mag einer Kommunikant sein oder nicht, er ist verpflichtet, die Stunde bis zur Entlassung der Gemeinde auszuhalten.*⁴⁾ Aber nicht nur das vorzeitige Verlassen des Gottesdienstes wurde getadelt, auch der Bruch des alten Herkommens, dass alle Anwesenden an der Kommunion teilnehmen, wurde schmerzlich empfunden; die erste Synode von Toledo (398)⁵⁾ und mit ihr CHRYSOSTOMUS⁶⁾ führen es denen, die am Gottesdienst teilnehmen, ohne zu kommunizieren, zu Gemüt, dass sie sich damit den Pönitenten gleichstellen. Die Klagen verstummen erst, als das Dogma herrschend geworden ist, dass die Eucharistie für die Gemeinde heilskräftig sei auch ohne ihre Beteiligung.

§ 138. Seit der Reformation.

Der Gedanke lag LUTHER völlig fern, eine von der römischen Mess-tradition freie und unabhängige, aus evangelischen Grundanschauungen zu einem einheitlichen Guss sich gestaltende Neubildung evangelischer Gottesdienstordnung zu schaffen. Wie er den Namen der Messe beibehielt, so begehrte er nichts Anderes, als den evangelischen Gemeinden die gereinigte römische Messe darzubieten; an der römischen Messordnung und selbst an der Idee der römischen Messe orientierte er seine Gottesdienstordnung, und was er geschaffen, blieb ein Erbteil des Teiles der evangelischen Kirche, der nach seinem Namen sich nennt.

Aus der Orientierung an der römischen Messe ergab sich nun für die lutherische Gottesdienstordnung ein Dreifaches:

1. Es ist bereits darauf hingewiesen, dass LUTHER in den Schriften: Sermon von dem Neuen Testament, d. i. von der heiligen Messe 1520, Vermahnung zum Sacrament des Leibes und Blutes unsers Herrn 1530 und Auslegung des 111. Psalms 1530⁷⁾ die Abendmahlsfeier, so weit sie als Gedächtnisfeier des Ver-

1) Conc. Eliber. (305) c. 28 (BRUNS 26).

2) Canones Apostolorum 9 (BRUNS 12).

3) Conc. Antioch. (341) c. 2 (BRUNS 181).

4) TH. ZAHN, Skizzen aus dem Leben der alten Kirche (1894), S. 284.

5) 1. Conc. Tolet. (398) c. 13 (BRUNS 1205).

6) CHRYSOSTOMUS, Hom. 3 ad Eph. cap. 4 f.: *Ὅσοι μὴ μετέχουσιν, ἐν μετανοίᾳ εἰσὶν. εἰ τῶν ἐν μετανοίᾳ εἰ, μετασχεῖν οὐκ ὀφείλεις. ὁ γὰρ μὴ μετέχων τῶν ἐν μετανοίᾳ ἔστιν* (ed. MONTFAUCON 1123).

7) LUTHER 27 139 f.; 23 162 f.; 40 192 f.

söhnungstodes Jesu ein Handeln der Gemeinde ist, als ein Lob- und Dankopfer der priesterlichen Gemeinde bezeichnet. Die Orientierung an der römischen Messe hat ihn zu dieser Bezeichnung bewogen. Dort ist es das Opfer, das der Priester für die Gemeinde vollzieht, und in diesem priesterlichen Opfer ruht die Bedeutung der ganzen Messe. Hier ist es auch eine Priesterschaft, aber nicht der geweihte Klerus, sondern die geborenen und getauften Priester, die Christengemeinde, sie vollziehen das Opfer. Dies Opfer der Gemeinde ist aber nicht die Zauberei, die der römische Priester bewirkt, sondern (nach Hebr 13 und vielen Psalmsprüchen, in denen, wie in Ps 50 der Dank das dem Herrn wohlgefällige Opfer genannt wird) der Dank an Gott ist das Opfer, das die Gemeinde darbringt.

Allein LUTHER ist sich dessen klar bewusst, dass die Bezeichnung des Gottesdienstes, insonderheit der Abendmahlsfeier, als Dankopfer der priesterlichen Gemeinde einseitig ist und nicht einmal den Kern der Sache trifft. Die Hauptsache sei bei der Abendmahlsfeier nicht das, was der Mensch thut, sondern das, was Gott dem Menschen giebt. Die näheren Nachweise haben wir oben § 127 gegeben.

SCHLEIERMACHER war es, der den Gedanken LUTHERS wieder aufgenommen und ihn auf allen Gemeindegottesdienst ausgedehnt hat. In neuester Zeit sind es besonders J. GOTTSCHICK und G. RIETSCHEL, die angeblich wie LUTHER den Gemeindegottesdienst und besonders die Abendmahlsfeier als Dankopfer der priesterlichen Gemeinde auffassen, während F. L. STEINMEYER in seinem Buch: Die Eucharistiefeier den Opferbegriff auf die Abendmahlsfeier mit starker Betonung konzentriert. Das Opfer der Gemeinde ist nach ihm der Höhepunkt der mit jedem Gottesdienst verbundenen und jedesmal von der ganzen Gemeinde zu begehenden Abendmahlsfeier; Rom 12¹ will er ausschliesslich auf diese beziehen und nach Vorgang der orientalischen Liturgieen die *Ἐπίκλησις τοῦ ἁγίου πνεύματος* diesem Hauptakt vorhergehen lassen.

So unzweifelhaft sowohl im Gemeindegottesdienst als in der Feier des Heiligen Mahles das Primäre und Bestimmende die von uns in Empfang zu nehmende Gabe Gottes ist, so unzweifelhaft ist die Grenze des Neuen Testaments nicht überschritten, wenn man das dankbare Gedächtnis der Heilswohlthat Gottes und das Dankgebet der Gemeinde für das Empfangene ein Dankopfer der Gemeinde nennt. Somit dürfte P. KLEINERT wohl nicht zuzustimmen sein, wenn er erklärt ¹⁾: *Ist die Oblation der Gemeinde in Wegfall gekommen, so mit ihr der Begriff des Dankopfers. . . . Die alte Oblation ist in unserm Gottesdienst vertreten durch die Kollekten für allgemeine und lokale Kirchenbedürfnisse beim Ausgang aus den Kirchthüren.*

1) P. KLEINERT, Zur praktischen Theologie. Zweiter Artikel. (St. Kr. 1882, S. 55 f.).

Gleichwohl aber dürfte die Mahnung KLEINERTS der Beherzigung wert sein: Wenn MELANTHON diesem Moment (*Dankopfer*) die sekundäre Bedeutung zugestanden wissen will, dass in der Begehung der Feier selbst eine Dankdarbringung an Gott zu erblicken sei (Apol. 12 74-77 vgl. 66 f.), so wird man nicht verkennen können, dass diese ethische Wendung der Sache ins Unethische sich zu verlieren Gefahr läuft, da sie den Begriff des gottesdienstlichen guten Werkes in dieselbe hineinträgt.

2. Da den lutherischen Gottesdienstordnungen das Schema der römischen Messe zu grunde gelegt wurde, so war es selbstverständlich, dass jeder Gemeindegottesdienst (Hauptgottesdienst) mit der Abendmahlsfeier verbunden, ja dass die Abendmahlsfeier als der Höhepunkt jedes Gemeindegottesdienstes angesehen wurde. Alle lutherischen K.O. des 16. Jahrhunderts sind in dieser Anschauung eins, und bis zum heutigen Tage ist sie in der lutherischen Kirche grundsätzlich nicht durchbrochen. Eine Reflexion, weshalb diese Vereinigung stattfinden und stattfinden müsse, wird nirgends angestellt; die moderne These, dass *Wort und Sakrament* im Gemeindegottesdienst mit einander verwaltet werden müssen, ist erst eine nachträgliche Rechtfertigung, die überdies vom Gesichtspunkt des verwaltenden Geistlichen Amtes, nicht von dem religiösen Bedürfnis der Gemeinde aus, deren grösster Teil ja bei der Abendmahlsfeier keinerlei Berücksichtigung findet, getroffen ist. Eine wesentliche Schwierigkeit für die Durchführung dieser Anschauung ergab sich jedoch aus der hohen Wertung der Predigt des göttlichen Wortes für jeden Gemeindegottesdienst. Ist die Abendmahlsfeier der Höhepunkt, so kann nicht die Predigt der Höhepunkt sein; welche Stellung aber wird das Hauptstück des Gottesdienstes, die Predigt des Wortes, dann einnehmen? Auch in der römischen Kirche hatte die Predigt in den der Reformation vorhergehenden Jahrhunderten während der Messe nicht gefehlt; sie hatte jedoch einen durchaus katechetischen Zweck, das unwissende Volk sollte belehrt werden. Es ist unverkennbar, dass diese Wertung der Predigt in den lutherischen Gottesdienstordnungen nachwirkte, um so mehr, als das römisch erzogene evangelische Volk der öffentlichen Belehrung sehr bedürftig war. In der Formula missae kommt LUTHER auf den Gedanken, die Predigt als das *Evangelium in deserto clamans et ad fidem vocans infideles* dem gesamten Messgottesdienst, der den Fideles gilt, voranzustellen; er hat diese Ordnung nicht festgehalten, aber der pädagogische Charakter der Predigt wurde nicht aufgegeben, und der Widerspruch mit der Auffassung, dass die Predigt das Hauptstück des Gemeindegottesdienstes sei, blieb ungelöst.

3. Soll die Abendmahlsfeier ein notwendiger Bestandteil des Gemeindegottesdienstes sein, so ist die unerlässliche Voraussetzung, dass auch die ganze Gemeinde, die am Singen, Beten, Bekennen, Predigthören Anteil nimmt, auch an der Feier des Heil. Mahles sich beteiligt. Denn die römische Vorstellung, dass der Priester am Altar

den Gottesdienst hält und vollzieht, gleichgültig ob mit oder ohne Beteiligung der Gemeinde, ist auf evangelischem Boden ausgeschlossen. Nun hat zwar keine lutherische K.O. der sonntäglichen Kommunion der ganzen Gemeinde das Wort geredet; aber die Fiktion musste aufrecht gehalten werden, dass die ganze Gemeinde Abendmahl feiere, falls die unlösliche Verbindung der Abendmahlsfeier mit dem Gemeindegottesdienst bestehen sollte. Daher das Aufgebot von Mahnungen, Warnungen, Drohungen in den lutherischen K.O. — und manche leisten darin das Menschenmögliche —, um es durchzusetzen, dass die ganze gottesdienstlich versammelte Gemeinde bei der Abendmahlsfeier zugegen blieb; verlassen die Nichtkommunikanten die Kirche vor der Feier, so ist die Illusion sofort zerstört; daher aber auch die völlige Ignorierung der Nichtkommunikanten in der Abendmahlsliturgie, — die Fiktion wird eben aufrecht erhalten, als ob die ganze Gemeinde das Heil. Abendmahl feierte. Gleichwohl bestand eine gewisse Nötigung, das Drängen auf die Anwesenheit der ganzen Gemeinde zu rechtfertigen, und diese Rechtfertigung wurde nach verschiedenen Seiten hin versucht. Wir sehen ab von dem Vorwurf der Verachtung des Sakramentes u. dgl., womit man allerdings sehr freigebig war; nur die vernünftige Rechtfertigung fassen wir ins Auge, sie ist dreifacher Art. a) Die Kommunikanten legen vor der Gemeinde das Bekenntnis ihres Christentums ab. *Deinde ubi missa celebratur, convenit, ut communicaturi seorsum uno loco et una turba constant. Ad hoc enim repertum est altare, repertus est et chorus . . . Nam huius communio Coenae est pars confessionis, qua coram Deo, angelis et hominibus sese confitentur esse Christianos*, schreibt LUTHER.¹⁾ Ähnlich lautet das bekannte Wort ZWINGLI: *Sunt sacramenta signa et caerimoniae, quibus se homo ecclesiae probat, aut candidatum aut militem Christi esse, redduntque ecclesiam potius certiores de tua fide quam te*. Mit solcher Scheidung der Kommunikanten von den Nichtkommunikanten ist freilich die Fiktion, dass die Abendmahlsfeier ein Gemeindegottesdienst sei, zerstört; überdies werden die Nichtkommunikanten als die Ecclesia damit charakterisiert, vor deren Richterstuhl die Abendmahlsgenossen sich als Christen ausweisen; die Nichtkommunikanten sind Christen höherer Ordnung, die Ecclesia feiert das Heil. Mahl, indem sie es nicht feiert und über die Feiernden ihr Urteil spricht. b) Der pädagogische Gesichtspunkt, jenem erstgenannten schroff entgegengesetzt, wird ebenfalls geltend gemacht. Die Cölnische Reformation (1543) verordnet: *Dann sol guthertziger seindt, die diese ghecimnüss vnnnd rechten gebrauch dieses H. Sacraments noch nit gantzlich fassen mögen, die dennoch mit der gemein betten köndten, vnd auss der Lehre, Vermanung, vnnnd anderem das bey dem II. Abendmahl gehandelt wirdt, nit wenig gebessert, vnnnd auch zu gantzer erkentnüss vnnnd seligem brauch der H. Sacramenten*,

1) LUTHER, Formula missae (VII, 14).

täglich, mehr vnderwisen, vnnnd angefüret werden.¹⁾ Auch hier wird die Rechtfertigung der Verpflichtung der ganzen Gemeinde, bei der Feier zugegen zu bleiben, dadurch erkaufte, dass die Feier als Gemeindefeier preisgegeben wird. Aber die Nichtkommunikanten figurieren hier nicht als die Ecclesia, welche die Kommunikanten beurteilt und ihr Bekenntnis entgegennimmt, sondern als die Unmündigen, die durch ihre Gegenwart bei der Feier zur Kommunionreife erzogen werden sollen. c) Einigermassen festgehalten wird die Abendmahlsfeier als Gemeindegottesdienst nur durch die Reflexion auf den geistlichen Genuss, der die Nichtkommunikanten mit den Kommunikanten zu einheitlichem Empfang der im Sakrament dargebotenen Gnade Gottes verbindet. Manche K.O. reden mit hoher erbaulicher Kraft vom geistlichen Essen und Trinken mit Beziehung auf Joh 6; BUGENHAGEN hebt hervor, dass solcher geistlicher Genuss auch seitens der Kommunikanten geschehen soll; wo er fehle, da würden sie zur Verdammnis unwürdig essen und trinken.²⁾ Dass jedoch dies geistliche Essen und Trinken Sache der Nichtkommunikanten sei, wird, so viel wir sehen, nur selten geltend gemacht; aber es fehlt doch nicht. Die *Reformatio ecclesiarum Hassiae* (1526) schreibt: *Admonemus autem universos in Domino, qui tum aderunt, etiam qui sanctae mensae non sunt externe participaturi, ut sint memores sacrificii nostri Christi semel pro nobis oblati, cuius haec coena memoriale est.*³⁾ Ähnlich spricht sich die *Renovatio ecclesiae Nordlingiacensis* (1525) aus: *Si qui non communicant in mensa, tamen bonis coelestibus, iustitia dei et charitate communicantes, non arcantur a consuetudine;* allerdings wird der pädagogische Gesichtspunkt daneben geltend gemacht, indem die Frage, weshalb sie nicht in mensa kommunizieren, mit ihrer Schwachheit und Beladenheit beantwortet wird.⁴⁾ In den späteren K.O. scheint auch diese schüchterne Betonung des geistlichen Genusses der Nichtkommunikanten zurückgetreten zu sein, obgleich es nicht an Ermahnungen fehlt, der Handlung mit Andacht zu folgen und an den Gebeten sich zu beteiligen. Aber auch der geistliche Genuss leistet nicht, was er leisten soll; wohl ist er identisch zwischen den Kommunikanten und den übrigen Anwesenden, somit ein Band der Gemeinschaft, das sie zu einer Einheit verbindet; allein dass nur ein Teil der Versammlung zu dem geistlichen den mündlichen Genuss hinzufügt, hebt die Abendmahlsfeier als Gemeindefeier dennoch auf. — Summa: Aus traditionellen Gründen wurde die Verbindung von Gemeindegottesdienst und Abendmahlsfeier, sowie

1) RICHTER 2 41; ähnliche Begründung auch sonst, z. B. Mecklenburger K.O. 1552 (RICHTER 2 123).

2) Hamburger K.O. 1529 (herausgegeben von BERTHEAU), S. 126 f. — Vgl. Bremische K.O. 1534 (herausgegeben von IKEN), S. 63.

3) RICHTER 1 57.

4) RICHTER 1 19.

die Wertung dieser als Gemeindefeier aufrecht erhalten; aber die Rechtfertigung dieser Fiktion ging von der Voraussetzung aus, dass die Abendmahlsfeier nicht Gemeindefeier sei, sondern dem religiösen Bedürfnis der Einzelnen entspreche.

In gar manchen lutherischen Kirchengebieten erreichten freilich weder jene Gründe noch die beliebten Drohungen ihren Zweck; die Gemeinde zeigte die nicht zu überwindende Neigung, die Abendmahlsfeier vom Gemeindegottesdienst zu scheiden; die Nichtkommunikanten entfernten sich vor dem Beginn der Abendmahlsfeier. Selbst in Wittenberg konnte selbst ein LUTHER es nicht durchsetzen, dass die Gemeinde beisammenblieb; OSWALD MYCONIUS berichtet in seinem Itinerarium vom 8. Mai 1536: *Post concionem maior pars populi abiit.*¹⁾ Bis zum heutigen Tage schweigen die Klagen darüber nicht, aber fort und fort spricht das christliche Volk durch sein Verhalten es aus, dass die Abendmahlsfeier nicht ein Teil des Gemeindegottesdienstes sei, sondern dem Bedürfnis der Einzelnen entgegenkomme. Es ist dankend anzuerkennen, dass ein so lutherischer Theologe wie STEINMEYER dem richtigen evangelischen Gefühl zu seinem Recht verholfen hat. Er citiert das Wort HÖFLINGS: *Die Teilnahme durch blosse Gegenwart ohne einen Anteil an der Kommunion ist eine Unsitte, die von dem CHRYSOSTOMUS als eine zu seiner Zeit aufgekommene gerügt und als unstatthaft bezeichnet wird (Hom. in Eph. III).* STEINMEYER selbst fügt das scharfe, aber treffende Wort hinzu: *Einem θύλακον, wo neben den handelnden Personen auch zuschauende sind, darf die Feier nicht vergleichbar sein.*²⁾

Doch noch ein anderer Misstand stellte sich der naiv festgehaltenen Tradition, dass die Abendmahlsfeier ein Teil des Gemeindegottesdienstes sei, entgegen. Man musste mit der Möglichkeit rechnen, dass aus der Gemeinde sich niemand zum Heil. Mahl einstellte. Dieser Fall, der oft genug eintrat, war um so bedenklicher, als der römische Ausweg, dass der Priester allein kommunizierte, mit grösster Entschiedenheit und Einhelligkeit von vornherein abgelehnt wurde; ebenso stand es durchaus fest, dass, so sehr eine rege Teilnahme der Gemeinde am Heil. Mahl erwünscht war, doch unter keinen Umständen ein physischer oder moralischer Zwang, um Teilnehmer herbeizuschaffen, anzuwenden sei. Die einfachste Konsequenz würde der Ausfall des Gemeindegottesdienstes (Hauptgottesdienstes) gewesen sein. Allein dazu entschloss man sich nicht; man wurde lieber inkonsequent und brachte in verschiedener Weise den Gemeindegottesdienst auch ohne Abendmahlsfeier zum Abschluss. In der Braunschweiger K.O. 1528 schreibt BUGENHAGEN vor: *Wen neyne communicanten sint, so schal me dat sacramente nicht handelen, dat*

1) TH. KOLDE, *Analecta Lutherana* (1883), S. 228.

2) F. L. STEINMEYER, *Die Eucharistiefeier* 56 Anm. 70.

wy nicht vallen in den grüweliken misbrük des sacramentes Christi wedder synen bevel. Doch wille wy singen, beden, dankseggen, lesen unde lesen hören, unde predigen unde predigen hören des hilgen dages, alse christene scholen na aller wyse, alse de misse bescreven is, vor der predige. Na der predige, mit gewünliken misseklederen, schal gesungen werden de prefatie, Sanctus, düdesche paternoster, Christe du lum, eyne düdesche sundagecollecte unde de leste segeninge.¹⁾ In der Hamburger K.O. 1529 heisst es: Auerst na der predike so nicht Communicanten dar synt, gha de prester nicht wedder vor dat Altar, sunder me late dem volcke myt den scoleren idlike psalme singen, doch ordentlich vnl nicht to vele.²⁾ Die Siebenbürger K.O. von JOH. HONTERUS 1547, von deren Gottesdienstordnung LUTHER schreibt: *Placuit mihi vehementer. . . Nam nostrae Ecclesiae formam diligenter prosecuti sunt in isto libello,*³⁾ lässt auf den Predigtgottesdienst entweder eine Abendmahlsfeier, oder einen Gebetsgottesdienst folgen⁴⁾ u. s. w. Wie immer aber der Gemeindegottesdienst beschlossen wird, nirgends findet sich die Anschauung, dass durch den Wegfall der Abendmahlsfeier der Gemeindegottesdienst verkrüppelt worden sei; auch das ist ein Beweis, dass die Verbindung beider Feiern nicht auf tieferen liturgischen oder dogmatischen, sondern lediglich auf praktischen Gründen der römischen Tradition beruhte; machten schwerwiegende praktische Gründe anderer Art die Innehaltung der Tradition unmöglich, so wurde dadurch weder das liturgische noch das dogmatische Gewissen irgendwie berührt.

Die reformierte Kirche blieb von all diesen Schwierigkeiten verschont; sie hatte sich von vornherein von der römischen Tradition, daher auch von der Voraussetzung, dass die Abendmahlsfeier ein Teil des Gemeindegottesdienstes sei, völlig losgemacht. Weder traditionelle, noch liturgische, noch dogmatische, sondern rein religiöse Gründe hatten CALVIN zu dem Wunsch bestimmt, dass sonntäglich die ganze Gemeinde das Heil. Mahl feiern möchte; da dies nicht zu ermöglichen war, so wurden nach dem Vorgang von ZWINGLI und Strassburg bestimmte Abendmahlssonntage (*quatre fois l'année*) eingerichtet, an denen die ganze Gemeinde sich beteiligte. So wurde die Abendmahlsfeier prinzipiell von dem Gemeindegottesdienst als solchem getrennt und doch der Charakter der Abendmahlsfeier als Gemeindefeier bewahrt.⁵⁾ In manchen reformierten Kirchengebieten hat sich demgemäss

1) Braunschweiger K.O. 1528, herausgegeben von HÄNSELNANN, S. 257.

2) Hamburger K.O. 1529, herausgegeben von BERTHEAU, S. 138.

3) LUTHER, Brief an Matthias Romaschi in Hermannstadt vom 1. September 1543 (DE WETTE 558).

4) LINBERGER, Geschichte des Evangeliums in Ungarn und Siebenbürgen 1880, S. 153 f.

5) Die Synodus generalis Herbormae habita von 1586, auf der die reformierte Kirchenverfassung im Nassauischen, Wittgensteinischen, Solmsischen und Wiedschen

die Sitte herausgebildet, dass die Gemeindeglieder, die an den Abendmahlssonntagen nicht kommunizieren wollen, auch an dem vorhergehenden Predigtgottesdienst nicht teilnehmen. Diese ursprünglich reformierte Einrichtung der besonderen Abendmahlssonntage hat sich seit dem 17. Jahrhundert auch in lutherischen Kirchengebieten durchgesetzt, und damit ist jene traditionelle Fiktion, dass die Abendmahlsfeier ein Teil jedes Gemeindegottesdienstes sein müsse, in diesen Gebieten endgültig abgethan.

2. Kapitel.

Trennung der Feier des Heil. Mahles vom Gemeindegottesdienst.

§ 139. Die Unerlässlichkeit der Trennung.

Schon auf grund der gegebenen Übersicht lässt es sich erkennen, dass die Verbindung der Feier des Heil. Mahles mit dem Gemeindegottesdienst überall auf Schwierigkeiten stösst, welche entweder zur Entwertung der Predigt, oder zur Entwertung des Heil. Mahles, und in allen Fällen zur Destruktion des Gemeindegottesdienstes führen müssen. Deutlicher wird dies durch folgende Erwägungen werden: 1. Davon dürfen wir billig absehen, dass an jedem Sonntag die ganze versammelte Gemeinde am Heil. Mahl teilnimmt. Das kommt eben nirgends vor und würde, wenn es vorkäme, auch jetzt zu der bedenklichsten Entwertung des Heil. Mahles zu einem Opus operatum verführen, wie es im 3. Jahrhundert zur Nährung des krassesten Aberglaubens verführt hat. Auch STEINMEYERS Ansicht scheint dies nicht zu sein, da er mit grosser Plerophorie der Überzeugung das Heil. Mahl nur für die bewussten und entschiedensten Fideles da sein lässt; wie STEINMEYER freilich sich die Sache vorstellt, da gleichwohl jeder Gemeindegottesdienst mit der Abendmahlsfeier der ganzen Gemeinde schliessen soll, ist nicht zu erfahren. Ob er die, welche nicht an jedem Sonntag das Heil. Mahl feiern, nicht zum *Σῶμα Χριστοῦ*, zu jenen Fideles, rechnet, als Gibeoniten, dem Volke Gottes nur aggregiert? 2. Das Heil. Mahl wird sonntäglich oder an besonderen Abendmahlssonntagen im Beisein der ganzen Gemeinde oder nach Entfernung der Nichtkommunizierenden von einem Teil der Gemeinde gefeiert. Welches

Gebiet zum Abschluss gebracht wurde, giebt der reformierten Auffassung bezeichnenden Ausdruck: „Coena singulis mensibus ad minimum celebretur, et quisque suo loco laboret, ut, si non singulis dominicis diebus totus Ecclesiae coetus communicet (quod institutioni Christi et consuetudini apostolicae maxime est conforme adeoque optandum) saltem fiat saepissime [RICHTER 2 475]).

ist dann der Schwerpunkt des Gemeindegottesdienstes? Offenbar für die, welche das Herrnmahl feiern, dieses; aber für die, welche nur Zuschauer sind oder sich vor der Feier entfernen, unmöglich dieses, sondern die Predigt des göttlichen Wortes. Allein wie soll dann der Gemeindegottesdienst objektiv konstruiert werden, damit ein einheitliches Ganzes herauskommt? Da darf es doch nur einen Höhepunkt geben, ein Centrum, nicht zwei. Was soll der Höhepunkt sein? Soll es die Predigt des göttlichen Wortes sein, so wird die Feier des Heil. Mahles stets ein Anhang bleiben. Nach dem Urteil der Nichtkommunizierenden ist es das in der That, aber die Abendmahlsgenossen selbst protestieren gegen dieses Urteil, weil es eine Entwertung der Stiftung Christi einschliesst. Wenn CL. HARMS aus praktischen Bedenken, dass die Abendmahlsfeier zu einer für sich bestehenden Gottesverehrung zu machen sei, sich dahin ausspricht: *Wir müssen das Abendmahl, was es auch ja von jeher gewesen ist (?), einen Anhang bleiben lassen, wie es jedoch den Communicanten selbst nicht erscheinen wird,*¹⁾ so ist damit in trostloser Deutlichkeit die Unthunlichkeit der Verbindung von Gemeindegottesdienst und Abendmahlsfeier dargelegt. Oder soll, wie einige wollen, nicht die Gabe des Herrn an seine Gemeinde, sondern die Gabe der Gemeinde an den Herrn in Lob- und Dankgebet der Höhepunkt des Gemeindegottesdienstes sein, dieser also *das Dankopfer der priesterlichen Gemeinde*, so ist damit die Predigt zum vorbereitenden Actus degradiert, und das Heil. Mahl aus seiner Anhangsstellung noch weniger erlöst. Ist aber die Feier des Heil. Mahles der Höhepunkt des Gemeindegottesdienstes, so wird dieser Höhepunkt durch die grosse Mehrzahl der Gemeinde sonntäglich nicht erreicht, nur von den Kommunikanten; folglich ist der Gemeindegottesdienst lediglich um dieser willen da, und alle Übrigen werden als nicht zu der Gemeinde gehörend, als Ausgeschlossene oder Katechumenen behandelt. Aber auch die Predigt wird in die Lage gedrängt, entweder für die Nichtkommunikanten oder für die Kommunikanten nicht brauchbar zu sein. Denn das ist ja nicht zweifelhaft, dass die Feier des Heil. Mahles eine ausschliessliche Beziehung hat auf die in dem Tode Christi erworbene Sündenvergebung und auf grund derselben auf die Gemeinschaft der Feiernden mit Christo und unter einander. Soll die Abendmahlsfeier der Höhepunkt des einheitlichen Gottesdienstes sein, so hat sich die Predigt und ihr Stoff auf die Vorbereitung zu jener Feier zu beschränken; die Pfälzer K.O. 1563 schreibt dies auch ausdrücklich für die Abendmahlssonntage vor.²⁾ Wird die Einheitlichkeit zu gunsten der Nichtkommunikanten preisgegeben, so kann die Predigt zwar sich über die Fülle des ihr zukommenden Stoffes verbreiten, aber die Kom-

1) CL. HARMS, Pastoraltheologie³ (II, 10. Rede), S. 230.

2) RICHTER 2 262.

munikanten werden wohl thun, um durch die Predigt nicht abgeführt zu werden, erst nach Beendigung der Predigt zu erscheinen. Denn die Erfahrung wird allgemein sein, dass die Konzentration des Gemütes, in welcher die Kommunikanten das Gotteshaus betreten haben, durch aufmerksames Hören auch der an sich guten aber einen nicht auf das Heil. Mahl bezüglichen Gegenstand behandelnden Predigt verloren gegangen und die Feier des Heil. Mahles, je tiefer die Predigt gewirkt hat, um so unerquicklicher ausgefallen ist. Wohin wir sehen, und wie immer die Verbindung zwischen Gottesdienst und Abendmahlsfeier versucht werden möge, wir treffen auf die einzige Möglichkeit, die Würde der Predigt wie des Heil. Abendmahles zu bewahren, die darin besteht, dass Gemeindegottesdienst mit seinem Höhepunkt der Predigt des Wortes und Abendmahlsfeier getrennt, dass also besondere Abendmahls-gottesdienste eingerichtet werden. Es ist ein Vermächtnis von C. J. NITZSCH,¹⁾ das mit dieser Forderung angetreten wird, und es ist in der That ein Verdienst von G. v. ZEJSCHWITZ,²⁾ dass er mit aller Parrhesie die Forderung von NITZSCH zu der seinigen gemacht hat, nachdem SCHÖBERLEIN darin ihm vorangegangen ist. Neuestens treten auch HANS, WEINREICH u. a. dafür ein.³⁾

Auf dasselbe Ergebnis werden wir geführt, wenn wir die schriftmässige Bedeutung des Heil. Mahles einerseits und das Verhältnis des göttlichen Wortes zum Sakrament anderseits einer näheren Erwägung unterziehen. Im Anschluss an die Alttestamentliche Passahfeier hat Jesus in der Nacht, da er verraten ward, seine Jünger um sich versammelt zu gemeinsamer Mahlzeit. Die allgemeine symbolische Bedeutung der gemeinsamen Mahlzeit, wie sie in den Gleichnissen Jesu vom Himmelreich, wie sie in dem gesellschaftlichen Gebrauch aller Völker obwaltet, tritt selbstverständlich auch bei dieser Abendmahlsfeier in den Vordergrund. Es ist ein Mahl der Gemeinschaft, die Gemeinschaft zu befestigen, welche die Genossen des Mahles verbindet. Hier ist es Jesus selbst, der angesichts seines Kreuzestodes die Seinen zur Befestigung der Gemeinschaft vereint; sein Tod lässt ihn von den Seinen scheiden, löst scheinbar die Gemeinschaft mit ihnen auf; aber er giebt die Versicherung den Seinen, dass trotzdem seine Gemeinschaft mit ihnen bleibend sei, ja gerade durch seinen Versöhnungstod in hei-

1) C. J. NITZSCH, Praktische Theologie 2² 404 f.

2) G. v. ZEJSCHWITZ, System der praktischen Theologie § 197 f. — Art. Liturgie in RE² 9 769 f.

3) Aus praktischen Gründen gestattet auch die Eisenacher Konferenz 1896 auf grund der Referate vom Oberkirchenrat und Hofprediger LOTZE und vom Geheimen Kirchenrat Prof. D. H. A. KÖSTLIN gesonderte Abendmahls-gottesdienste, freilich von der alten Voraussetzung aus, „dass der volle Begriff des Gottesdienstes im evangelischen Verständnis erst in der Verbindung von Wortverkündigung und Sakramentsfeier sich verwirkliche“. — Vgl. auch SMEND 265 f.

ligster und innigster Weise befestigt werde: *das ist mein Leib, mein Blut, gebrochen und vergossen für euch zur Vergebung der Sünden.* Die Wirkungskraft der Dahingabe seines Leibes und Blutes in den Tod, nämlich die Sühnung der Sünden, durch den Glauben an ihn angeeignet, ist das Band der Gemeinschaft zwischen den Jüngern und ihrem Herrn. Mit dieser Gemeinschaft Jesu und seiner Jünger geht Hand in Hand die durch die ihnen gemeinsame Gabe Jesu geheiligte Gemeinschaft der Jünger unter einander. Denn nicht jedem Einzelnen vereinzelt giebt Jesus seine Gabe, sondern ihnen allen gleichzeitig und gemeinsam, und die Selbigkeit der Gabe verbindet die Empfangenden wie mit dem Geber, so unter einander auf grund dessen, was er ihnen giebt. Niemand hat dies deutlicher und präziser ausgesprochen, als der Apostel PAULUS I. Kor 10 16. 17. Die alte Kirche hat die auf dem Versöhnungstode Jesu und auf der Heilswirkung desselben ruhende Gemeinschaft der Abendmahlsgenossen unter einander durch die schöne Sitte des *Osculum pacis* zum Ausdruck gebracht, die Herrnhutische Brüdergemeinde hat zur Erhebung und Heiligung ihrer Feier die alte Sitte in ihrer Kirche wieder aufleben lassen;¹⁾ die reformierte Kirche hat durch die scharfe Betonung der *Communio*, durch ihr Dringen auf die Gemeindefeier die lebendige Erinnerung daran bewahrt. Dass gleichwohl in der evangelischen Kirche diese Heiligung und Befestigung der Gemeinschaft der Abendmahlsgenossen unter einander dem Bewusstsein fast völlig entschwunden ist, dass die Abendmahlsliturgieen der evangelischen Kirche dies Moment der Gemeinschaft so äusserst vernachlässigt haben, ist als ein schwerer Schaden unserer Feier zu beurteilen. Die andere Seite, die Gemeinschaft der Abendmahlsgenossen mit dem Herrn, der sie um sich und seine Gabe sammelt, ist dagegen in der christlichen Kirche lebendig geblieben. Sie ist der religiöse Kern und die religiöse Kraft der römischen Abendmahlsfeier mit ihrem *Domine, non sum dignus, ut intres sub tectum meum*; mag ihr auf grund der Transsubstantiation die Verzerrung ins Capernaitische und Materielle oder Grobsinnliche mit vollem Recht vorzuwerfen sein, das religiöse Interesse ist mächtig genug, die Verzerrung überall in der römischen Kirche zu sanktionieren. Dasselbe ist der religiöse Kern in der lutherischen Lehre des *in, cum et sub*, und nur um dieses Kernes willen ist das hartnäckige Abweisen aller an ZWINGLI erinnernden Auffassung zu verstehen, weil das religiöse Bedürfnis nach der Verbürgung der Gemeinschaft der Kommunikanten mit Christus durch die Gabe des

1) Gegenwärtig ist der Kuss durch gegenseitigen Handschlag ersetzt, meistens unter dem Gesang der Worte: „Die wir uns alhier beisammen finden“ u. s. w. Vgl. G. BURKHARDT, Die Feier des Heiligen Abendmahls in der Brüdergemeinde (in FR. SPITTA und J. SMEND, Monatschrift für Gottesdienst und kirchliche Kunst 1896, S. 300 f.).

Herrn sich geltend macht. Es gehört freilich zu den Sünden, die man fort und fort wider ZWINGLI auf sein Gewissen häuft, dass man die Tiefe und Innigkeit seiner Auffassung gerade der Gemeinschaft zwischen Christo und den Seinen im Heil. Mahle verkennt. In seiner *Expositio christ. fidei* § 77 (NIEMEYER p. 51) schreibt er dem König FRANZ I. von Frankreich: *Ascendit autem cuiusque signi pretium cum aestimatione rei cuius est signum. Ut, si res sit magna, pretiosa et amplifica, iam signum eius rei eo maius reputetur. Annulus Leonorae Augustae, uxoris tuae, quo eam despondit tua maiestas, illi non auri pretio aestimatur, sed pretium omne superat, quantumvis, si substantiam reputes, aurum sit. Quia symbolum est mariti regis. Unde et omnium annulorum ei rex etiam est, ut, si quando mundum suum nominatim vocet ac censeat, indubie dicat: Hic est rex meus. Hoc est, hic est annulus mariti mei regis quo me sibi despondit. Hoc est symbolum indisiunctae societatis ac fidei etc.* Vgl. *Action oder bruch etc.* in ZWINGLI'S Werken II 2²³⁵. In der lutherischen Lehre tritt das Moment der Gemeinschaft mit dem Herrn, dem vivus Christus, allzusehr hinter der Wirkung der Hingabe des Leibes Christi in den Tod zurück, und diese Wirkung wird lediglich in Vergebung der Sünden gesetzt, während die Gemeinschaft der Kommunikanten unter einander kaum berührt wird. Allein das grosse Verdienst ist gerade dieser einseitigen Betonung der Wirkung des Sakraments in der Vergebung der Sünden nicht abzusprechen, dass sie alles, was sonst als Wesenselement des Heil. Mahles anzuerkennen ist, auf den soliden Grund des Evangeliums gestellt hat; was immer man über die Gemeinschaft mit Christo im Heil. Mahle aufstellen mag, aller pantheistischen und mystizistischen Vereinigung ist dadurch der Nerv durchschnitten, dass Christus nur als Erlöser und Heiland, dass die Gemeinschaft mit ihm nur durch die Vergebung der Sünden, die der Glaube sich aneignet, vorhanden ist. Durch mystische Spekulation und Kontemplation, durch gefühlige Überspanntheit und Enthusiasterei würde das Herrnmahl längst zu einem Zerrbild der Einsetzung geworden sein, wenn nicht der Kleine wie der Grosse Katechismus und die folgenden lutherischen Lehrer die Vergebung der Sünden stets wieder in den Vordergrund des Interesses gestellt hätten.

Andererseits hat freilich gerade von dieser Seite her die lutherische Kirche es unmöglich gemacht, die Verbindung des Heil. Mahles mit dem Gemeindegottesdienst und seiner Predigt, welche doch die lutherische Kirche traditionell festhält, rationell verständlich zu machen. Denn ist die Wirkung des Heil. Mahles bei dem Empfangenden Vergebung der Sünden, so ist jeder Gedanke, dass dieselbe etwas Spezifisches sei, von vornherein ausgeschlossen; der Grundton alles Evangeliums ist Vergebung der Sünden, und der Glaube an das Evangelium eignet sich auch ohne Heil. Mahl die Wirkung des Heil. Mahles an im „geistlichen Genuss“. In dem Sermon von dem Sacrament des

Leibes und Blutes Christi wider die Schwarmgeister 1526 schreibt LUTHER¹⁾: *Es ist aber ein Unterscheid da (zwischen Predigt und Sakrament); wenn ich seinen Tod predige, das ist ein öffentliche Predigt in der Gemeine, darin ich niemand sonderlich gebe, wer es fasset, der fassets; aber wenn ich das Sacrament reiche, so eigene ich solchs dem sonderlich zu, der es nimpt, schenke ihm Christus Leib und Blut, dass er habe Vergebung der Sünden, durch seinen Tod erworben, und in der Gemeine gepredigt. Das ist etwas mehr, denn die gemeine Predigt. Denn wiewohl in der Predigt eben das ist, das da ist im Sacrament, und wiederumb, ist doch darüber das Vortheil, dass es hie auf gewisse Person deutet. Dort deutet und mahlet man keine Person abe; aber hie wird es dir und mir insonderheit geben, dass die Predigt uns zu eigen kompt. Dasselbe ist der Fall mit den anderen Wirkungen des Heil. Mahles, welche auf grund der Vergebung der Sünden in der erneuerten und geheiligten Gemeinschaft mit Christo und den Brüdern bestehen. Auch der gemeinsame Gottesdienst, dasselbe Wort Gottes, dieselben Gebete und Lobgesänge haben die Wirkung der Verbindung der Einzelnen unter einander, der Verbindung und Gemeinschaft der Gemeinde mit ihrem Haupt und Herrn. Die johanneischen Schriften, besonders das Evangelium, sind voll von Aussprüchen, welche die Gemeinschaft mit Christo und die Gemeinschaft der Gläubigen unter einander zum Gegenstande haben; aber im 4. Evangelium ist nirgends vom Heil. Mahl, wohl aber (Kap. 6) vom Essen des Fleisches und Trinken des Blutes Jesu die Rede, welches durch den Glauben und das Gebet im Glauben geschieht. Selbst wenn man alten und neuen Theologumenen folgend von der Wirkung des Heil. Mahles auf den Auferstehungsleib reden und die Aussprüche vom Essen des Fleisches und Trinken des Blutes Jesu in Joh 6 vom Heil. Abendmahl verstehen wollte, so giebt das 4. Evangelium dieselbe Wirkung auch ohne Heil. Mahl an; dem Worte (6⁵⁴): ὁ τρώγων μου τὴν σάρκα καὶ πίνων μου τὸ αἷμα ἔχει ζωὴν αἰώνιον, steht v. 47 zur Seite: ἀμὴν ἀμὴν λέγω ὑμῖν, ὁ πιστεύων ἔχει ζωὴν αἰώνιον, und wenn v. 54 fortfährt: καὶ ὁ ἀναστήσω αὐτὸν τῇ ἐσχάτῃ ἡμέρᾳ, so sagt v. 44: οὐδεὶς δύναται ἔλθειν πρὸς με. ἐὰν μὴ ὁ πατὴρ ὁ πέμψας με ἐλκύσῃ αὐτόν, καὶ ὁ ἀναστήσω αὐτόν ἐν τῇ ἐσχάτῃ ἡμέρᾳ. Dort hat das Essen des Fleisches und das Trinken des Blutes Jesu die Wirkung, das ewige Leben dem Genießenden zu geben und ihm die Auferstehung am jüngsten Tage zu verbürgen, hier wird dieselbe Wirkung dem Glauben an Jesum und dem Kommen zu Jesu zugeschrieben. Folglich ist auch da irgend eine spezifische Wirkung dem Heil. Mahle nicht imputiert, und jeder Schein einer spezifischen Wirkung fällt vollends dahin, wenn, was unfraglich richtig ist, der Gedanke des Heil. Mahles von Joh 6 ferngehalten wird. Eben dies ist*

1) LUTHER 29 328 f. 345.

aber auch die unzweifelhafte Lehre der lutherischen Symbole. Die Apologie schreibt¹⁾: *Si sacramenta vocamus ritus, qui habent mandatum Dei et quibus addita est promissio gratiae, facile est iudicare, quae sint propria sacramenta. . . . Et corda simul per verbum et ritum movet Deus, ut credant et concipiant fidem, sicut ait Paulus (Rm 10 17): Fides ex auditu est. Sicut autem verbum incurrit in aures, ut feriat corda: ita ritus ipse incurrit in oculos, ut moveat corda. Idem effectus est verbi et ritus, sicut praeclare dictum est ab Augustino sacramentum esse verbum visibile, quia ritus oculis accipitur et est quasi pictura verbi, idem significans quod verbum. Quare idem est utriusque effectus.* Wie aber das Wort Gottes dieselbe Wirkung hat, wie das Sakrament, so ist's wieder auch das Wort Gottes im Sakrament, welches die Wirkung des Sakraments ausübt: *Das Wort (sage ich) ist das, das dies Sacrament macht und unterscheidet, dass es nicht lauter Brod und Wein, sondern Christus Leib und Blut ist und heisset; denn es heisset: Accedat verbum ad elementum et fit sacramentum: wenn das Wort zum äusserlichen Ding kommt, so wird's ein Sacrament. Dieser Spruch S. Augustini ist so eigentlich und wol geredt, dass er kaum ein bessern gesagt hat. Das Wort muss das Element zum Sacrament machen; wo nicht, so bleibt's ein lauter Element.*²⁾ Und im Kleinen Katechismus heisst es: *Essen und Trinken thuts freilich nicht, sondern die Wort, so da stehen: für euch gegeben und vergossen zur Vergebung der Sünden. Welche Wort sind neben dem leiblichen Essen und Trinken als das Häuptstück im Sacrament, und wer denselbigen Worten gläubet, der hat, was sie sagen und wie sie lauten, nämlich Vergebung der Sünden.*³⁾ Daher denn auch das bezeichnende oft wiederholte Wort LUTHERS, dass jemand wohl ohne das Heil. Mahl, aber nicht ohne das Wort selig werden könne. Dass in allen diesen Bestimmungen über das Verhältnis von Wort Gottes und Sakrament CALVIN mit LUTHER völlig eins ist, hat HEIZ a. a. O. 343 f. eingehend nachgewiesen.

Es ist jedoch ein trügerischer Schein, dass durch diese Verhältnisbestimmung des Heil. Mahles zu der Predigt des Wortes: dieselbe Wirkung des Wortes Gottes und des Sakraments und die Kraft des Sakraments das Wort Gottes, das Sakrament irgendwie entwertet würde. Es bleibt die Institution des Herrn, durch welche er in einer sinnenfälligen Handlung seinen Heilswillen der Gemeinde kundthut, in bleibender Gemeinschaft mit ihr zu stehen, in welcher er jeden Tischgenossen des versichert, dass auch er teilhaben soll an Christi Versöhnungswerk und an dem Leben des erhöhten Herrn mit allen seinen Brüdern. Giebt das Wort Christi dasselbe wie das Sakrament, so giebt das Sakrament dasselbe in reicherer, kräftigerer, individualisierterer Weise, als das blossе Wort:

1) Apol. 13 De Numero et Usu Sacramentorum § 3. 5 (MÜLLER 202).

2) LUTHER, Grosser Katechismus 5 10 (MÜLLER 500).

3) LUTHER, Kleiner Katechismus 6 8 (MÜLLER 366).

im Sakrament tritt der Herr in seiner Institution uns nahe, nimmt jeden Einzelnen als Glied seiner Gemeinde gewissermassen unter vier Augen, um seinen seligen Heilswillen ihm individuell zu applizieren. Gewiss setzt die Teilnahme am Heil. Mahl ein Interesse des Glaubens, ein Bedürfnis für die Gemeinschaft mit Christo und seinem Heil, für die Gemeinschaft mit den Brüdern voraus, und das mit ZWINGLI und LUTHER (Form. Missae) insofern übereinstimmende Gemeinurteil ist völlig im Recht, dass das Nahen zum Tisch des Herrn ein öffentliches Bekenntnis des Glaubens an Christus ist. Aber weit entfernt, dass die Teilnahme am Heil. Mahl nur für die Vollkommenen wäre, nur für die bewusst Geretteten und ihrer Rettung unzweifelhaft Gewissen, bezeugt sie vielmehr das Bedürfnis der Einzelnen, reicher, kräftiger und inniger des Heilswillens Christi für ihre Person versichert zu werden, als es durch das blossе Wort der Verkündigung geschieht. In klassischer Weise erklärt die Augustana: *De usu Sacramentorum docent, quod sacramenta instituta sint, non modo ut sint notae professionis inter homines, sed magis ut sint signa et testimonia voluntatis Dei erga nos, ad excitandam et confirmandam fidem in his, qui utuntur, proposita. Itaque utendum est sacramentis ita, ut fides accedat, quae credat promissionibus, quae per sacramenta exhibentur et ostenduntur.*¹⁾ Es ist daher unlutherisch, auch unevangelisch, gedacht und ein spezifischer Irrtum des späteren Calvinismus, wenn STEINMEYER dem Heil. Mahl eine Stellung anweist, dass nur die bewusst und spezifischen Sinnes Fideles zu demselben sich sammeln. In abstracto vielmehr ist es denkbar, dass gerade diese Fideles der äusseren Teilnahme am Heil. Mahle nicht mehr bedürfen und durch Wort und Glauben innerlich durch geistlichen Genuss seine Früchte geniessen; in concreto freilich werden dies *die stolzen Heiligen* sein, die nach LUTHERS falscher Übersetzung Zeph 3 11 das Volk Gottes von sich hinausthun wird. Das Bedürfnis der Einzelnen nach der im Heil. Mahle gewährten Stärkung des Glaubens ist für die Teilnahme konstitutiv, und LUTHERS schlichtes Wort in der Ordnung des Gottesdienstes in der Gemeinde 1523: *Will nu Jemand (nach der Predigt) alsdann das Sakrament empfangen, dem lass man's geben*²⁾ spricht das normale Verhältnis aus. Denselben Gedanken, dass das Bedürfnis der Einzelnen für die Teilnahme entscheidend sei, enthält der Satz: *Die täglichen Messen sollen absein allerdinge, denn es am Wort und nicht an der Messen liegt; doch ob Etlich ausser dem Sonntag begehrt das Sakrament, so halt man Messe, wie das die Andacht und Zeit gibt, denn hie kann man kein Gesetz noch Ziel setzen; ebenso spricht er in der Deutschen Messe von der Vermahnung an die, so zum Sacrament gehen wollen.*³⁾ Allein die einfache

1) Augustana 13 De Usu Sacramentorum (MÜLLER 41 f.).

2) LUTHER 22 155.

3) LUTHER 22 239.

Konsequenz, die Abendmahlsfeier vom Gemeindegottesdienst zu trennen, hat LUTHER nicht gezogen.

Nur wo das gleiche Bedürfen mit derselben Richtung des Herzens auf Gemeinschaft mit Christo in den Genossen vorhanden ist, wird auch die sie mit einander verbindende Gemeinschaft kräftig und wahr und heilig sich bewähren können. Der moralische Druck, welcher durch die Einrichtung, dass *quatre fois l'année* die ganze communionfähige Gemeinde sich zum Heil. Mahl einfindet, so dass das Fortbleiben einer Verleugnung Christi gleichkommt, auf den Einzelnen geübt wird, schädigt die Lauterkeit und Wahrheit der brüderlichen Gemeinschaft. Allerdings ist es kraft des Bedürfnis der Einzelnen nur jedesmal ein Teil der Gemeinde, welcher sich um den Tisch des Herrn versammelt, und die brüderliche Gemeinschaft wird nur unter diesem Teil der Gemeinde geheiligt; allein, sobald das Bedürfnis des Einzelnen in Wahrheit ihn zum Heil. Mahle führt, nicht die statutarische Gewohnheit, an bestimmten Sonntagen des Jahres zu kommen, so sind es auch jedesmal mehr oder weniger verschiedene Kreise, welche diese Gemeinschaft unter einander am Tisch des Herrn heiligen lassen, und wenn auch nicht bei jedesmaliger Feier des Heil. Mahles, so doch durch die Feier des Heil. Mahles überhaupt wird die Heiligung der Gemeinschaft in der Gemeinde durch das Heil. Mahl sich auf alle communionfähigen Glieder der Gemeinde erstrecken.¹⁾ Aus solchem Thatbestand ergibt sich die Forderung unabweislich, dass die Feier des Heil. Mahles von dem Gemeindegottesdienst zu trennen ist, und die fast lückenlose Tradition der beiden ersten Jahrhunderte hinsichtlich der zwiefachen gottesdienstlichen Feier ersteht aufs neue in der evangelischen Kirche. Hier ist es das weitere Bedürfnis nach dem Wort des Herrn, dort das spezifische Bedürfnis der Einzelnen nach dem Mahl des Herrn, was das Kommen veranlasst. Nur besondere Abendmahls-gottesdienste werden die Bürgschaft bieten sowohl dass die Predigt des Wortes durch das Heil. Mahl nicht entwertet, als dass das Heil. Mahl durch die Predigt des Wortes nicht entwertet werde.

§ 140. Die Gestaltung gesonderter Abendmahlsfeier.

Die liturgische Gestaltung dieser gesonderten Abendmahls-gottesdienste ist dadurch überaus dankbar, dass die Rücksicht auf den sonst vorübergehenden Gemeindegottesdienst und seine Ausdehnung in Wegfall kommt und jene frei und sachgemäss sich bewegen kann. Die

1) Es sei an das Wort SPENERS erinnert: „Das vornehmste vinculum unsrer communion stehet nicht so wol in dem, dass man an einem ort in einer stunde communiciret, als in der communion der himmlischen güter, die alle communicanten zu allen zeiten und an allen orten zugleich empfangen“ (Theologische Bedenken [1702] 2180).

passendste Zeit wird jedenfalls der Abend des Sonntags sein; wir gewinnen dadurch wieder das ursprüngliche Abendmahl, das durch die lange Tradition zu einem Morgenmahl verkehrt worden ist. Welch heiliger Tag für die Kommunikanten! Des Morgens haben sie am Gemeindegottesdienst teilgenommen, der ganze Tag ist unter dem Eindruck des Morgens und durch Sammlung des Herzens auf die abendliche Feier zu einem Sabbath im Sinne der Ewigkeit geweiht. Eine gewisse Schwierigkeit entsteht allerdings durch die Frage, wann die Vorbereitung (Beichte) zu der abendlichen Feier stattfinden soll. Doch vergegenwärtigen wir uns die Herkunft und den Wert der Vorbereitung, so wird die Schwierigkeit sich lösen. Aus der römischen Messordnung übernahm die lutherische Kirche sächsischer Observanz die Privatbeichte, die um so energischer festgehalten wurde, als sie ein vorzügliches pädagogisches Mittel gegenüber den römisch erzogenen, vielmehr unerzogenen ersten Gemeinden der Reformation war. Die Privatbeichte fiel infolge ihres Misbrauchs durch den Pietismus, und machte fast überall der Allgemeinen Vorbereitung nach dem Vorbild der Pfälzischen K.O. platz.¹⁾ Allein der Inhalt dieser Allgemeinen Vorbereitung ist sowohl zeitgeschichtlich im Gegensatz zum römischen Opus operatum als spezifisch Calvinisch gedacht; das Heil. Mahl: ein Mysterium tremendum, — die Tendenz: alle Unwürdigen fernzuhalten, — die zugrundeliegende Anschauung: dass das Heil. Mahl nur für die bewusst und fest Gläubigen vorhanden sei, so sehr, dass mancher gewissenhafte Bedürftige gegen die Beantwortung der Beichtfragen ein schweres Bedenken nicht wird unterdrücken können. Die Erfahrung ferner, dass zahlreiche Gemeindeglieder vom Heil. Mahl sich fern halten, weil ihre geschäftlichen Verpflichtungen ihnen nicht erlauben, der an einem Nachmittage vor dem Sonntag stattfindenden Vorbereitung beizuwohnen, auch die Erfahrung,

1) Die Allgemeine Vorbereitung scheint ihren Ursprung in Württemberg zu haben. Die Gemein Kirchen ordnung, von SCHNEFF und BRENZ 1536 verfasst, schreibt sie für alle Abendmahlsgenossen, am Samstag abends zu halten, vor; zur nachfolgenden Privatbeichte er bietet sich der Pfarrer denen, „die etwan sonderlichs rhats vnnnd trostes bedörfften wurden“ (RICHTER 1 267 f. Ebenso in der Hohenlohischen K.O. von 1556 vgl. GÜNTHER, Geschichte des evangelischen Gottesdienstes und seiner Ordnungen in Hohenlohe [Blätter für Württembergische Kirchengeschichte 1897, S. 6 f.]). In der von BRENZ verfassten Württembergischen K.O. von 1553 wird die Privatbeichte nach der Allgemeinen Beichte obligatorisch gemacht (RICHTER 2 136). — In der reformierten Kirche tritt die Allgemeine Vorbereitung (am Tage vor der Feier des Heil. Abendmahls) zuerst in der von A LASCO 1550 verfassten K.O. der Niederländer in London auf (RICHTER 2 107 f.); die Pfälzische K.O. von 1563 hat die Allgemeine Vorbereitung völlig ausgebildet; in ihr finden wir zuerst die bekannten drei, den drei Teilen des Heidelberger Katechismus entsprechenden, Beichtfragen über Erkenntnis der Sünde (Von des Menschen Elend), über den Glauben an die Erlösung und über den Vorsatz zu neuem Leben (Von der Dankbarkeit) formuliert (RICHTER 2 261 f.).

dass Viele zum Heil. Mahl am Sonntag sich einfinden, welche an der Vorbereitung nicht teilgenommen haben, hat in den letzten Jahren zu der verkehrten Einrichtung geführt, an den Morgengottesdienst des Sonntags für die Kommunikanten zuerst eine Vorbereitung anzuschliessen, um sofort darauf die Feier des Abendmahls vorzunehmen.¹⁾ Dass an dieser Stelle die Vorbereitung ihren Zweck verfehlt, dass es eine psychische Tortur ist, zuerst dem Gemeindegottesdienst beizuwohnen, dann in das Bussgefühl der Vorbereitung sich zu versenken, um ohne Pause der Weihe des Heil. Mahles sich zu öffnen, wird niemand sich verhehlen; die Macht der Tradition allein ist es, die diese Einrichtung treffen liess, der Tradition, dass nun einmal eine Abendmahlsfeier ohne Vorbereitung durch den Pfarrer nicht möglich sei. Für die Abendfeier könnte allerdings nach dem Morgengottesdienst den Kommunikanten eine Vorbereitung gehalten werden; ein Anhang an den Gemeindegottesdienst ohne irgend einen sachlichen Zusammenhang, eine Auskunft der Verlegenheit mit demselben dezentralisierenden Erfolg, welchen die Feier des Heil. Mahles im Anschluss an den Predigtgottesdienst hat. Man frage aber doch, ob denn wirklich ein gesonderter Vorbereitungsgottesdienst durch den Pfarrer, wenn der Sonntagabend die Kommunikanten um den Tisch des Herrn sammelt, Bedürfnis sei. STEINMEYER verwirft allen Vorbereitungsgottesdienst, alle Allgemeine Beichte, obgleich er jeden Gemeindegottesdienst mit der Feier des Heil. Mahles schliessen und die ganze Gemeinde der Fideles daran teilnehmen lässt. Und doch würde dort zu möglicher Verhütung alles Opus operatum eine Allgemeine Beichte oder Vorbereitung sehr angebracht sein. Allein bei der abendlichen Feier des Sonntags, bei der Feier der Bedürftigen, sollte nicht der Sonntag selbst und seine Ruhe, sein Erfülltsein von Gottes Wort und Verheissung, Vorbereitung genug für jeden Genossen sein? Wird nur darauf gehalten, dass die neu entstehende Sitte der Abendkommunion korrekt sich bilde, dass es also feste Sitte wird, dass die Kommunikanten am Gemeindegottesdienst morgens teilnehmen und somit den ganzen Sonntag feiern; wird ferner darauf unermüdlich hingewiesen, dass die rechte Zurüstung für den Tisch des Herrn im Herzen jedes Einzelnen geschehen müsse und für jede seelsorgerliche Besprechung der Pastor den Kommunikanten sich erbiete, so wird zwar nicht die Vorbereitung überhaupt, wohl aber der gesonderte Vorbereitungsgottesdienst als überflüssig erscheinen.

Der liturgische Vollzug der Feier hat den innigen und stillen Charakter der abendlichen Feier nicht zu verleugnen. Es wird deshalb

1) Diese Einrichtung hat bereits einen Vorgang in der Württembergischen K.O. von 1536 für die, welche durch ihre Geschäfte oder durch zu weite Entfernung ihres Wohnortes an der Allgemeinen Vorbereitung teilzunehmen verhindert waren (RICHTER 1 268). Sie hatten die Vorbereitung morgens vor der Predigt beim Pfarrer nachzuholen.

darauf Bedacht zu nehmen sein, dass die durchsichtige Einfachheit und Allgemeinverständlichkeit der liturgischen Folge in keiner Weise durch Ausschmückungen und Überladenheit verdeckt werde.

I. Voran stehe die Bedeutung des Heil. Mahles. Die Abendmahlsgemeinde sammelt ihre Herzen durch das *Agnus Dei*, o Lamm Gottes unschuldig am Stamm des Kreuzes geschlachtet. Die dritte Strophe klingt aus in dem Wort: *Gieb uns deinen Frieden, o Jesu, Jesu*. Es folgt die liturgische Rede, deren Inhalt der Friede Jesu und durch Jesum ist, den die Gläubigen in dem Versöhnungstode Jesu finden und der im Heil. Mahl zur Gemeinschaft mit Christo und zur Gemeinschaft der Gläubigen unter einander dargeboten wird. Dass die liturgische Rede von einem Texte geleitet werden muss, sei ausdrücklich bemerkt. Ein kurzes freies Gebet schliesse sich an, und der Gesang einer passenden Strophe sei der Transitus zu dem

II. Lob des Herrn für seine Gabe und die Bitte um ihre Segnung. Die alte Praefatio, jedoch ohne die herkömmliche Salutatio, hat hier ihre Stelle, und das alte Sanctus der Gemeinde beantworte das Gebet der Praefatio.

III. Die s. g. Konsekration und Distribution. Die Einsetzungsworte werden nach I. Kor 11 als Praedicatio ad populum und zur Vergegenwärtigung des ersten Abendmahls verlesen, wenn es nicht vorgezogen wird, sie in das Präfationsgebet zu verflechten. Die Abendmahlsgemeinde vereinigt sich alsdann in dem Gebet des Herrn, diesem Gebet der Kinder Gottes, und wird zum Empfang des Sakramentes eingeladen. Unter sanftem Spiel der Orgel, dessen Motiv die Melodie des *O Lamm Gottes* ist oder auch unter passenden Gesängen des Kirchenchors, empfangen die Kommunikanten Brot und Wein unter der Distributionsformel, die kirchlich üblich ist. Ist die Austeilung des Heil. Mahles beendet, so folgt nach dem Gesang einer passenden Strophe

IV. der Dank für die empfangene Gabe und die Bitte, uns in der Gemeinschaft des Glaubens an den Herrn und in der brüderlichen Gemeinschaft zu bewahren. Mit dem Aaronitischen Segen schliesst die Feier.

§ 141. Schlusswort.

Der Gemeindegottesdienst ist die einzige und einzig mögliche Gelegenheit, in welcher der Gemeinde als solcher, nicht nur den Einzelnen, das Wort Gottes verkündet wird. Durch die Anfangsliturgie haben die isolierten Einzelnen sich zur einheitlichen Gemeinde Christi konstituiert; als einheitliche Gemeinde Christi haben sie das Wort Gottes empfangen, und in der Schlussliturgie haben sie als einheitliche Gemeinde Christi Dank und Bitte in Bezug auf die im Wort ihnen vergegenwärtigte

Heilswohlthat Christi Gott dargebracht. Wie das Wort Gottes das Hauptstück des Gemeindegottesdienstes ist, so hat durch das Wort Gottes der Gemeindegottesdienst den Zweck für die Gemeinde Christi, den die Gottesoffenbarung in Christo überhaupt hat, nämlich dass das ganze Leben der Gemeinde ein Leben im Glauben und in der Liebe aus Glauben werde. Die auf dem Bedürfen der Einzelnen beruhende Feier des Heil. Mahles ferner hat die Einzelnen in spezifischer Weise zu einer Gemeinschaft im Herrn verbunden, und diese Gemeinschaftsheiligung durch das Sakrament des Heil. Mahles erstreckt sich in der mannigfaltigen Zusammenführung aller kommunionfähigen Gemeindeglieder am Tisch des Herrn auf die ganze Gemeinde. Wo aber ist die Gemeinschaft, die Verbindung der Einzelnen zur einheitlichen Gemeinde Christi, welche im Gemeindegottesdienst und in der Feier des Heil. Mahles fort und fort erneuert wird, ausserhalb des Kirchengebäudes zu finden, wo wird der Zweck des Gemeindegottesdienstes erreicht? Wir treffen hier auf einen schweren Schaden der evangelischen Kirche, der seit Jahrhunderten in der deutschen Kirche, so weit sie nicht in dem Gemeingeist Calvinischer Kirche lebt, vorhanden ist und erst in unsern Tagen ein Gegenstand allgemeineren Bewusstseins wird. Die, welche soeben als eine einheitliche Gemeinde sich vor Gott gebeugt und in Gott sich erhoben haben, fahren aus einander und kennen sich nicht mehr, grüssen sich nicht mehr, sobald die Kirchthüren sich hinter ihnen geschlossen haben. Die Interessen des Einen sind nicht die Interessen des Andern, und gemeinsame kirchliche Interessen sind nur kraft des Kirchensteuerezzetts, bezw. kraft des kirchlichen Wahlrechts vorhanden. Wo ist die Gemeinschaft der Gemeinde Christi, wo das Gemeindeleben im Glauben und in Liebe aus Glauben? Nach einer Feier des Heil. Mahles näherte ich mich einigen Mitkommunikanten und reichte ihnen in Bewegtheit des Herzens brüderlich die Hand. Eine Befremdung malte sich auf den Angesichtern, eine stumme Verbeugung und möglichst wenig Händedruck war die Antwort. Seit der Zeit gehe ich still meines Weges nach Hause. Das Bewusstsein, eine Gemeinde Christi zu sein, fehlt, und die Bewährung dieses Bewusstseins in dem sittlichen und religiösen Leben ist nicht vorhanden. Man misdeute das Wort nicht. Es wird nicht in Zweifel gezogen, dass das verkündete Wort Gottes eine Wirkung bei manchen Kirchgängern habe; Gottes Wort behält und bewahrt seine ewige Kraft, und wo Glaube und Liebe aus Glauben in der Gemeinde zu finden ist, da stammt es aus dem Worte Gottes, das in der Gemeinde lebt. Da aber das Bewusstsein, eine Gemeinde Christi zu sein, nicht gepflegt wird, da keinerlei Gelegenheit gegeben ist, dies Bewusstsein zu bewähren und den Zweck des Gemeindegottesdienstes für die Gemeinde als solche zu erreichen, so ist die Wirkung des göttlichen Wortes isolierend und individualisierend, deren Schäden nach zwei Seiten hin offenbar werden. Zunächst

an den Hörern des Wortes. Weshalb sollen sie die Gemeinschaft im Gemeindegottesdienst aufsuchen, besonders dann, wenn der Prediger durch ihre Schuld oder durch seine Schuld ihnen nicht zusagt? Nur die Stärkung der Erbauung, die in der gemeinsamen Feier liegt, kann sie dazu bewegen, aber die Gemeinsamkeit der Feier ist lediglich Mittel zum Zweck besserer individueller Feier, und dies Mittel versagt, sobald jener besondere Fall eintritt. Da ziehen sie, wenn nicht ein gewisses Pflichtgefühl des guten Beispiels für die Ihrigen sie treibt, es vor, sich eine stille Stunde zu Hause zu verschaffen und eine gute Predigt für sich zu lesen, — bis die Stille nicht gut herstellbar ist und der Privatgottesdienst aufhört. Sodann für den Prediger selbst. Er wird unwillkürlich dazu gedrängt, individuelles Christentum zu predigen und isolierten individuellen Christen etwas zu bieten, er gewöhnt sich an den Gedanken, nicht die Gemeinde Christi vor sich zu haben, in deren Auftrag er seines Amtes wartet, sondern einzelne Leute, denen er zu geben hat. Ist gleichwohl das Bedürfnis nach Gemeinschaft mächtig genug, so bildet sich in ihm die Maxime, dass er *Gott und den Frommen zu gefallen* habe, er wird der Hofprediger einer besonderen Klasse in der Gemeinde, und das unselige Parteiwesen blüht empor. Auch das wird freilich nicht in Zweifel gezogen, dass das Wort Gottes nach wie vor seine gemeinschaftbildende Kraft behalten hat; aber nicht die vorhandene von Gott gegebene Gemeinschaft der Gemeinde wird gebildet und geheiligt, sondern unter Vernachlässigung der Gemeinde entstehen lediglich Gemeinschaften Gleichgesinnter, welche den kirchlichen, den sozialen, den bürgerlichen Misständen gegenüber in freien Vereinen sich zusammenthun und, während die Gemeinde als solche unthätig ist und bewusstlos, die Pflichten freiwillig übernehmen, die von Gottes und Rechts wegen der organisierten Gemeinde Christi zukommen. Nicht wird hier bestritten, dass Gemeinschaft Gleichgesinnter, besser gesagt: christliche und geistliche Freundschaftskreise, Bedürfnis sei; nur dies wird beklagt, dass solchen Gemeinschaftskreisen das überlassen wird, was Sache der organisierten Gemeinde ist. Allerdings ist ja ein Anfang zum Bessern gemacht. Durch die neueren Presbyterial- und Synodalordnungen sind Mithelfer aus der Gemeinde herangezogen, und der Pflichtenkreis, der ihnen erschlossen ist, bietet wenigstens eine Form für gedeihliche, die Gemeinde bauende Wirksamkeit. Allein die Mithelferschaft ist auf wenige Leute beschränkt, und zahlreiche Kräfte liegen brach; die Mithilfe ist in enge, nur an wenigen Punkten die alte Tradition des „Kirchlichen“ durchbrechende, Schranken gebannt; ein grosser Teil der Gemeinde merkt nichts von ihrer Thätigkeit, und wie ehemals der Pfarrer der Gemeinde gegenüber auf einem Isolierschemel sass, so haben sich jetzt zu ihm auf denselben Schemel seine Presbyter gesetzt.

Es ist die Zeit gekommen, dass eine Wandelung sich vollziehe. Die Kirche, die Gemeinde selbst hat sich in ihrer sittlichen Lebens-

bewegung als die Gemeinde Christi zu bewähren für ihre Glieder und die es werden sollen; die Gemeinschaft, welche in dem Gemeindegottesdienst und in der Feier des Heil. Mahles gepflegt wird, hat sich als lebenskräftig und wahrhaftig zu erproben in gemeinsamer Arbeit zu ihrer selbst Erbauung im *rechten Gottesdienst* nach LUTHERS Terminologie. Nicht nur die Lokalgemeinde, sondern auch der grössere Gemeindeverband in der Provinzial- und Landeskirche, hat die Bethätigung der Einheitlichkeit, der Heiligkeit, auch der Allgemeinheit praktisch zu üben und einen Teil der Arbeit zu übernehmen, welche statt der Kirche und Gemeinde gegenwärtig von den freien Vereinen der Inneren Mission und dem Gustav-Adolf-Verein, auch dem Evangelischen Bunde, getrieben wird. Wir können von dem Gemeindegottesdienst nicht reden, ohne die Perspektive auf Gemeindethätigkeit zu eröffnen. Von anderer Seite her, nachdem wir die Homiletik, Katechetik und Poimenik behandelt haben, wird dasselbe Bedürfnis unter dem Gesichtspunkt der Bethätigung der Heiligkeit der Kirche uns entgegentreten, wie diese sich durch die organisierte Thätigkeit der Gemeinde zu vollziehen hat.

III. Teil.

Die Lehre von der Bethätigung der Heiligkeit der Kirche.

A. Durch den Dienst am Wort zur Glaubensgemeinschaft.

1. Buch.

Homiletik.

Litteratur: A. THOLUCK, Vorwort zur zweiten Sammlung seiner Predigten. 1835. Neue Ausgabe seiner Predigten. Gotha 1863. Bd. I⁵. S. VIII—XXII; und Vorwort zu der neuen Ausgabe ebenda S. XXII—XXXVIII. — AL. SCHWEIZER, Homiletik der Evangelisch-Protestantischen Kirche. 1848. — AL. VINET, Homiletik oder Theorie der Predigt. Aus dem Französischen von J. SCHMIDT. 1857. — J. H. FR. BEYER, Das Wesen der christlichen Predigt nach Norm und Vorbild der apostolischen Predigt. 1861. — E. L. TH. HENKE, Nachgelassene Vorlesungen über Liturgik und Homiletik. Herausgegeben von ZSCHIMMER. 1876. — E. H. SPURGEON, Vorlesungen in meinem Prediger-Seminar oder Ausgewählte Vorträge gehalten vor den Studenten des Metropolitan College zu London. Aus dem Englischen. 1² (1883); 2² (1895) — Dasselbe Werk in trefflicher Übersetzung von L. ÖHLER unter dem Titel: Ratschläge für Prediger. Stuttgart 1896. — ALFR. KRAUSS, Lehrbuch der Homiletik. 1883. — HEINR. BASSERMANN, Handbuch der geistlichen Beredsamkeit. 1885. — CHR. PALMER, Evangelische Homiletik⁶, bearbeitet von KIRN. 1887. — TH. CHRISTLIEB, Homiletik 1893. — IMM. STOCKMEYER, Homiletik 1895.

Einleitung.

I. Name und Begriff der Homiletik.

§ 142. Name und Begriff der Homiletik.

Der Name der Disziplin: Homiletik = *ὁμιλητική* (sc. *τέχνη*) ist abzuleiten von *ὁμιλία*, einem Verb. compos., zusammengesetzt aus *ὁμοῦ* und *ἵλη* oder *εἶλη* (Haufe, Menge) in der Bedeutung Zusammenhäufung, Vereinigung, geselliger Verkehr. Die technische Bezeichnung Homilie kann also mit gleichem Rechte, je nachdem man nach der Quantität der Silben (*ὁμιλία*) oder nach dem Accent sich richtet, Homilië oder

Homilē ausgesprochen werden. Aus der Bedeutung „geselliger Verkehr“ entwickelt sich nabeliegend die Bedeutung vertrautes Gespräch, Unterredung, so in der attischen Gräcität, so in der *Κοινή* des Neuen Testaments Lc 24^{14.15} von dem vertrauten Gespräch der nach Emmaus wandelnden Jünger: *καὶ αὐτοὶ ὁμιλοῦν . . . καὶ ἐγένετο ἐν τῷ ὁμιλεῖν αὐτούς*; von dem Gespräch des PAULUS mit dem Prokonsul FELIX Act 24²⁶; so in dem Versus senarius des MENANDER I. Kor 15³³: *φθειροῦσιν ἥθη χρῆσθ' ὁμιλίας κακαί*. An einer Stelle des Neuen Testaments tritt der spätere kirchliche Sprachgebrauch bereits deutlich hervor; Act 20¹¹ wird das Wort *ὁμιλήσας* von dem religiösen Gespräch und Vortrag gebraucht, den PAULUS in Troas an gläubige Mitchristen richtet, parallel mit *διαλέγεσθαι* v. 9. Was den ersten Christen als Gespräch und Unterredung in spezifisch religiösem Sinne besonders teuer war, haben sie mit dem ursprünglich allgemeinen Worte *Ὅμιλία* benannt, ähnlich wie das Wort *Κήρυγμα* die ausschliessliche Bedeutung Heilsverkündigung vor Nichtchristen, und Praedicatio seit LACTANZ¹⁾ die spezielle Bedeutung Predigt erhielt. Die erbaulichen Vorträge in den Gemeindeversammlungen, wo die getauften Christen als Freunde und Brüder bei einander waren, werden Homilieen genannt, im Gegensatz einerseits zu der *Κατήχησις* = Lehrvortrag an Katechumenen, anderseits zum *Κήρυγμα*, der Heilsverkündigung an Draussenstehende, an Ungläubige, also missionarische Predigt. Die Homilie ist Gemeindepredigt, ein mündlicher Austausch Gleichgestellter; der Homilet redet nicht zu Katechumenen, sondern zu mündigen Christen, nicht missionarisch zu Heiden oder Juden, sondern zu Brüdern, deren christliches Bewusstsein nicht zu gründen, sondern zu entwickeln und zu stärken ist. Sachlich deutlich bei JUSTIN DEM MÄRTYRER: *εἰτα πανσαμένον τοῦ ἀναγνώσκοντος ὁ προσετώς διὰ λόγον τὴν νοθεσίαν καὶ πρόκλησιν τῆς τῶν καλῶν τούτων μιμήσεως ποιεῖται*.²⁾ So will noch PHOTIUS³⁾ die Predigten des CHRYSOSTOMUS nicht *Λόγοι*, sondern *Ὅμιλία* genannt wissen, weil der Redner in seinen Predigten wie gesprächsweise seine Hörer immer im Auge behalte, sich an sie wende, sie frage und in ihrem Namen antworte. In der orientalischen Kirche hat sich der Sprachgebrauch bis ins 5. Jahrhundert erhalten, welcher bis AUGUSTIN auch in der abendländischen Kirche ausnahmslos herrschte; *Ὅμιλία* = Sermo ist die Gemeindepredigt, im Gegensatz nicht nur zur *Κατήχησις* und zum *Κήρυγμα*, sondern auch zum *Λόγος* = Oratio, dem von den

1) LACTANZ, Div. instit. 4, 21 (ed. O. FRID. FRITZCHE [1842] 1210). LUCIUS CECILIUS, De mort. persec. 2 (2249). Etymologisch ist *Κήρυγμα* und Praedicatio dasselbe, nämlich öffentliches Ausrufen des Heroldes (*Κήρυξ*, Praeco).

2) JUSTIN, Apol. I, 67 (1270).

3) PHOTII Bibliotheca ex rec. IMM. BEKKERI 1 171-174 (bei HENKE 83).

heidnischen Rhetoren übernommenen rhetorischen Kunstwerk. AUGUSTIN führt einen anderen technischen Sprachgebrauch ein; er unterscheidet Homilia und Sermo; jene ist die die Perikope auslegende (wir würden sagen: die analytische), dieser die eine von der Perikope mehr oder weniger unabhängige Idee ausführende, abhandelnde Predigt (synthetische), aber sowohl Homilia als Sermo sind bei AUGUSTIN Gemeindepredigten. In dem deutschen Sprachgebrauch hat Sermo (Sermon) die Verwendung zur Bezeichnung einer Predigtart eingeübt und ist Bezeichnung einer populären Abhandlung über religiöse Gegenstände (Traktat) geworden; so bei LUTHER: Sermon von der Bereitung zum Sterben, Sermon von guten Werken, Sermon vom Sakrament der Taufe u. s. w. Auch das Wort Homilia war abhanden gekommen, bis durch J. G. v. HERDER und G. MENKEN der Name aufs neue eingeführt wurde, im Sinne AUGUSTINS; A. G. SCHMIDT in seinem Buch: Die Homilie, eine besondere geistliche Redegattung (1827) hat zu der Praxis die theoretische Unterlage geliefert. Seit W. LEYSER († 1649) seinen Cursus homileticus, SEB. GOEBEL 1672 seine Methodologia homiletica, BAIER 1677 sein Compendium theologiae homileticae und CRUMBHOLZ 1699 sein Compendium homileticum herausgaben, besteht der Name Homiletik zur Bezeichnung der Theorie der Gemeindepredigt. Die Versuche G. A. F. SICKELS (Hälientik 1829) und R. STIERS (Keryktik² 1844), den Namen Homiletik durch andere Namen zu ersetzen, sind als gescheitert anzusehen. Denn seit LUTHER ist das Bewusstsein, dass die Kirche = Gemeinde im Besitz der Heilsoffenbarung Gottes sich befindet, der Kirche unverlierbar, und dies Bewusstsein wird von SICKEL und STIER verleugnet; von jenem, da er der Predigt die Aufgabe stellt, aus der Massa perditorum einzelne herauszufischen — die christliche Gemeinde wird also als abgefallen behandelt —, von diesem, da er den Gemeindeprediger als Missionar fungieren lässt und ihn als den wiedergeborenen Eigentümer der Heilsgüter den unwiedergeborenen Eigentumslosen gegenüberstellt. *Dass Darlegung eines Elementes aus dem gemeinsamen Glauben zunächst für die Gläubigen der Ausgangsboden alles kultischen Predigens in der Gemeinde sei, wird durch den Namen Homiletik sicher gestellt. Aus diesem Grunde wird keine Vertauschung dieses Namens mit andern sich bleibend empfehlen.*¹⁾ Jeder andere Name, so weit er eine Charakteristik der Hörerschaft einschliesst, schliesst eine Verleugnung des spezifischen Charakters der Kirche = Gemeinde ein. Die Kirche = Gemeinde hat ihren spezifischen Charakter aber in dem Heilsbesitz, in dem Worte Gottes und dem Geiste Gottes; sie ist ihrem Wesen nach die Congregatio sanctorum. Was die Predigt ihr bietet, ist nicht etwas Unerhörtes, Neues, das von aussen in sie hinein käme und sie zu etwas Anderem machte, als was sie ihrem Wesen nach ist. Die Predigt hat

1) AL. SCHWEIZER, Homiletik 125.

vielmehr den Heilsbesitz der Gemeinde, das Wort Gottes, ihr zu objektivieren, damit es zu neuer Aneignung komme, und die Kirche neu das werde, was sie aus Gottes Gnade bereits ist. Somit ist es die Gemeinde, die Kirche selbst ihrem Wesen nach, welche sich selbst (*sibi ipsi*) das darbietet, was ihr Eigentum längst ist und wovon sie überhaupt existiert. Selbstverständlich hat die Summe der Kirchenglieder niemals Macht, das in Christo objektiv gegebene Wort Gottes einem Zeitgeschmack zuliebe seiner Eigentümlichkeit zu entkleiden und dabei den Anspruch festzuhalten, Kirche = Gemeinde Christi zu sein. Niemals auch ist der Prediger der Gemeinde, obgleich er nichts Anderes als das Organ der Gemeinde ist (ihr Mandatar), in dem Sinne abhängig von der zufälligen Summe der Gemeindeglieder, dass er in dem Inhalt seiner Predigt nach der Durchschnittsmeinung der Hörer sich zu richten hätte. Er ist Organ der Kirche Christi und als solcher an das Wort Gottes, an Christus gebunden, wie sie selbst nur in dieser Gebundenheit sie selber ist. Allein Organ der Kirche bleibt der Prediger dennoch für die Kirche; vermöge des Wesensbestandes der Kirche kann und darf die Gemeindepredigt niemals Missionspredigt, niemals auch akroamatische Katechese sein. Dass sie erwecklich, belehrend, bekehrend wirke, ist nicht ausgeschlossen, sie würde vielmehr ihren Zweck verfehlen, wenn diese Wirkungen nicht stattfänden.

Die Predigt setzt demnach die Gemeinde voraus; der grössere oder geringere Bruchteil der Gemeinde, welcher die Zuhörerschaft bildet, ist als Repräsentant der Gemeinde anzusehen. Das Wesen der Predigt ist die Darbietung des objektivierten Heilsbesitzes oder des Wortes Gottes, welcher der Gemeinde eignet und kraft dessen sie eine Gemeinde Christi ist; nur das ist eine Predigt, welche das Wort Gottes, Christus, verkündet namens der Kirche an die Kirche. Der Zweck der Predigt ist der, dass das, was Heilsbesitz der Kirche als solcher ist, zu neuer Aneignung ihr dargeboten werde, damit die Kirche = Gemeinde in ihren Gliedern werde, was sie ihrem Wesen nach ist: *Congregatio sanctorum et vere credentium*. Es ist die Heiligkeit der Kirche als der von Gott Erwählten und Begnadeten, welche in der Predigt des göttlichen Wortes ihren Heilsbesitz von Gott her kräftigen und zur Wirksamkeit für alle ihre Glieder werden lässt. In der Predigt wird die Gemeinde des Heilsgutes sich aufs neue bewusst, das sie als Gemeinde hat, ihr innerstes Wesen wird enthüllt, damit sie sich als Gemeinde Christi aufs neue erfasse und ihres Namens wert sich zeige. Keine andere Thätigkeit in dem Kultus hat es so mit dem Lebenskern der Gemeinde Christi zu thun, wie die Predigt; deshalb ist aber auch die Predigt das immer bleibende, alles überwiegende Hauptstück des Kultus, der alles Übrige beherrschende Mittel- oder Höhepunkt des Kultus, und alles Übrige, was es auch sei, kann nur den dienenden Zweck haben, der Predigt des Wortes Gottes Raum zu schaffen und ihre Wirkung zu sichern. Dass

jenes „Übrige“ diesen Zweck erreichen kann, ist sein unschätzbarer Wert.¹⁾

Schon AUGUSTIN²⁾ weist den Gedanken zurück: weil der Heil. Geist Lehrer bereite, dürfe man über Inhalt und Form der Rede keine Vorschriften geben. Dürfe man auch nicht beten, weil *euer Vater weiss, was ihr begehrt, ehe denn ihr ihn bittet?* Dürfe man nicht Arzneimittel den Kranken reichen, weil sie nur denen nützen, welchen Gott Gesundheit schenkt? A. VINET³⁾ hebt hinsichtlich der Homiletik zwei Irrtümer hervor; der eine bestehe darin, von der Homiletik zu wenig, der andere darin, von ihr zu viel zu erwarten. Jener setzt die Natur und die Gnade der Kunst entgegen, dieser misstraut der Gnade und der Natur. J. v. OOSTERZEE⁴⁾ vergleicht den Prediger des Wortes mit einem Schiff, das nach ferner Küste segeln soll; die Homiletik rüstet es aus mit Schiffszeug, Steuer, Kompass, doch der Wind, der die Segel schwellen müsse von oben kommen, und keine menschliche Macht könne ihn ersetzen; gleichwohl sei die Ausrüstung nicht wertlos, denn ohne sie werden Irrfahrten unternommen.

II. Abriss der Geschichte der Homiletik.⁵⁾

§ 143. Allgemeine Gesichtspunkte.

Nicht einen Abriss der Geschichte der Predigt in der christlichen Kirche suchen wir zu geben. Das Studium der Geschichte der Predigt ist gewiss sehr wertvoll, aber nur an der Hand von Beispielen; es ist

1) C. J. NITZSCH, Praktische Theologie 2² 408 f. 432 f.

2) AUGUSTIN, De doctr. christ. 4 16 (MIGNE, P. L. 34 96 f.).

3) A. VINET, Homiletik 22—46.

4) J. J. v. OOSTERZEE, Praktische Theologie 1 79. 83.

5) Litteratur: H. A. SCHOTT, Theorie der Beredsamkeit mit besonderer Anwendung auf die geistliche Beredsamkeit in ihrem ganzen Umfange dargestellt. 3 Teile. 1814; 2. Aufl. 1828—1849. — E. H. G. LENTZ, Geschichte der christlichen Homiletik. 2 Bde. 1839. — R. ROTHE, Geschichte der Predigt, von den Anfängen bis Schleiermacher, herausgegeben von TRÜMPELMANN. 1881. — A. NEBE, Zur Geschichte der Predigt. Charakterbilder der bedeutendsten Kanzelredner. 3 Bde. 1879. — A. BRÜMEL, Homiletische Charakterbilder. 2 Bde. 1869 und 1874. — R. CRUEL, Geschichte der deutschen Predigt im Mittelalter. 1879. — A. LINSSE-MAYER, Geschichte der Predigt in Deutschland von Karl dem Grossen bis zum Ausgang des 14. Jahrhunderts. 1886. — F. R. ALBERT, Die Geschichte der Predigt in Deutschland bis Luther. 1892 f. — H. HERING, Die Lehre von der Predigt. 1. Hälfte: Geschichte der Predigt. 1894—1897. — G. v. ZEZZSCHWITZ, Geschichte der Predigt in ZÖCKLERS Handbuch der theologischen Wissenschaften. 4. Bd.³ 1890. S. 230—396. — TH. CHRISTLIEB, Geschichte der christlichen Predigt bis in die neuere Zeit in RE² 18 (1888, S. 466—653. — G. LEONHARDI, Die Predigt der Kirche. Klassikerbibliothek der christlichen Predigtliteratur (vorläufig auf 50 Bde. berechnet), 1888 f.

wertvoll zur Erkenntnis der Lebensströme, welche von Anfang an die Kirche bewässert haben, ihrer Hemmungen, ihrer Misleitungen, der fremdartigen Einflüsse, welche das Quellwasser gefärbt, oft auch vergiftet haben. Der geschichtliche Sinn wird durch das Studium geweckt, damit auch die Befähigung, auch die Gegenwart und ihre Predigtweise als eine gewordene und vorübergehende, hoffentlich eine höhere Stufe vorbereitende, zu erkennen und zu beurteilen. Auf das Eigentümliche der zeitgeschichtlichen Erscheinung pflegen die Zeitgenossen den grössten Wert zu legen; und doch hat es nur dann einen Wert, wenn es darin besteht, dass den Zeitgenossen, ich meine dem Volk der Kirche, die ewige Wahrheit des Evangeliums in der Sprache und in der Weise ihrer Zeit verkündet wird; denn nur dann hat jenes Eigentümliche, obgleich es mit der Zeit vorübergeht, in seiner Wirkung einen bleibenden, weil die Gemeinde Christi bauenden Wert. Nicht durch die Form an sich ist der bleibende Wert bedingt, sondern durch den Gehalt des ewigen Evangeliums, dem die zeitgeschichtliche Form die Aufnahme, das Verständnis und dadurch die Wirksamkeit ermöglicht. Der Wert der Predigt — das zeigt ihre Geschichte — ist abhängig von dem Gehalt des ewigen Evangeliums, der in ihr zum Ausdruck kommt, und nur insofern ist des ERASMUS Wort begründet, dass der Verfall der Predigt allemal den Verfall der Kirche bedeute. Es hat Zeiten gegeben, in welchen die Form der Predigt durch die Mittel kunstvoller Rhetorik oder geistreicher Ästhetik und Philosophie der Vollendung kühn entgegenstrebte; weil der Gehalt des Evangeliums verdeckt oder verkümmert war, sind es Zeiten dürrer Wüste. Anderseits fehlt es nicht an Erscheinungen, in welchen zwar ein reicher Gehalt des Evangeliums unverkennbar ist, und welche dennoch unwirksam geblieben sind, weil die Bedürfnisse ihrer Zeit und die Sprache ihrer Zeit nicht verstanden waren; allein das sind Ausnahmen. Im allgemeinen ist es sichere Erfahrung, dass mit der Erkenntnis des Evangeliums und mit dem Erfülltsein vom Evangelium auch der Trieb und die Tüchtigkeit erwacht, *mit den Mäulen zur rechten Zeit und in der rechten Weise zu reden* und den Schlüssel zu den Herzen der Gemeinde Christi zu finden. Somit hat die Geschichte der Predigt einen hohen litterargeschichtlichen, kulturgeschichtlichen und kirchengeschichtlichen Wert. Für die praktische Theologie ist sie eine Hilfsdisziplin in demselben Sinne, wie jene geschichtlichen Disziplinen überhaupt. Aber in die Homiletik gehört die Geschichte der Predigt nicht hinein, wie die Geschichte der Kriege nicht in ein Lehrbuch der Taktik, die Geschichte der Poesie nicht in ein Lehrbuch der Poetik hineingehört.

Die Geschichte der Predigt deckt sich nicht immer mit der Geschichte der Theorie der Predigt. Weder BERTHOLD VON REGENSBURG noch LUTHER, noch CALVIN stützten sich auf eine Theorie, und weder BERTHOLD noch LUTHER noch CALVIN haben der Theorie neue

Bahnen gewiesen. Ein Theoretiker wie ANDREAS HYPERIUS steht einsam da; die zeitgenössische Praxis hat seine Theorie nicht hervorgebracht, seine Theorie nicht eine neue Praxis, und erst drei Jahrhunderte hernach ist seine hohe Bedeutung für die evangelische Predigttheorie völlig gewürdigt worden. Aber auch das sind Ausnahmen. Im allgemeinen geht Praxis und Theorie Hand in Hand. Beide sind beeinflusst von geistigen Zeitströmungen; aus der Praxis erhebt sich die Theorie, um die weitere Entwicklung der Praxis vorzubereiten, diese ist die Anwendung der Theorie und gebiert eine neue Theorie zu neuer Praxis. Überschaun wir die Geschichte der Homiletik, so tritt besonders ein Verhältnis in den Vordergrund, das bis heute eine prinzipielle Bedeutung hat. Es ist das Verhältnis der Theorie der Predigt zur Rhetorik. Überwiegend ist die Anschauung, welche man die philosophische nennen kann. Die Predigt, heisst es, ist eine Rede; die Rede ist das Genus, die Predigt die Species. Die Regeln über die Redekunst sind von den Alten, von ARISTOTELES bis QUINCTILIAN, in reicher Weise ausgebildet; sie gelten für die Predigt, ob auch modifiziert durch den Stoff der Predigt und ihre eigentümliche Stellung im Kultus der Gemeinde. So sind die Regeln der Rhetorik das Massgebende für die Form der Predigt, und nur da, wo der Stoff mit denselben unverträglich ist, mag eine Abweichung gestattet sein. Es ist eine ähnliche Verhältnisbestimmung, wie die der evangelischen Liturgie zu der vorreformatorischen; in seiner Formula missae 1523 nimmt LUTHER den römischen Messritus vor; derselbe wird für den evangelischen Kultus beibehalten, und nur das wird gestrichen, was mit dem Evangelium unverträglich ist. So übernimmt man heute die „liturgischen Schätze“ der alten Kirche, sucht sie in den Gottesdienst einzuführen, und meint das evangelische Prinzip zu wahren, wenn man das mit dem Evangelium Unverträgliche fern hält. Dass dabei vieles übernommen wird, was auf einem fremden Boden gewachsen ist, vieles, was aus fremdartigem, ästhetischem Gesichtspunkte sich vielleicht empfiehlt, was aber das Evangelium im Kultus niemals würde erzeugt haben, wird kaum der Beachtung wert gehalten. Ein anderes Prinzip sollte herrschend sein: die Konstruktion einer evangelischen Liturgie, aus dem Wesen und den Bedürfnissen der evangelischen Kirche geboren, damit der evangelische Gedanke zu reinem Ausdruck komme. Nach dem apostolischen Grundsatz: *alles ist euer* werde alles, was die Kirche an liturgischen Schätzen bietet, darauf angesehen, ob es der Förderung, Beleuchtung, Wirkungsmacht des evangelischen Gedankens dienen könne, und insoweit ist alles annehmbar. Dasselbe Prinzip sollte gültig sein in der Theorie der Predigt. Es ist geschichtlich zu verfahren; was ist die Predigt, die *Ὁμιλία*, in ihrem Ursprung, was soll sie sein? Ist sie wirklich die religiöse Unterredung, die der Bruder unter Brüdern führt, so gelten nicht in erster Linie die Regeln der Rhetorik, sondern die Regeln,

welche aus dem Stoff und dem Zweck der Predigt sich ergeben; können die Vorschriften der Rhetorik dem Zweck der Predigt, dem lauternden Zweck dienen, so sollen sie willkommen sein, aber Wesen und Zweck der Predigt ist nicht den Gesetzen der Rhetorik unterthan; nach seinen eigenen Gesetzen hat beides sich auszuwirken, so dass alles Fremde, Rhetorik, Ästhetik, Philosophie u. s. w. nur Hilfsmittel sind für die wirksame Verkündigung des Evangeliums, über deren Brauchbarkeit lediglich der Zweckbegriff dieser Verkündigung zu entscheiden hat.

§ 144. Die Homiletik bis Augustin.

Dass die christliche Gemeindepredigt ihren Vorgang in dem jüdischen Synagoga-Vortrag hat, ist öfter nachgewiesen worden.¹⁾ Der Vorgang ist unleugbar; ist der Vorgang auch das Vorbild? Die Verwandtschaft der דרשה und der Predigt, die Ähnlichkeit der Stellung beider im Zusammenhange des Kultus ist allerdings auffallend. Aber sollte nicht die Abneigung der Heidenkirche gegen alle jüdische Sitte zu stark, anderseits das gemeinsame Bewusstsein Israels und der Christenheit, das Volk der Offenbarung Gottes zu sein, zu mächtig gewesen sein, als dass die Annahme sich verböte, dass dasselbe religiöse Bedürfnis, aus der Quelle der litterarischen Urkunde der Offenbarung Gottes zu schöpfen, die Juden zu ihrer דרשה, die Christen zu ihrer Predigt geführt habe? Das Wort Jesu und seiner Apostel bietet der christlichen Predigt für alle Zeit den Stoff; gleichwohl ist es ein verfehelter Gedanke von FR. BEYER, die apostolische Predigt als Norm unserer Predigt darzustellen; so segensvoll das Studium der Redeweise Jesu und der Apostel dem Homileten sein wird, so wenig ist die Missionspredigt der Apostel doch Norm der Gemeindepredigt. Die Geschichte der Gemeindepredigt beginnt später, da erst später die litterarischen Quellen fliessen. Wir haben abzusehen von der Laienrede, die in II. CLEMENS ROM. ad Corinthios vorliegt;²⁾ aus anderem Grunde auch von der Epiphaniens- und Taufrede, die dem HIPPLYTUS von Rom (etwa 220 p. Chr.) zugeschrieben wird.³⁾ Die Autorschaft des HIPPLYTUS ist zu ungewiss, als dass man ihn mit einiger Zuversicht nennen dürfte. In ORIGENES

1) E. SCHÜRER, Geschichte des jüdischen Volkes im Zeitalter Jesu Christi 2 (1886), S. 375 f. — H. J. HOLTZMANN in Predigt der Gegenwart 7 30 f. — R. SEYERLEN, Der christliche Kultus im apostolischen Zeitalter (Zeitschrift für praktische Theologie 1881).

2) CLEMENS ROM., Ad. Cor. II (Patr. ap. I, 1² 110 f.).

3) HIPPLYTUS, *Εἰς τὰ ἅγια θεοφάνεια* (HANS ACHELIS, HIPPLYTUS Werke, Erster Band, Zweite Hälfte [1897], S. 255—263; über die Autorschaft des HIPPLYTUS vgl. HANS ACHELIS, Hippolytstudien [1897], S. 194—202). — Deutsch von TRÜMPELMANN im Anhang von R. ROTHE, Geschichte der Predigt (1881), S. 494 bis 499.

dagegen, seinem Zeitgenossen, sehen wir die christliche Gemeindepredigt sofort in reicher Ausbildung. Fremdartige Einflüsse machen sich jedoch in seiner einfachen Rede geltend, Einflüsse nicht irgend welcher rhetorischen Art, wohl aber alexandrinischer Religionsphilosophie, die sein Vorbild zu einer das gesunde Verständnis des göttlichen Wortes hemmenden Macht in der Kirche werden liessen. Er ist der Erfinder des dreifachen Schriftsinnes (somatisch, psychisch, pneumatisch, wörtlich, sittlich, allegorisch),¹⁾ welcher später durch AUGUSTIN, EUCHE-RTUS und CASSIAN unter Hinzunahme des mystischen Sinnes zu einem vierfachen erweitert wurde; seine besondere Vorliebe für allegorische Deutung verleitet ihn und seine Schüler nicht nur zu unerhörter Geschmacklosigkeit, sie tötet auch das geschichtliche Verständnis der Offenbarung Gottes bei Vielen auf viele Jahrhunderte hinaus. Das Vorherrschen eines anderen fremdartigen Interesses, das Überwuchern orientalischer bilderreicher Phantasie, lässt in dem Syrer EPHRÄM († ca. 380) das Evangelium verkümmern; predigte er doch vorzugsweise in siebensilbigen jambischen Zeilen (Versus ephraimiticus), während sein Zeitgenosse, der Ägypter MAKARIUS der Ältere, ohne Schulung und ohne Kraft des Geistes in bilderreicher Rede innige Mystik predigt. Der fremdartigen Macht altgriechischer Rhetorik wird die Predigt des Evangeliums dienstbar in GREGOR V. NAZIANZ und GREGOR V. NYSSA; in allegorischen Deuteleien und geschmacklosem Schwulst verliert es seine Gotteskraft. Wie hoch steht über diesen beiden der dritte Kappadocier des 4. Jahrhunderts, BASILIUS DER GROSSE; und der grösste Prediger der altkatholischen Kirche, JOHANNES VON KONSTANTINOPEL, seit ISIDORUS HISPALENSIS²⁾ († 636) unter dem treffenden Beinamen CHRYSOSTOMUS bekannt! Beide haben ebenfalls zu den Füßen griechischer Rhetoren gesessen, aber die Rhetorik ist ihnen Mittel zum Zweck, ob auch in so reicher Weise, wie sie nur jener Zeit entsprechend war. Beide haben mönchische Ideale, beide pflegen äussere Werkgerechtigkeit, sie moralisieren gegen einzelne Sünden, ohne die Sünde selbst zu betonen; rein erstrahlt in beiden das Evangelium nicht.³⁾ BASILIUS lebt und opfert alles in seinem Bischofsamt, und mit Selbstverleugnung stellt er seine Kräfte in den Dienst der Gemeinde, sie zu erbauen, zu stärken,

1) ORIGENES, Hom. in Gen. 2 65; 1191 u. a. St. (MIGNE, P. Gr. 12 173. 224).

2) ISIDORUS HISPAL., De viris illustr. 19 23-25 (ed. FAUST. AREVAL [Rom 1803] 7 150 f.).

3) Vgl. besonders des CHRYSOSTOMUS 24 hom. in ep. ad Hebr. (ed. MONTFAUCON 12 225): Quid ergo faciemus, ut salvi simus? Incipiamus ex virtute vivere, dum tempus habemus. Virtutes nobis distribuamus sicut agriculturam agricolae. In hoc mense expugnemus maledictum et contumeliam, iram iniustam, et nobis imponamus legem et dicamus: hodie hoc recte faciemus. Et in alio mense nos ipsos doceamus patientiam, et in alio aliam virtutem etc.

zu trösten.¹⁾ CHRYSOSTOMUS,²⁾ der wahrheitsmutige, edle Märtyrer, ist evangelisch genug, das Allgemeine Priestertum in der Gemeinde der Gläubigen hervorzuheben, für den Bibelgebrauch in den Häusern der Christen zu eifern, aller Lohnsucht entgegenzutreten, über alle Höllenstrafen die Furcht von Christus verbannt zu sein zu predigen und die höchste Aufgabe des hoch über der Gemeinde stehenden Hirtenamtes in der Errettung der einzelnen Seele zu finden. Als Genosse der antiochenischen Schule ist er allem Allegorisieren feind und hat an seinem Teile dem alexandrinischen Einfluss des ORIGENES das wirksamste Gegengewicht gehalten. Im 12. Jahrhundert endete der Streit, welcher der grösste sei: BASILIUS, GREGOR NAZ. oder CHRYSOSTOMUS, damit, dass das Gedächtnis aller drei jährlich am 30. Januar gefeiert werden sollte. An seelsorgerlicher Treue und Liebe dem CHRYSOSTOMUS gleich, an Tiefe der Gedanken und des sittlichen Ernstes ihm überlegen, als Redner, weil schulmässig rhetorisierend und origenistisch allegorisierend, weit hinter ihm zurückstehend ist AUGUSTINUS, in welchem fast ohne Vermittelung die Blüte abendländischer Beredsamkeit in der altkatholischen Kirche erscheint. Die höchste Macht entfaltet AUGUSTIN, wo er die Liebe reden lässt; seine Reden an die Donatisten, welche er in den Friedensverhandlungen des Konzils von Karthago vom Jahre 411 hielt, sind in der Geschichte der Predigt unübertroffene Muster friedestiftender Liebe.³⁾

§ 145. Chrysostomus und Augustin.

CHRYSOSTOMUS in der griechischen, AUGUSTIN in der lateinischen Kirche sind für die Homiletik dadurch von grundlegender Bedeutung, dass sie uns die ersten Theorieen der geistlichen Redekunst geliefert haben, CHRYSOSTOMUS allerdings nur in dürftigen Anfängen, AUGUSTIN in ausführlicher und gründlicherer Weise. In seiner Jugendschrift *Περὶ ἑρμωσύνης* 4 3 und 5 1-8 hat CHRYSOSTOMUS seine Bemerkungen niedergelegt.⁴⁾ Nach dem Ruhm eines mächtigen Redners zu streben, ist ihm die heilige Mahnung, die er in I. Pt 3 15 vernimmt. Zwei Dinge seien dem Prediger not: Verachtung des Lobes der Menschen und Kraft der Rede. Wem die Gabe der Rede verliehen sei, müsse fleissiger sein, als der Unbegabte; denn diesem werde vieles verziehen, von jenem erwarte man stets seine bisherigen Leistungen übertreffendes. Nicht kleinmütig werde der Redner, wenn der Beifall ausbleibt; er verfasse seine

1) BASILIUS M., *Homiliae in Hexaemeron* (MIGNE, P. Gr. 29 2-207).

2) A. NEANDER, *Der heil. Johannes Chrysostomus* 3 1848. — J. A. CRAMER, *Des heil. Kirchenlehrers Joh. Chrysostomus Predigten und kleine Schriften* übersetzt. 8 Bände. 1748—1750.

3) AUGUSTIN, *Sermones* 357—359 (MIGNE, P. L. 39 1582 f.).

4) CHRYSOSTOMUS, *Περὶ ἑρμωσύνης* (ed. MONTFAUCON 1 362 f.).

Predigt so, dass er damit Gott gefalle, das sei für ihn die einzige Richtschnur und Absicht bei der Ausarbeitung, nicht Beifall und Lob der Menschen.

Unvergleichlich wertvoller ist die Leistung AUGUSTINS. CHRYSOSTOMUS spricht zu fertigen Rednern, AUGUSTIN zu solchen, die es werden wollen. Das 4. Buch seiner Schrift *De doctrina christiana*, im Jahre 427 als reife Frucht eines reichen bischöflichen und theologischen Lebens geschrieben, trägt mit Recht den Ehrennamen der ersten Homiletik der christlichen Kirche.¹⁾ Der weltlichen Rhetorik stellt er die vom Heiligen Geist gelehrte Redekunst gegenüber; jene will er nur so weit gelten lassen, wie sie dem Zweck der Verkündigung des göttlichen Wortes dienstbar sich erweisen kann und von der Natur der Sache gefordert ist. Viel Nutzen hat das Studium der Rhetorik, das man in jüngeren Jahren betreiben mag, nicht; der scharfe und lebhaftte Geist lerne Beredsamkeit besser durch Lesen und Hören der Reden beredter Männer, als durch Studium der Vorschriften, der nicht scharfe Geist verstehe die Vorschriften nicht; gleichwohl giebt AUGUSTIN selbst ein ganzes System von Vorschriften, die er obendrein zumeist den Schriften CICEROS entlehnt. Die Beredsamkeit hat der Weisheit zu dienen; Weisheit ohne Beredsamkeit sei wertvoll, Beredsamkeit ohne Weisheit sei vom Argen. Der Beredte wird mit süßem Behagen, der Weise mit Nutzen gehört, der beredte Weise rede in heilsamer Lieblichkeit. Wahre Weisheit und wahre Beredsamkeit werden durch Verständnis und sorgsame Erforschung der Heiligen Schriften gelernt; in dem 6. und 7. Kapitel wird das an Rm 5 3-5; II. Kor 11 16-32; Amos 6 1-6 nachgewiesen. Doch schwerverständliches, wie es sich in der Heiligen Schrift finde, werde nicht in die Rede verflochten; dafür sei der Ort in Büchern und privaten Unterredungen. Die Klarheit und Verständlichkeit der Rede sei ein erstes Erfordernis (c. 10). Ohne ihn zu nennen, citiert AUGUSTIN CICERO *De Oratore* I, 3 und billigt ihn: *in dicendo autem vitium vel maximum est a vulgari genere orationis atque a consuetudine communis sensus abhorreere* (c. 12: *hoc enim est proprium oratoris ... oratio gravis et ornata et hominum sensibus ac mentibus accommodata*). Was nützt die reine Sprache, wenn der Hörer sie nicht versteht? Rein und verständlich reden ist gut, aber rein und unverständlich reden ist schlimmer als unrein und verständlich reden. Von ausgearbeiteten und memorierten Reden hält AUGUSTIN nichts; der Prediger müsse so lange über denselben Gegenstand (doch nicht ohne Würze) reden, bis die Hörer durch Bewegungen zu erkennen geben, dass sie es verstanden haben; dann gehe er auf einen anderen Gegenstand über.

1) AUGUSTIN, *De doctrina christiana* (MIGNE, P. L. 34 15 f.).

Der Zweck der Rede ist ein dreifacher: *docere, delectare, flectere* (*movere*). AUGUSTIN schliesst sich CICERO an, den er citiert, wieder ohne ihn zu nennen. Im Orator c. 21 heisst es: *Erit igitur eloquens ... is, qui in foro causisque civilibus ita dicet, ut probet, ut delectet, ut flectat; probare necessitatis est, delectare suavitatis, flectere victoriae*. Nur das *docere* ist notwendig; das *delectare* nicht, weil die gelehrte Wahrheit als solche schon ergetzt, das *flectere* nicht, weil bei Vielen die erkannte Wahrheit genügt, sie zu thun. Das *delectare* hat keine selbständige Stellung; es steht entweder mit *flectere* zusammen dem *docere* gegenüber, da dies mitteilt, welche Pflicht zu thun sei, jene beiden aber die Hörer bestimmen sollen, die erkannte Pflicht zu thun; oder es ist mit dem *docere* zu verbinden bei solchen Hörern, welche die Wahrheit nur dann annehmen, wenn auch der Vortrag des Redners gefällt. Weil aber Viele die Wahrheit nicht deshalb thun, weil sie dieselbe kennen und daran ergetzt werden, so muss das *flectere* hinzukommen, damit der Redner siege. Die *Suavitas* des *delectare* soll nur bei der Schilderung des Wahren und Guten angewendet werden. Der Redner bete, dass er mit verständigem, willigem, gehorsamem Herzen gehört werde, und dass Mt 10 19. 20 an ihm in Erfüllung gehe.

Von cap. 17 an bespricht AUGUSTIN die *Genera dicendi*. Auch hier schliesst er sich CICERO an, ohne ihn zu nennen; im Orator 21 heisst es: *Sed quot officia oratoris, tot sunt genera dicendi. Subtile in probando, modicum in delectando, vehemens in flectendo* (den Zusatz CICEROS: *in quo uno omnis vis oratoris est* würde AUGUSTIN nicht billigen). Cap. 29: *is enim est eloquens, qui et humilia subtiliter et magna graviter et medio-cria temperate potest dicere*. Allein *humilia et medio-cria* giebt es für den kirchlichen Redner nicht; alles ist gross, weil alles sich auf das Heil der Seele und ihre Rettung vom Verderben bezieht (I. Kor 6 1-9; Mt 10 42); gleichwohl soll er nicht stets in erhabenem Stil reden, sondern (CICERO c. 21) im niedrigen Stil beim Belehren, im gemässigten beim Loben und Tadeln, im erhabenen Stil beim *flectere*. (Biblische Beispiele: Gal 4 21-27; 3 15-22 — I. Tim 5 1. 2; Rm 12 1. 6-16; 13 7-14 [den rhythmischen Schluss, den er selbst beim gemässigten Stil gern anwendet, vermisst AUGUSTIN zu seiner Befriedigung bei PAULUS] — II. Kor 6 2-11; Rm 8 28-39; Gal 4 10-20. In cap. 21 Beispiele des dreifachen Stils aus CYPRIAN und AMBROSIUS.) Wie QUINCTILIAN Instit. orat. XII, 10 (AUGUSTIN citiert wieder namenlos) vorschreibt: *utetur omnibus (generibus) non pro causa modo sed pro partibus causae*, soll jede Rede Abwechslung in allen Stilgattungen bieten; doch darf der erhabene Stil, weil er auf die Dauer ermüdet, nicht zu lange Zeit angewendet werden; er werde durch den niedern und gemässigten unterbrochen. Nach der Stilgattung, welche in der Rede vorherrscht, wird die ganze Rede benannt.

Für die Verwendung der Stilarten gelten die Regeln, dass der Eingang der Rede stets im gemässigten Stil sich halte; auch das sach-

lich Erhabene kleide sich in gemässigten Stil, wenn eine Steigerung beabsichtigt ist; im übrigen werde er durch den niederen Stil unterbrochen. Die Wirkung des erhabenen Stils (c. 24) ist nicht der Beifallsruf der Hörer, sondern ihre Thränen; die Einwohner von Cäsarea in Mauretanien seien durch eine Rede im erhabenen Stil zu Thränen gerührt worden und hätten die blutigen Catervae (Raufereien), die jährlich stattgefunden, ein für allemal abgestellt. Selbständig sind nur der niedere Stil zur Belehrung, der erhabene zur Rührung; der gemässigte Stil diene entweder der Belehrung oder der Rührung, weil das Ergetzen, dem dieser Stil eigentlich angehört, nicht einen legitimen Redezweck (ausser der verwerflichen Prunkrede) bezeichne. Bei allen drei Stilarten trachte der Redner darnach, dass die Hörer mit *verständigem, willigem, gehorsamem* Herzen hören, also die Wahrheit verstehen, sich an der Wahrheit erfreuen und der Wahrheit gehorchen. Die Herzen zum Gehorsam zu bewegen hat das Leben des Redners grösseres Gewicht, als die Erhabenheit seiner Rede. Daher soll er auch in der Rede mehr durch den Inhalt als durch die Form gefallen und den richtigsten Ausdruck der Wahrheit für die beste Sprache halten; nicht soll der Lehrer den Worten, die Worte sollen dem Lehrer dienen.¹⁾

Das Ziel ist das Eine: *ut veritas probeat, veritas placeat, veritas moveat*. Beredt und weise reden heisst: im niedern Stil genügende, im gemässigten glänzende, im erhabenen Stil gewaltige Worte für wahre Dinge gebrauchen, die allein gehört werden sollten. Doch besser ist's, weise die Wahrheit ohne Beredsamkeit zu verkünden, als beredt die Wahrheit zu verleugnen. Wer gar nicht reden kann, dem trete sein vorbildlicher Wandel an die Stelle der Redegabe. In cap. 29 tritt AUGUSTIN dafür ein, dass jeder Prediger fremde Predigten vortragen dürfe; denn jedes gute Wort sei Eigentum des Gläubigen, weil es aus Gott stamme. Nachdem (cap. 30) noch einmal der Redner zum Gebet ermahnt ist, schliesst cap. 31 mit den Worten: *Ego tamen Deo nostro gratias ago, quod in his quatuor libris non qualis ego essem, cui multa desunt, sed qualis esse debeat, qui in doctrina sum, id est, Christiana, non solum sibi, sed etiam aliis laborare studet, quantulacunque potui facultate, disserui*.

§ 146. Von Augustin bis zur Reformation.

Die homiletische Wissenschaft hat mit dem Werke AUGUSTINS einen würdigen Anfang genommen. Die hohe Auffassung des Predigerberufs, die keusche Verwendung rhetorischer Kenntnisse für die Predigt der

1) Vgl. AUGUSTIN, De catech. rud. 9: „His enim maxime utile est nosse, ita esse praeponendas verbis sententias, ut praeponitur animus corpori. Ex quo fit, ut ita malle debeant veriores quam disertiores audire sermones, sicut malle debent prudentiores quam formosiores habere amicos“ (ed. G. KRÜGER 1893, p. 16).

Wahrheit, der geistvolle Aufbau seiner homiletischen Lehre und ihre sachliche Behandlung, die Klarheit der Darstellung und die von aller Künstelei freie Kunst, die er lehrt, sind hohe Vorzüge des Buches. Allein es ist deutlich: 1. dass wir nur den s. g. formalen Teil der Homiletik hier behandelt sehen; der materiale Teil wird kaum in dem Wenigen, was er über die Heil. Schrift und die Wahrheit sagt, gestreift, obgleich er auf das Quid der Predigt einen unvergleichlich höheren Wert legt, als auf das Quomodo. 2. Tritt hierin bereits die Gleichstellung des Predigers mit dem Rhetor hervor, dem sein Thema gegeben ist, so in noch höherem Grade in der Stellung des Predigers zu der Gemeinde. Der ursprüngliche Begriff der *Quilia* als der Rede des Bruders zu den Brüdern ist verloren gegangen; AUGUSTIN kennt die Homilia nur als technische Bezeichnung im Unterschied vom Sermo. Der Prediger steht als der Wissende den Unwissenden gegenüber, Gemeinschaft des Glaubens kommt nicht zum Ausdruck; zu einer ihnen bis dahin fernliegenden Erkenntnis und zu völlig neuem Willensentschluss sollen die Hörer bewogen werden. 3. Von einer bei der hohen Autorität des AUGUSTIN sehr bedenklichen Tragweite ist die unverhüllte Geringschätzung, welche er dem Studium und der Arbeit für die einzelne Predigt gegenüber ausspricht. Sorgfältige Ausarbeitung und Memorie, die CHRYSOSTOMUS so eindringlich fordert, ist ihm nichts gegen die Fähigkeit des Predigers, in jedem Fall nach augenblicklichem Bedürfnis lang oder kurz über einen Gegenstand sich auszusprechen. So sehr er die allgemeine Voraussetzung gründlichen Schriftstudiums betont, für die einzelne Predigt verlässt er sich darauf, dass ihm zu derselben Stunde gegeben werde, was er reden solle. Die eigenen Predigten AUGUSTINS geben von den Früchten derartiger Grundsätze Zeugnis: in der Form vernachlässigt, breit, in Vulgärlatein des 4. und 5. Jahrhunderts. AUGUSTIN ist viel zu gross, um unbedeutend als Prediger zu erscheinen; aber statt der Erfüllung der falsch zugeeigneten Verheissung Mt 10^{19, 20} führt seine Individualität, sein theologisches und polemische Interesse das Wort. Den CHRYSOSTOMUS bewahrte die ungebrochene rhetorische Tradition vor gleichem Predigtverfall; den AUGUSTIN beherrschte der Gegensatz seiner Gegenwart gegen seine Vergangenheit, und der heilige Geist des Amtes mit seinem character indelebilis, der durch die Weihe dem Priester zuteil werde, gab die Unterlage ab für seine Predigttheorie. 4. Nicht minder bedenklich, obgleich mit dem unter 3. genannten Grundsatz im Widerspruch stehend, ist endlich die in cap. 29 vorgetragene Lehre, dass der Prediger fremde Predigten halten und mit fremden Federn sich schmücken dürfe. Die Begründung ist zwar Augustinisch tiefsinnig, aber stichhaltig ist sie nicht; der Zeugnischarakter der Predigt musste darüber zu grunde gehen. AUGUSTIN steht übrigens nicht einsam mit dieser Lehre; gleichzeitige oder etwas jüngere Kirchenmänner stellen dieselbe Lehre auf und übersetzen sie

ins Praktische. GENNADIUS VON MASSILIA um die Wende des 5. und 6. Jahrhunderts, welcher das Buch des HIERONYMUS *De viris illustr.* in 100 Kapiteln bis zum Jahre 500 fortsetzte, berichtet: CYRILLUS, *Alexandrinae ecclesiae episcopus* († 444), *homilias etiam composuit plurimas, quae ad declamandum a Graecis episcopis memoriae commendantur*; weiter SALVIANUS, *Massiliensis ecclesiae presbyter* (der Verfasser des Werkes *De gubernatione Dei* † 485), *scripsit scholastico et aperto sermone nulla*; — zu welchem Zweck, bezeichnet der Name, den GENNADIUS ihm giebt: *episcoporum magister*.¹⁾ Es ist nicht anzunehmen, dass diese Praxis die Anwendung von AUGUSTINS Theorie gewesen sei; sie scheint weit älteren Datums zu sein, sie hat in der weitverbreiteten Ungebildetheit auch des höheren Klerus ihren Grund und bezeichnet einen vorgeschrittenen Verfall der Predigtthätigkeit. AUGUSTIN aber ist es, welcher die Trägheit und Untüchtigkeit prinzipiell zu rechtfertigen suchte und sie mit dem heiligen Nimbus der Gottwohlgefälligkeit umgab.

AUGUSTINS 4. Buch *De doctrina christiana* ist für das ganze Mittelalter die Quelle aller homiletischen Anweisung geworden. Von Einfluss neben demselben war durch die Autorität seines Verfassers GREGOR M. *Liber curae pastoralis*, welches Werk im 3. Buch auf grund eines Ausspruchs des GREGOR NAZ.: *jede Ermahnung passe nicht für alle, da nicht alle dieselben Sitten hätten*, in 42 Abschnitten die verschiedenen Stände, Berufsklassen, Gemütsverfassungen u. s. w. durchnimmt und zeigt, wie sie zu behandeln seien. Die Einwirkung GREGORS ist nicht nur in der kasuistischen Moralpredigt der römischen Kirche zu erkennen, nicht weniger in den Bergpostillen, Ackerbaupostillen u. dgl. selbst in der evangelischen Kirche bis ins 19. Jahrhundert hinein. AUGUSTINS Theorie von der Benutzung fremder Predigten durchseucht das ganze Mittelalter; wie sie ein Symptom schmachvoller Untüchtigkeit der Prediger ist, so verführt sie zur Untüchtigkeit und Trägheit, und diese wird, besonders ungebildeten Gemeinden gegenüber, bald auf Anwendung der Theorie, von der sie ausgegangen ist, verzichten. Abgesehen von den uns erhaltenen 40 Predigten GREGORS I. lag das Predigtwesen von der Völkerwanderung bis zu Anfang des 12. Jahrhunderts sehr darnieder. A. LINSENMAYER²⁾ fasst sein Urteil in die Worte zusammen: *es ist einerseits eine an homiletischen Erzeugnissen arme, der Ausbildung der geistlichen Beredsamkeit ungünstige Zeit des primitivsten christlichen Unterrichts, ohne alle oratorische Kunst, anderseits eine Zeit der Übersetzung und Nachahmung*. Die Beschlüsse verschiedener Synoden im 9. Jahrhundert geben uns Belege an die Hand, wie niedrig die Ziele gesteckt waren. Die Synoden von Tours und Rheims, beide im Jahre 813,

1) GENNADIUS, *De scriptoribus Ecclesiasticis* Cap. 57 und 67 (bei J. A. FABRICIUS, *Bibliotheca Ecclesiastica* [1718], p. 27. 31).

2) A. LINSENMAYER, *Geschichte der Predigt in Deutschland* u. s. w. (1886), S. 61.

verordnen, *Caroli Magni Imperatoris iussu*, dass die Homilien der Kirchenväter von den Priestern in die Landessprache übersetzt und dem Volke vorgetragen werden sollten, und die Synode von Tribur (895) ist kleinmütig genug, sich mit den Predigten an Sonn- und Festtagen während zwei oder drei Wochen in jedem Jahre zufrieden zu geben.¹⁾ Sind doch selbst die Homilien des HAIMO von Halberstadt († 853) und die Sermonen des RABANUS MAURUS († 856) nichts Anderes als Kompilation oder wörtliche Reproduktion der patristischen Sermonen.²⁾ Auch als Homiletiker gebricht es dem RABANUS an aller Selbständigkeit. In seinem Werke: *De clericorum institutione et caerimoniis ecclesiae*, das er 829 in Fulda schrieb, giebt er das wieder, was AUGUSTIN *De doctrina christiana* im vierten Buch und GREGOR I. in seiner *Regula pastoralis* gelehrt; im 28. Kapitel des 3. Buches giebt er den Zweck der Predigt mit AUGUSTINS (44) eigenen Worten an, ohne ihn zu nennen: *Debet igitur divinarum scripturarum tractator et doctor, defensor rectae fidei ac debellator erroris, et bona docere et mala dedocere, atque in hoc opere sermonis conciliare adversos, remissos erigere, nescientibus quid agatur, quid expectare debeant intimare.*³⁾

Bis in die Mitte des 12. Jahrhunderts sind die uns erhaltenen deutschen Predigten entweder aus den älteren Kirchenvätern übersetzt, oder erweisen sich als Plagiate der deutschen Kirchenschriftsteller vornehmlich des 9. Jahrhunderts. In der zweiten Hälfte des 12. Jahrhunderts wird die deutsche Predigt durch den Aufschwung der französischen Theologie belebt; ⁴⁾ die Kreuzzüge, der Kampf gegen die Ketzereien, die Predigerorden der Franziskaner und Dominikaner einerseits, anderseits die Scholastik, die Mystik und die Ausbildung der

1) Synode von Rheims (813) can. 15: „*Ut episcopi sermones et homilias sanctorum patrum, prout omnes intelligere possint, secundum proprietatem linguae praedicare studeant*“ (MANSI 1478). — Synode von Tours (813) can. 17: „*Visum est unanimitati nostrae, ut quilibet episcopus habeat homilias continentes necessarias admonitiones . . . et ut easdem homilias quisque aperte transferre studeat in rusticam Romanam linguam aut Theotiscam, quo facilius cuncti possint intelligere quae dicuntur*“ (MANSI 1485). — Synode von Tribur (895): „*Praecipimus vobis ut unusquisque vestrum super duas seu tres hebdomas diebus dominicis seu festivitibus sanctorum populum sibi commissum doctrinis salutiferis ex sacra Scriptura sumptis in ecclesia sibi commissa post Evangelium perlectum instruere studeat*“ (LINSENMEYER 12. HARDUIN VI, 1435 f.).

2) A. LINSENMEYER 48 f.

3) MIGNE, P. L. 107406.

4) Vgl. A. SCHÖNBACH, Über eine Grazer Handschrift lateinisch-deutscher Predigten (1890), S. 30 f. — An dieser Stelle sei hervorgehoben, dass aus der lateinischen Konzipierung der Predigten des Mittelalters der Schluss auf das Predigen in lateinischer Sprache unberechtigt ist. Noch bis ins 17. Jahrhundert pflegten Prediger ihr Konzept lateinisch niederzuschreiben; vgl. auch JOH. GEFFKEN, Der Bildercatechismus des fünfzehnten Jahrhunderts (1855), S. 10—14, Beilagen Col. 196f. Achelis, Praktische Theologie. I. 2. Aufl.

deutschen Sprache sind die Faktoren, welche vom 12. bis Ende des 14. Jahrhunderts eine neue Blüte der Predigt hervorbrachten. Sie entfaltete ihre Blüte besonders in der Missionspredigt der Franziskaner und Dominikaner, aber von der Missionspredigt aus erfuhr auch die ständige Predigt der Pfarrer und Bischöfe eine heilsame Befruchtung. Allein es ist nicht zu übersehen, dass die Beliebtheit der Missionsprediger bei dem Volke diese vielfach zu arrogantem Benehmen und zur Störung jeder kirchlichen Ordnung veranlassten, und dass durch die geöffnete Predigthür eine Menge unberufener Mönche, namentlich predigender Mendikanten, eindringen. Die Synoden des 13. und 14. Jahrhunderts sind reich an Beschlüssen, dem Unwesen zu wehren und die kirchliche Ordnung aufrecht zu halten. INNOCENZ III. hielt es für nötig, das Dekret von LUCIUS III. (1183), das auch in das *Corpus iuris canonici* aufgenommen wurde,¹⁾ im Jahre 1216 zu erneuern, wonach jeder mit Exkommunikation bedroht wurde, der ohne Erlaubnis und Mission seitens des Papstes oder eines Bischofs zu predigen sich unterfange. Die Synode von Trier (1227) legt Can. 8 den Pfarrern ans Herz, das Volk über die Artikel des Glaubens und die Wahrheiten und Gebote der christlichen Sittenlehre zu unterweisen; sie empfiehlt die *Fratres Praedicatorum* (Dominikaner) *et Minorum* (Franziskaner), schliesst aber ausdrücklich unfähige Prediger aus, besonders die Quaestuarii (Quaestionarii), d. h. die Sammler von milden Gaben zu frommen Zwecken, und die in allerlei Gestalt auftretenden und häretisch anrühigen Begharden.²⁾ Ähnlich sprechen sich die Synode von Würzburg (1298) can. 5 gegen die Predigten der *Clerici vagantes*,³⁾ die von Eichstädt (1364) und Regensburg (1377) gegen die predigenden Begharden und Beghinen aus und verordnen, dass die Pfarrer nicht über *libri laicorum vulgares*, sondern nur über die Evangelien, die Episteln des PAULUS und über heilige Schriften (Kirchenväter) predigen dürften; die Salzburger Synode (1386) fasst Beschlüsse gegen Misbräuche und Übergriffe predigender Mendikanten, und die Synode von Mainz (1310) verbietet den Religiosen, durch gleichzeitige Predigten das Volk von den Prozessionen und Bittgängen abzuziehen.⁴⁾ Eigentümlich ist anderseits der Beschluss der Synode von Prag (1374), der dem Prediger und Hörer für jede Predigt 40 Tage Ablass verspricht. Auch sonst wird die Predigt mit dem Ablass verbunden, aber der Ablass wird nicht an das Halten oder Hören einer Predigt überhaupt geknüpft, sondern an das Hören der Vorträge bestimmter Prediger. So hatte z. B. KONRAD VON MARBURG das Privileg, seinen Hörern Ablass zu gewähren.

1) *Corpus iuris can.*, Decret. Gregor IX. lib. V, tit. VII, De Haereticis Cap. IX und X (ED. AEM. FRIEDBERG [1881] 2 780 f.).

2) HARTZHEIM 3 531.

3) HARTZHEIM 4 28.

4) HARTZHEIM 4 220.

Es ist verständlich, dass mit der höheren Wertung der Predigt auch eine Litteratur homiletischer Hilfsmittel entstand. Zahlreiche Predigtsammlungen (Postillen: *Post illa sc. verba Domini* oder *Scripturae sacrae*), besonders in lateinischer Sprache, erscheinen; durch verlockende Titel, wie *Sermones Dormi secure, quia sine cura incorporari et populo praedicari possunt*, *Sermones parati, praedicabiles* etc. suchen sie Käufer an sich zu ziehen. Aber es ist meistens Fabrikarbeit; die lateinischen Predigtwerke beuten die Kirchenväter und Kirchenlehrer und sich selbst unter einander in massloser Weise aus, und die deutschen Predigtwerke machen es mit den lateinischen und unter einander nicht besser. Ausser diesen Predigtsammlungen giebt es Materialsammlungen, oft in alphabetischer Form.¹⁾ Das bekannteste Werk dieser Art ist BONAVENTURAS († 1274) *Biblia pauperum, omnibus praedicatoribus perutilis*; es ist ein alphabetisch geordnetes biblisches Reallexikon, zunächst für die *Pauperes*, d. h. für die Prediger bestimmt, die sich mit dem Wort nicht gut zu helfen wissen.²⁾ Für die homiletische Dogmatik und Moral sorgen die *Summae*, z. B. die *S. de casibus* des Minoriten PETRUS VON SACHSEN (1300), die *S. de virtutibus et vitiis* des Dominikaners WILHELM PERALD, *S. Lugdunensis* genannt, die *S. praedicatorum* des Engländers THOMAS BROMYARD (um 1370), die alphabetisch alles für den Prediger Wissenswürdige zusammenstellt und homiletische Winke und Lehren giebt. Ferner stehen den Predigern die *Commentarii* und die *Catena*e, besonders die *Glossae ordinariae* zur Seite; nicht minder Beispielsammlungen aus den *Vitae patrum*, den *Legendae sanctorum*, unter denen die *Legenda aurea* des JAKOB A VORAGINE und der *Dialogus miraculorum* des CAESARIUS VON HEISTERBACH (1222) die bekanntesten sind. Die *Gesta Romanorum moralisata*, das *Universum praedicabile* des Dominikaners JOH. DE SEXTO GEMINIANO (1300) und die Tierfabeln im *Physiologus*, einem ursprünglich griechischen Traktat, den schon die Kirchenväter durch allerlei Fündlein erweiterten, sorgen für die nötige Unterhaltung der Predigthörer. Diese Fabeln, Erzählungen, Scherze werden unter dem Gesamttitel der Predigtmärlein zusammengefasst. Unter ihnen sind die Ostermärlein die beliebtesten; sie variieren das Thema, dass der Teufel die Menschenseelen aus seinem Gefängnis um den Preis losgegeben habe, dass der Sohn Gottes ihm im Tode verfallte, aber durch die Auferstehung Jesu sei der dumme Teufel düpiert, — und der schallende *Risus paschalis* ist der gewünschte Erfolg des Märleins. (vgl. § 71, S. 294).

Abgesehen von den Predigten niederer Gattung, die durch solche Hilfsmittel zustande gebracht wurden, sind es drei Arten von Predigten,

1) Vgl. A. LINSENMAYER a. a. O. 171 f.

2) BONAVENTURA, *Biblia Pauperum*, Opera (Lugduni 1668) 7 434-528.

die vom 12. bis zum 15. Jahrhundert hervortreten. Die franziskanische Volkspredigt, die in BERTHOLD VON REGENSBURG ihren bedeutendsten Vertreter hat, und die mystische Predigt, die mit BERNHARD VON CLAIRVAUX und seiner Bearbeitung des Hohenliedes beginnt und in MEISTER ECKART (nach dem Wort von R. CRUEL *einem Prediger von so originalem Stempel des Geistes, wie die deutsche Kirche in allen Jahrhunderten keinen aufzuweisen hat*), in H. SUSO, RUYSBROECK und JOH. TAULER weite Verbreitung gewinnt, haben ihre Theoretiker im Mittelalter nicht gefunden. Anders ist es mit der scholastischen Predigt, wie sie von den Scholastikern selber geübt und vorzugsweise von den Dominikanern, den *Praedicatores κατ' ἐξοχήν*, kultiviert wurde. Sie bezeichnet die völlige Identifikation von Religion und Theologie, und zwar einer Theologie, die, von der Philosophie des ARISTOTELES beherrscht, ihre Kraft in Begriffspaltereien und formalistischen Definitionen an den Tag legt. Die bereits erwähnten Postillen jener Zeit dienen vorzugsweise der scholastischen Predigtart, die ihren Höhepunkt in den beiden grossen Predigtwerken des JORDAN VON QUEDLINBURG erreicht; das eine ist 1365 geschrieben und enthält *Sermones de tempore* (opus Jor), das andere enthält *Sermones de Sanctis* (opus Dan), beide sind nach LINSSENMAYERS Urteil ein wahres Meisterstück von Einteilungswut.¹⁾ Die scholastische Predigt ist es vorzugsweise, wenn nicht ausschliesslich, welche die Homiletik jener Jahrhunderte ins Auge fasste, indem sie teils zu der Praxis die Theorie lieferte, teils den Auswüchsen der Praxis warnend und hemmend in den Weg trat. Wir nennen die hervorragendsten der Homiletiker.

GUIBERT (1153—1215), Abt des Klosters Novigentum in der Diözese von Laon, heute Nogent sous Coucy, daher GUIBERT DE NOGENT genannt, gab als Einleitung zu seinem Kommentar über die Genesis eine kurze Darstellung der Theorie der Predigt mit dem Titel: *Liber quo ordine sermo fieri debeat*.²⁾ Der Prediger muss hinlängliche Gelehrsamkeit und ein reines Gewissen haben; durch Gebet hat er sich auf die Predigt zu rüsten. Er rede nicht weitschweifig, vielmehr klar, anschaulich, durchsichtig und lege den Nachdruck auf Besserung der Sitten. Aus der Kenntnis des eigenen Herzens führe er die Hörer in ihr Herz, um ihnen die Entstehung und den Zusammenhang der einzelnen Sünden klar zu machen. Dann zeige er die Mittel und Wege Gottes, den Sündern aufzuhelfen, die Gefahren und Abwege der Zukunft. Allegorische Schriftauslegung, Vernunftbeweise und Gleich-

1) Die Bezeichnung Opus Jor und opus Dan hat ihren Ursprung in der geographischen Notiz des GREGOR V. TOURS, *De gloria Martyrum* 17 (MIGNE, P. L. 71 721) über die Quellen des Jordanflusses: *Igitur a monte Phanio duo consurgunt fontes, quorum unus Jor, alter Dan vocitatur*.

2) MIGNE, P. L. 156 21-31.

nisse aus dem täglichen Leben seien die Macht seiner Rede. Der Zweck der Predigt sei die Unterweisung und das Heil der Hörer. Um dies zu schaffen, verweise er auf die ewigen Strafen, aber besonders auf die Wirkungen der Sünde in dem Unfrieden und der Zerrissenheit des Herzens, in der steten Furcht, in dem Schimpf und Schaden, in der Verachtung der Mitmenschen.

Der Cisterziensermönch ALANUS VON RYSSEL, auch AB INSULIS, weil aus Lille stammend, genannt († 1202 oder 1203), mit dem Beinamen Doctor universalis geehrt, giebt in den 48 Kapiteln seiner Summa de arte praedicatoria¹⁾ eine reiche Materialsammlung; von den angekündigten 5 Teilen seines Buches hat er nur 3 behandelt. Das Predigen ist die Blüte der religiösen Thätigkeit *Viri catholici*, die oberste Stufe der Jakobsleiter. Besonderes Interesse hat seine Definition der Predigt: *Praedicatio est manifesta et publica instructio morum et fidei, informationi hominum deserviens, ex rationum semita et auctoritatum fonte proveniens; indignis et obstinatis subtrahenda est praedicatio.* Der Anfang der Predigt sei der einer theologischen Autorität entnommene Text,²⁾ *maxime ab Evangeliiis, Psalmis, epistolis Pauli et libris Salomonis, quia in his specialiter resultat moralis instructio.* Citate heidnischer Schriftsteller sind, massvoll angewendet, erlaubt; an rechtem Ort sind auch Verba commotiva, d. h. pathetische und ergreifende Stellen, von Nutzen, aber LUCREZ sagt mit Recht: *nihil citius arescit lacrima.* Durch sein eigenes Beispiel soll der Prediger seinen Worten Nachdruck geben und allezeit auf die geistige und seelische Verfassung seiner Hörer, auf ihren Stand und Beruf Rücksicht nehmen. Das Werk schliesst mit einer Anzahl Sermones ad status (an Soldaten, Advokaten, Fürsten u. s. w.) und mit einem Sermo ad somnolentes.

HUMBERT DE ROMANIS, geboren in Romano in Burgund, seit 1225 Mitglied des Predigerordens, seit 1254 Generalmagister († 1277), verfasste (wahrscheinlich 1255) für die Dominikaner die Schrift: De eruditione praedicatorum in 2 Büchern.³⁾ Nur das erste Buch giebt eine Theorie; in 6 Teilen und 24 Kapiteln ist es gegliedert und

1) MIGNE, P. L. 210 111-198.

2) Hier ist der Ursprung des Gebrauchs, einen bestimmten Text der Predigt voranzustellen und zu grunde zu legen. In den altdeutschen Predigten wird der Text (oder das Thema) nur allgemein als Wort der „heiligen schrift“ citiert; unter „heiliger Schrift“ versteht man aber auch Citate aus Kirchenvätern oder überhaupt aus theologischen Autoren.

3) Maxima bibliotheca veterum patrum (Lugduni 1677) 25 424-567: Liber primus. De eruditione religiosorum praedicatorum, in quo de eorum munere seu officio et ad illud spectantibus, formaque ac arte concionandi pertractatur. — Liber secundus. De eruditione religiosorum praedicatorum, in duos tractatus divisus, in quo de modo prompte cudendi sermones ad omne hominum et negotiorum genus pertractatur.

mit vielen Citaten der Heil. Schrift und der Litteratur geschmückt. Der erste Teil behandelt das Predigtamt, seine Erhabenheit, seine Notwendigkeit und Nützlichkeit für Prediger und Hörer und seine grosse Schwierigkeit. Fleissiges Studium, Beobachtung anderer Prediger und Gebet sei not; aber bei eigener Schwachheit dürfen auch fremde Predigten gehalten werden; wer es verschmäht, ist dem gleich, der nur solches Brot aus-theilen will, das er selbst gebacken hat.¹⁾ In hohem Grade bemerkenswert ist der vierte Teil: *De executione huius officii*, vielleicht das einzige Beispiel in der römischen Litteratur, in dem die Predigt so hoch gewertet wird. Vornehmlich die Begabteren, heisst es im 20. Kapitel, sollen mit Vorliebe das Predigtamt ausüben; denn *die Predigt sei wichtiger und notwendiger, als alle übrigen Funktionen des Geistlichen, ja wichtiger als die Spendung der Sakramente*; denn *haec non prosunt multis sine vera cognitione et bona voluntate, quae duo confert praedicatio*. Habe doch selbst Christus nie Beichte gehört, nur einmal habe er die Heil. Messe gefeiert, aber stets habe er gepredigt. So setze der Prediger das Berufswerk Christi fort, und eine *specialis aureola* im Himmel sei ihm gewiss. Hiernach ist es verständlich, dass das Werk HUMBERTS die Auswüchse der scholastischen Predigtweise in dialektischen Künsteleien, in Distinktionen, Divisionen, Subdivisionen u. dgl. keineswegs begünstigt, dass es vielmehr zu einer tiefen und höchst würdigen Auffassung der Predigt wertvolle Anleitung giebt. — Das zweite Buch des Werkes von HUMBERT besteht aus zwei Teilen, deren jeder 100 Sermonen (s. g. Kasualpredigten) enthält; es kommt für unseren gegenwärtigen Zweck nicht in Betracht.

Das gleichzeitige Werk von BONAVENTURA († 1274): *De arte concionandi* hat nur geringen Wert; die scholastische Art der Divisio, Distinctio, Dilatio wird als selbstverständlich behandelt, nur vor Übertreibung wird gewarnt.

Mit Auszeichnung dagegen ist aus dem 14. Jahrhundert NICOLAUS DE CLAMENGIS (de Clémanges) zu erwähnen, der in seinen *Liber de studio theologico* auf das Studium der Heil. Schrift und die lebendige wirksame Volkspredigt hinweist. Charakteristisch ist seine Vorschrift: *Summopere igitur studeat Praedicator, quando ad verbum Dei dispensandum accedit, ut in charitate et gratia sit, quatenus ex radice charitatis sua surgat praedicatio, et non tam ipse, quam Spiritus Sanctus suo ore loquatur, suam verbis eius flammatis virtutem largiter influens, ad transfigenda velut igneis quibusdam sagittis corda audientium.*²⁾ Gegen dies Werk bedeutet HEINRICHS VON LANGENSTEIN (de Hassia) Schrift: *Tractatulus de*

1) Nachklang von dem bedenklichen Rat des AUGUSTIN, *De doctrina christiana* 4 29.

2) NICOLAI DE CLAMENGIS *Liber de studio theologico* ed F. G. P. SCHÖPFF (1857), p. 11.

arte praedicandi ¹⁾ nur einen Rückschritt; wenn er auch als Fundament der Predigt das Wort Gottes (d. h. die Vulgata) hervorhebt, so kommt er doch über die scholastische Methode und die alexandrinische Schriftbehandlung nicht hinaus.

An der Schwelle der Reformation bemächtigt sich der Humanismus der Homiletik. JOH. REUCHLIN und DESID. ERASMUS wenden die Gesetze der alten Rhetorik, jener mehr als dieser, auf die Predigt an, wenn auch die Augustinische Überlieferung auch nach ihrer religiösen Seite ihnen massgebend ist. Sein Büchlein *Liber congestorum de arte praedicandi* (25 Seiten in 4^o) schrieb J. REUCHLIN 1502 und veröffentlichte es 1504. Die Predigtkunst ist *Facultas hominem alliciendi ad virtutes et contemplationem divinam ex sanctorum scripturarum promulgatione*; sie besteht in Inventio, Memoria, Pronunciatio, während die Predigt selbst aus Principium, Lectio, Divisio, Confirmatio, Confutatio, Conclusio besteht. Er kennt *tria genera orationum*: *genus demonstrativum, quod tribuitur in alicuius laudem aut vituperationem, deliberativum, quod habet in se suasionem et dissuasionem, iudiciale, quod positum in controversia habet accusationem aut petitionem cum defensione*, eine Einteilung, die, aus den lateinischen Rhetorikern entlehnt, lange noch in der evangelischen Kirche sich hielt. Von dem Einfluss des Evangeliums vernehmlich berührt und doch der vorreformatorischen Zeit angehörend ist des ERASMUS Werk: *Ecclesiastae sive de ratione concionandi libri quatuor*. Ein Jahr vor seinem Tode 1535 kam es heraus.²⁾ Ein überaus reichhaltiges, mit grosser Gelehrsamkeit geschmücktes, mit hohem religiösen Ernst geschriebenes, ob auch wissenschaftlich nicht ganz exakt gearbeitetes Buch, das unter Römischen und Evangelischen eine weite Verbreitung fand. Vorreformatorisch ist es um deswillen, weil es, obgleich es die Homiletik genau von der Rhetorik unterscheidet, auf dem Boden der alten Rhetorik erwachsen ist. Der Predigerberuf, so lehrt das 1. Buch, überrage bei weitem an Weisheit und Würde den des Mönches, des Messpriesters, ja den der Könige:³⁾ *omnium (munerum sacerdotis) excellentissimum docendi munus*. Die persönlichen Erfordernisse eines Predigers seien Kenntnis der Heil. Schrift und der Väter, Verstand, Mut, Gewandtheit des Ausdrucks, Herzensreinheit, unbefleckter guter Name, grosser Glaube, brennende Liebe. Er erinnert daran, dass der Verfall der Predigt und der Verfall der Kirche immer verbunden gewesen seien. Wie man ein guter Prediger werden könne, lehrt das 2. Buch. Neben dem Studium der Grammatik befähigt *Natura, Ars, Imitatio sive Exemplum, Usus sive Exercitatio* zur Rede-

1) O. HARTWIG, *Leben und Schriften Heinrichs von Langenstein* 1858.

2) Neue Ausgabe von F. A. KLEIN 1820 (XVIII und 742 S. in 8^o).

3) Nach CHRYSOSTOMUS *Περὶ ἑρπιδύνης* 41. — Vgl. die Mitteilungen aus den Werken des ALANUS AB INSULIS und des HUMBERT DE ROMANIS S. 629 f.

gewandtheit. In ausserordentlicher Belesenheit werden aus den Schriften des PLATO, DEMOSTHENES, CICERO, LIVIUS, TACITUS, SENECA, des BASILIUS, CHRYSOSTOMUS, ATHANASIUS, CYPRIAN, AMBROSIIUS, HIERONYMUS, AUGUSTIN, GREGOR I. bis herab auf BERNHARD VON CLAIRVAUX mustergültige Stücke zur Übung des Stils und zur Erkenntnis der rednerischen Aufgabe vorgeführt. Am Ende des 2. und im 3. Buch geht ERASMUS zur Anwendung der Gesetze der Dialektik und Rhetorik auf die Architektonik der Predigt über in der Inventio, Dispositio, Elocutio, Memoria, Pronunciatio; die Teilungskategorien (*Τόποι* des ARISTOTELES), die Arten und Mittel der Amplifikation, der rhetorischen Figur, der Vorzug der buchstäblichen Auslegung vor der allegorischen werden erörtert, obgleich er der Allegorese (3¹⁴⁶ f.) die Berechtigung nicht bestreitet, während das 4. Buch zu der formalen die materiale Homiletik hinzufügt und die biblischen Stoffe für die Predigt darlegt, die dogmatischen und ethischen in einem Schema der christlichen Hauptlehren nebst Beweisart aus der Schrift.

Endlich ist als Abschluss mittelalterlicher Homiletik, der *den Gesamttertrag derselben darbietet und insofern als die vollendetste Homiletik vor der Reformation* ¹⁾ anzusehen ist, das Werk von JOH. ULR. SURGANT zu nennen: *Manuale curatorum predicandi prebens modum* von 1503 (234 Seiten in 8^o). Der erste Teil des Buches: *De modo et arte predicandi* allein kommt hier in Betracht. Etwas Neues bietet SURGANT nicht; er rekapituliert die Vergangenheit in CICERO und AUGUSTIN, in ALANUS und HEINR. V. LANGENSTEIN ohne Kritik. Der einfache Schriftsinn wird auch von ihm rezipiert, und was die Rhetorik in die Homiletik eingeführt, ist hier vollständig zu finden. Ein Schimmer evangelischer Gedanken leuchtet auf in der Unterscheidung zwischen göttlicher und menschlicher Beredsamkeit: diese verlange *Sermonem politum*, jene wirke durch Klarheit, Kraft des Geistes, Einfachheit der Heil. Schrift. —

Wir sehen die Vorzüge der Augustinischen Homiletik bis zur Reformation nur teilweise verwertet, die Schwächen ausgebaut und zur Herrschaft gebracht. Die Homiletik ist meist fremden Mächten dienstbar, der aristotelischen Philosophie, vor allem der antiken Rhetorik. Das Unevangelische liegt nicht so sehr darin, dass die richtige Predigt nach dem Rezept vorchristlicher Rhetorik angefertigt werden soll, es liegt in der Stellung des Predigers zu der Gemeinde, in dem Kirchenbegriff. Ist die Kirche Heilsanstalt — das ist sie nach römischer Anschauung —, so hat der Prediger die Stellung des heidnischen Rhetors zu seinem Publikum; er steht ihm gegenüber, hat die Seelen, die unwissenden, die ungeistlichen, zu überreden und sie zu sich herüberzuziehen. Eben diese

1) A. KRAUSS, Homiletik 84.

2) Vgl. J. GEFFCKEN, Bildercatechismus (1855), Beilagen Col. 196 f.

Stellung führt die Herrschaft der heidnischen Rhetorik notwendig mit sich; wie wir es bis heute sehen, dass die römische Homiletik die heidnische Rhetorik als ihren Führer und Meister anerkennt. Die urchristliche und evangelische Stellung des Homileten zu der Gemeinde ist die des Bruders zu den Brüdern; die Kirche, deren Organ er ist, ist Heilsgemeinschaft. So hat die Predigt des göttlichen Wortes ihren eigenen Gesetzen zu folgen, weil ihre Voraussetzung und ihr Zweck einzigartig ist. Mit Dank soll aufgenommen werden, was die Rhetorik bietet, soweit es der Voraussetzung entspricht und dem Zweck dient; aber die Homiletik ist nicht Schülerin der Rhetorik, sondern sie hat ihre selbständigen Wege zu gehen, und weil das Wort gilt: *alles ist euer, ihr aber seid Christi, Christus aber ist Gottes*, so soll auch das Brauchbare der Rhetorik ihr und durch sie dem Evangelium Gottes dienen.

§ 147. Seit der Reformation. Phil. Melanthon und Andreas Hyperius.

Die homiletischen Vorlesungen des MELANTHON harren noch der Veröffentlichung. Eine Anschauung seiner Homiletik ist aus den von MELANTHON selbst herausgegebenen Schriften zu gewinnen; es sind folgende: *De rhetorica libri tres* 1519, überarbeitet in den *Institutiones Rhetoricae* 1521, neubearbeitet in *Elementorum Rhetorices libri II* 1531; ferner zwei kleinere Schriften: *De officiis concionatoris* 1535 und die allerdings zweifelhafte *Quomodo concionator novitius concionem suam informare debeat* 1536.¹⁾ Die *Elementa* sind es, die in der evangelischen Kirche grossen Einfluss und weite Verbreitung gefunden haben, nicht zum Gewinn der evangelischen Predigt. Sie geben Rhetorik, nicht Homiletik, sie lassen diese in jener aufgehen; der Rhetoriker reicht Unterweisung dem Prediger dar, der Humanist dem Theologen, damit der Prediger Rhetor, der Theologe auf der Kanzel Humanist werde.²⁾ Die Schrift *De officiis concionatoris* giebt annehmbare theologische Winke und Regeln für die homiletische Arbeit, und mahnt zum Studium der Heil. Schrift. Wie wenig jedoch schliesslich die Herrschaft der Rhetorik überwunden ist, bezeugt der Satz: *Nemo potest rite docere* — und die *Doctrina evangelii* ist der ausschliessliche Gegenstand der Predigt — *nisi Dialecticae peritus sit*. In den drei rhetorischen Schriften stellt er die drei Genera der forensischen Rede, das Genus iudiciale, demonstrativum und deliberativum, vermehrt 1521

1) Nach M. SCHIAN, Die Homiletik des ANDREAS HYPERIUS (Zeitschrift für praktische Theologie 1896, S. 289—324; 1897, S. 27—66. 120—149), S. 36 Anm. 2 und 3. — Diese wertvollen Abhandlungen sind für die folgenden §§ zu vergleichen.

2) MELANTHONS Rhetorik ist auch durch populäre Bearbeitungen verbreitet worden, z. B. von ARSACIUS SEEHOFER, „den ersten Homiletiker der evangelischen Kirche Württembergs“ (vgl. G. BOSSERT in „Halte was du hast“ 1885, S. 59 f.).

durch das Genus *dialecticum*, 1531 durch das Genus *διδασκαλικόν*, auch für die Predigt auf; homiletische Anklänge sind in den Bestimmungen zu finden, dass das Genus *deliberativum* die Aufgabe habe *suadere et dissuadere, adhortari et dehortari, petere, precari, consolari et similia negotia*, das Genus *διδασκαλικόν* aber *praesertim hoc tempore* notwendig sei, *ubi homines Dialecticorum more de dogmatibus religionis docendi sunt, ut ea perfecte cognoscere possint*. Deutlicher scheidet er Rhetorik und Homiletik in *De officiis concionatoris*, obgleich er die Homiletik als Teil der Rhetorik behandelt; für die Predigt gelten das Genus *didacticum*, *epitrypticum* (*quod ad credendum*), *paraeneticum* (*quod ad mores hortatur*); das Genus *demonstrativum* sei zu verwerfen, weil *numquam laudabit personam ullam Concionator oratorum modo*, das Genus *iudiciale* passe für die Predigt nicht, weil *alio quodam litigare modo Concionatorem decet quam oratorem in foro*. Der Inhalt der Predigt ist zwar auch in dieser Schrift die *Doctrina christiana*, und die Predigten sind nichtig, die sich nicht auf hervorragende Lehrsätze beziehen; allein MELANTHON dringt auf Schriftstudium und betont die Notwendigkeit für den Prediger, dass er unter der Leitung des Heil. Geistes die Kraft der Schrift in seinen Lebenslagen erfahre, — immerhin Ansätze, die für die Zukunft nicht ohne Verheissung sind. Doch über ERASMUS gehen die Gaben MELANTHONS an evangelischem Wert nicht hinaus, vielfach bleiben sie sogar hinter dem Werk des grossen Humanisten zurück.

Nicht MELANTHON gebührt der Ruhm, die erste evangelische Homiletik der reformatorischen Kirche gegeben zu haben; der Durchbruch einer neuen, der evangelischen, Zeit bezeichnet ein anderes Werk, das die Homiletik prinzipiell, ob auch nicht in durchgeführter Weise, aus den Fesseln der Rhetorik befreite und sie zu einer theologischen Disziplin erhob. Es ist das Werk des ANDREAS HYPERIUS: *De formandis concionibus sacris seu de interpretatione scripturarum populari libri II.*¹⁾ ANDREAS GERHARD, von seiner Vaterstadt Ypern HYPERIUS genannt, geb. 16. Mai 1511, gehörte seit 1541 bis zu seinem Tode am 1. Februar 1564 der Universität Marburg an. Ein überaus vielseitig gebildeter Theologe, eine milde, irenische Natur, reformierter Konfession, aber offenen Sinnes für die Wahrheit, in welchem konfessionellen Gewande sie sich auch zeigte. Sein genanntes Werk, das neben seinen Schriften: *De Theologo seu de ratione studii theologici libri IV* (1556), *De Sacrae Scripturae lectione ac meditatione quotidiana, omnibus omnium ordinum hominibus Christianis perquam necessaria, libri II*

1) Vgl. F. L. STEINMEYER, Die Topik im Dienste der Predigt (1874), S. 42 f. — W. MANGOLD, Art. Hyperius, Andreas Gerhard, in RE² 6 (1880), S. 408 f. Besonders die oben citierten Abhandlungen von M. SCHLÄN in der Zeitschrift für praktische Theologie 1896 und 1897.

(1561) und *Topica theologica* (1565) vornehmlich in Betracht kommt, erschien zuerst 1553 (Marburg bei ANDREAS KOLBE, 2 Seiten Vorwort und 135 Blätter Text), dann in doppeltem Umfange (283 Blätter) im Jahre 1562. Die *Editio princeps* ist in Nachdrucken (z. B. bei OPORIN in Basel 1579) vielfach vorhanden, im Originaldruck ist sie sehr selten geworden. Noch seltener ist die erweiterte Auflage von 1562, die jedoch von HEINRICH BALTHASAR WAGNITZ 1781 (XXIV und 434 Seiten), unter Hinzufügung von WIGAND ORTH: *Oratio de vita et obitu D. Andreae Hyperii* (vom 27. Februar 1564), mit Anmerkungen herausgegeben wurde. Ein grosser Unterschied besteht nach HYPERIUS zwischen der forensischen Rede der Alten und der Predigt, also auch zwischen Rhetorik und Homiletik. Dort sei das Forum, hier *Dei ecclesia*, dort die Richter, hier die *Congregatio credentium*, der *electus populus Dei*, der immerhin manche *Rudes* und *minus Eruditi* berge, dort die Streitverhandlung mit Gründen und Gegengründen, hier die *Doctrina religionis*; hinsichtlich der *Pronunciatio* gelte, dass *paulo maiori gravitate, immo maiestate peragi omnia deceat in templo quam in foro*, und von der *Consolatio* wisse die Rhetorik nichts. Auch zwischen der *Interpretatio popularis* und der *I. scholastica* sei in betreff des Ortes, der Hörer, der Stoffbehandlung ein grosser Unterschied. Dass er Gemeindepredigt und Missionspredigt nicht scheidet, ist ihm nicht zum Vorwurf zu machen; die Scheidung lag ausserhalb seines Gesichtskreises; die Hörer der Predigt sind ihm Christen (*electus populus Dei*); aber die Propheten und Apostel, besonders PAULUS, selbst die Briefe der Apostel, sind ihm unbedingte Muster. Mit grossem Ernst redet er über den Zweck der Predigt; *hoc opus, hic labor eius (sc. concionatoris) est, omni studio atque contentione ea ut promoveat, quae ad hominum salutem et reconciliationem cum Deo conducunt*, — das der materiale Zweck; den formalen bestimmt er nach dem auf die drei psychologischen Grundfunktionen zurückgehenden Dreifachen: *docere, delectare, flectere*. Auch die *Officia concionatoris: Inventio, Dispositio, Elocutio, Memoria, Pronunciatio* entnimmt er der Rhetorik, er verweist den Prediger für die drei mittleren auf die Vorschriften der Alten, für die letztgenannte auf die Landessitte und das Vorbild tüchtiger Prediger im Orte, während er nur in der *Inventio* des Predigers vieles findet, worin er vom Redner abweicht. Es ist somit scheinbar nur ein Teil der Homiletik, den er von der Rhetorik löst; allein es ist das hohe Verdienst des HYPERIUS, dass er auf den Predigtstoff, auf den Inhalt alles Gewicht gelegt hat; wie er dadurch die Predigt von der Rede prinzipiell scheidet, so übt diese prinzipielle Auffassung ihren Einfluss auf seine ganze Predigtlehre aus, mag er immerhin in formeller Beziehung der Rhetorik noch viele Konzessionen machen und über das von ERASMUS Dargebotene nicht weit hinausgehen. Jener Einfluss zeigt sich besonders in der Behandlung der Teile der

Predigt: *Lectio Scripturae sacrae, Invocatio, Exordium, Propositio seu Divisio, Confirmatio, Confutatio, Conclusio*; er giebt darüber Vorschriften, die teilweise bleibenden Wert haben, er behandelt anderseits dies Schema so frei, dass er nicht nur textlose Predigten unter Umständen nicht verwirft, sondern auch je nach dem Gegenstand selbst den Wegfall des Exordium, der Propositio, der Conclusio gestattet, und die Confutatio in sehr besonnener Weise nicht als besonderen Teil gewertet wissen will, vielmehr sie der Confirmatio, auf die er alles Gewicht legt, durchaus unterordnet. Die Predigt beruht nach HYPERIUS auf sorgfältigster Exegese der Heil. Schrift: *a genuina sacrorum verborum sententia neutiquam discedatur*, aller Allegorese ist er, im Gegensatz zu ERASMUS, ernstlich feind. Der Text ist nun darauf anzusehen, welches Genus der Predigt ihm entspreche. In der Aufstellung der Genera verlässt HYPERIUS die Dreiteilung der Rhetorik in Genus demonstrativum, deliberativum, iudiciale, und thut den folgenreichen theologischen Schritt, aus der Heil. Schrift selbst die Genera zu suchen. Er findet sie nach II. Tim 3¹⁶ und Rm 15⁴ in folgenden fünf: Genus *διδασκαλικόν* (doctrina), *ἐλεγχικόν* (redargutio), *παιδευτικόν* (institutio), *ἐπανορθωτικόν* (correctio), *παρακλητικόν* (consolatio), wozu noch ein sechstes, das Genus mixtum, hinzuzufügen sei. Obgleich er diese fünf (sechs) Genera allenfalls auch auf drei: *γνωστικόν* (Belehrung und Widerlegung von Irrtümern), *πρακτικόν* (Besserung und Strafe), *παρακλητικόν* (Ermahnung und Trost) reduzieren zu können meint, so sind doch gerade die fünf ihm von grösster Wichtigkeit, weil er sie dem Apostel PAULUS abgelauscht hat. Der Text der Predigt ist nun nach diesen von den Genera gegebenen Gesichtspunkten durcharbeiten und die gefundenen Einzelgedanken sind zu notieren. Aus diesen werden die für die Predigt passenden nach den Gesichtspunkten: *Materia utilis* (praktisch, das geistliche Leben fördernd, reich an erbaulichem Inhalt), *facilis* (verständlich, nicht verwickelte Streitfragen behandelnd), *necessaria* (den gegenwärtigen Bedürfnissen der Gemeinde, die er mit den Ältesten der Gemeinde zu erwägen hat, entsprechend) ausgewählt. So beruht jede Predigt, auch die textlose, die einen allgemeinen Gegenstand behandelt, auf *Interpretatio popularis*. Man kann mit SCHIAN das Verfahren des HYPERIUS vielleicht pedantisch und mechanisch finden, man kann das Wesentlichste der evangelischen Predigt, den Zeugnischarakter, ebenso den lebendigen Verkehr zwischen dem Prediger und den Gedanken, Zweifeln, Nöten, Freuden der Gemeinde vermissen, und die Einspannung des formalen Zweckes in *docere, delectare, flectere* gezwungen finden und gar manche Arten der Predigt, von der Dankpredigt bis zur Busspredigt vergeblich unterzubringen suchen, -- die strenge Absonderung der Predigt von der forensischen Rede, das nahe Verhältnis der Predigt zur Heil. Schrift, die Bestimmung des materialen Zweckes der Predigt: *ut ea promoveat, quae ad hominum*

salutem et reconciliationem cum Deo conducunt, endlich der oft wiederholte Grundsatz des *Dissimulare artem*,¹⁾ dies Alles sichert dem ANDREAS HYPERIUS den Ehrennamen, der erste Homiletiker der evangelischen Kirche zu sein.

§ 148. Die Homiletik des 17. Jahrhunderts.

M. SCHIAN hat in den genannten Abhandlungen der dankenswerten Mühe sich unterzogen, die Spuren des HYPERIUS in der Homiletik des 16. und 17. Jahrhunderts zu verfolgen. Der Ertrag ist sehr gering. Der reformierte WILHELM ZEPPER in Herborn, ein Schüler des HYPERIUS, benutzt ihn allerdings reichlich in seiner *Ars habendi et audiendi conciones sacras* 1598, aber er nennt ihn nicht. JOHANN HEINRICH ALSTED übernimmt in seiner *Theologia prophetica* 1622 die fünf Genera des HYPERIUS, wahrscheinlich durch die Vermittelung von ZEPPER, denn HYPERIUS wird nicht genannt, und BARTHOLOMAEUS KECKERMANN in seiner *Rhetorica ecclesiastica* 1600 verwendet die fünf Genera des HYPERIUS zu drei *Applicationes ad fidem vel ad consolationem vel ad vitae institutionem*. Nicht viel besser steht es in der lutherischen Homiletik. Erst AEGIDIUS HUNNIUS in seiner *Methodus concionandi* 1596 nennt die fünf Genera des HYPERIUS, ohne sie anzuerkennen, aber er verwendet sie als *Applicatio*, und SCHLEUPNER in seinem *Tractatus de quadruplici methodo concionandi* 1608 schliesst sich ihm an. HÜLSEMAN in seiner *Methodus concionandi* 1625 übernimmt aus ALSTED die fünf Genera des HYPERIUS, während REBHAN in seinem *Concionator* 1625 die Vierzahl SCHLEUPNERS zum bekannten fünffachen *Usus* der lutherischen Homiletik vervollständigt: den *Usus didacticus* (*didascalicus*), *elenchticus*, *paedenticus*, *epanorthoticus*, *paracleticus*. Die fünf Genera des HYPERIUS, die zum fünffachen *Usus* verwendet werden, das ist so ziemlich alles, was von ANDREAS HYPERIUS auf die Homiletik des 16. und 17. Jahrhunderts übergegangen ist.

Nicht an HYPERIUS, sondern an MELANTHONS *Elementa rhetorices* knüpfte die Entwicklung der Homiletik in der lutherischen Kirche an, und sie führte in die unfruchtbaren Tiefen eines öden mechanischen Formalismus hinab. PANCRATIUS mit seiner *Methodus concionandi* 1574 steht gewissermassen auf der Wasserscheide: LUTHER ist nicht vergessen, aber die scholastische Rhetorik ist das gelobte Land. Er unterscheidet *textuale* und *thematische* Predigt, was ungefähr sich mit unserer analytischen und synthetischen Predigt deckt; das Bedenkliche ist nur der unbedingte Vorzug, welcher der thematischen Predigt (*Methodus Pancratiana*) eingeräumt wird. Vergebens dringen noch LUKAS

1) Bereits von ERASMUS l. c. 22 als bekannt erwähnt.

OSTANDER in seiner *Ratio concionandi* (1584) und der Mitverfasser der Konkordienformel JAKOB ANDREAE in seiner *Methodus concionandi* (1595) auf Biblizität der Predigt, auf Allgemeinverständlichkeit im Ausdruck und Erbaulichkeit der Stoffwahl; es ist, als ob ANDREAS HYPERIUS doch noch einen Jüngerkreis finden sollte. Aber ihre Stimme verhallt unter dem Getöse des die evangelische Kirche erfüllenden Kampfes. Der Hochmut scholastischer Gelehrsamkeit beherrscht die Theologie; er macht auf der Kanzel sich geltend in öder Klopffechtereï und Ketzerrichterei wider alte und neue Abweichungen von der *reinen Lehre*, die man entdeckt zu haben meint. In der Homiletik zeigt sich dieselbe Gelehrtenüberhebung, *in welcher der alte klerikale Hochmut in der von Professoren regierten lutherischen Kirche rehabilitiert war*. Die Klippe, an der alle Reformversuche scheiterten, war der Perikopenzwang für die Predigt in der lutherischen Kirche. Um aus demselben Text nicht in jedem Jahre dieselbe Predigt hervorzuwachsen zu lassen, musste gekünstelt werden. Real- und Verbaljahrgänge, oratorische Schatzkammern u. dgl. sorgen für den aus den Perikopen zu gewinnenden Stoff und bieten ihn präpariert dar; die formale Methodenlehre muss dafür sorgen, dass der Stoff in geeigneter Auswahl und von verschiedenen Gesichtspunkten aus in immer neuer Form der Gemeinde vorgesetzt werden kann, und sie wächst ins Ungeheuerliche. Nach Ländern und Universitäten werden die verschiedenen Methoden benannt, nach ihrer Entstehung, nicht nach ihrem Gebrauch. Nach der Leipziger Methode muss die Predigt drei Exordia haben, ein generale, ein speciale, ein specialissimum, nach der Helmstedter Methode genügen zwei, die Jenaische, die Königsberger, die Engländische lehren wieder anders. SCHLEUPNER betritt in seinem *Tractatus de quadruplici methodo concionandi* 1608 den Weg, die von ihm aufgestellten Methoden: die *heroica* oder *theandrica* (wie LUTHER predigte), die *textualis* oder *paraphrastica*, die *articulata* oder *localis*, die *thematica* oder *Pancratiana* auf jeden Text anzuwenden; die *Usus* sind ihm so wichtig, dass er schreibt: *Usus est concionis membrum non minus necessarium ac ipsa doctrina*. JOHANN HÜLSEMANN, dessen *Methodus concionandi* (seit 1625) eine sehr weite Verbreitung fand, giebt sorgfältigste Anleitung, wie alle fünf Genera (des HYPERIUS) für jeden Text verwendbar seien, also zu Methoden der Textbehandlung werden. Die Zahl solcher Methoden wuchs nun fort und fort, bis JOHANN BENEDICT CARPZOV II. 1675 die Hekatombe mit seinen hundert Methoden vollendete.¹⁾ Damit ist der Höhe-

1) JOHANN BENEDICT CARPZOV I. († 1657) gab 1656 in seinem *Hodegeticum* eine zweckmäßige kompendiarische Zusammenfassung der geltenden homiletischen Regeln. Sein Sohn JOHANN BENEDICT CARPZOV II. († 1699) fügte der neuen Ausgabe jenes Werkes 1675 eine *Admonitio de concionum dispositione* dis-

punkt der Entwicklung erreicht. Es bricht die Erkenntnis sich Bahn, dass der Weg der Scholastik, der zu solchen Zielen führte, ein Irrweg war, und die Berechtigung der Reaktion des Pietismus wird auch orthodoxen Augen offenbar. Bevor wir diese Reaktion jedoch kennen lernen, möge zur Veranschaulichung jener scholastischen Methode aus einer noch gemäßigten Zeit der Syllabus von J. FÖRSTER, Prof. in Wittenberg, dienen in seinem Werk: *Methodi concionandi viginti sex* 1638.¹⁾ Er unterscheidet 1. *Methodus prosopopica*, bei welcher es auf die Betrachtung der Personen im Text ankommt; 2. *M. historica*, welche auf die vorhergehenden, begleitenden und nachfolgenden Begebenheiten Rücksicht nimmt; 3. *M. topica*, in welcher ein *Locus communis* erläutert wird; 4. *M. gnomica*, die ein besonders wichtiges *Dictum* behandelt; 5. *M. periphrastica*, wonach der Text umschrieben und die *Loci communes* kurz erörtert werden; 6. *M. peristatica*, wenn die Aufmerksamkeit des Redners sich auf die Umstände richtet; 7. *M. catechetica*, wenn der Text auf einen Katechismussatz angewendet wird; 8. *M. syncretica*, wobei es auf eine Vergleichung von Personen und Sachen ankommt (z. B. Luther mit Mose oder Elia); 9. *M. aetiologica*, wenn die Predigt die Ursachen der Dinge untersucht; 10. *M. iatrica*, wenn zuerst die Krankheit beschrieben (*pathologica*), dann Mittel dagegen verordnet (*therapeutica*), endlich ein richtiges Verhalten (*diaetologica*) vorgeschrieben wird; 11. *M. rhematica*, wenn man aus dem Text nur einige nachdrucksvolle oder lehrhafte Sprüche herausnimmt; 12. *M. textualis*, wobei man den Text erklärend und porismatisch anwendend durchgeht; 13. *M. canonica vel aphoristica*, wenn aus dem Text allgemeine Regeln oder gewisse Aphorismen hergeleitet werden; 14. *M. allegorica*, wenn die ganze Rede bei erläuternden Gleichnissen verweilt; 15. *M. disputatoria*, wenn vermittelt Frage und Antwort ein *Status controversiae* durch *Thesis* und *Antithesis* zur *Decision* geführt wird; 16. *M. dialogica*, wobei gesprächsweise verfahren wird; 17. *M. terminorum*, die sich an einzelne Ausdrücke des Textes hält; 18. *M. toposynoptica*, wenn alle Sprüche des Textes kurz erklärt werden; 19. *M. zetematica*, nach welcher aus dem Texte einzelne Fragen hergeleitet und beantwortet werden; 20. *M. antilogica*, wenn im Text einzelne paradoxe Sätze erläutert werden; 21. *M. lexicpractica*, wenn ein Wort des Textes näher untersucht wird; 22. *M. parallelica*, in welcher Parallelstellen aufgesucht und behandelt werden; 23. *M. scenica* besteht aus drei Perioden: *Πρότασις*, *Ἐπίτασις*, *Καταστροφή*; z. B. bei Mt 41-11 (Sonntag *Invocavit*) wird in der *Πρότασις* betrachtet: der Schauplatz.

positionumque variatione hinzu, worin er jene hundert Methoden vortrug (A. THOLUCK, Das kirchliche Leben des 17. Jahrhunderts [1862] 2114).

1) Mitgeteilt von E. H. G. LENTZ, Geschichte der christlichen Homiletik (1839) 2114f.

der Kämpfer, das Rüstzeug; in der *Ἐπίτασις*: der Hungerteufel, der Christo zusetzt, der Ketzerteufel von Arius bis Mahomet, der Gulden- oder Geizteufel, der dem Papst das Reich gezeigt hat; die *Καταστροφή* zeigt den Sieg Christi über das Alles; 24. M. didascalica, wonach die Texte im Lehrton durchgegangen und Porismata herausgezogen werden; 25. M. mixta, welche den evangelischen Text in dreifacher Beziehung, dem buchstäblichen, anagogischen, allegorischen Sinne nach betrachtet; 26. M. paradigmatica, wenn im Eingange ein Dictum vorgenommen und in der Abhandlung der Predigt immer wieder angezogen und angewendet wird, z. B. Ps 50 14. 15 bei dem Evangelium von den zehn Aussätzigen Lc 17 11-19.

Neben den gelehrten Predigten, welche nach den Regeln solcher Kunst gefertigt waren, gingen aussermethodische Predigten einher, biblische, die sich in Konkordanzpredigten und solche teilten, welche nur ein Wort des Textes behandelten, sodann Kirchenlieder- und Sprichwörterpredigten. Mehr als 700 Postillen, manche unter ihnen in zahlreichen Auflagen, hat das 17. Jahrhundert hervorgebracht.

§ 149. Fortsetzung. Der Pietismus und der Rationalismus.

Der Zustand der Homiletik hängt zu nahe mit dem Zustande der wissenschaftlichen Theologie überhaupt und mit dem Kulturzustand der evangelischen Christenheit zusammen, als dass eine durchgreifende Erneuerung der Homiletik anders als von der Erneuerung jener beiden Voraussetzungen erwartet werden könnte. Gleichwohl hat die Bewegung in der Gemeinde, welche das Interesse des Glaubens und der Seligkeit wider allen Doktrinarismus zu Ehren brachte, der Pietismus, die Alleinherrschaft der Methode gebrochen und der Homiletik neue Bahnen gewiesen. Namentlich in seinen *Pia desideria* tritt PHILIPP JAKOB SPENER der falschen Richtung entgegen; die fünf Nutzenanwendungen (*Usus didacticus, elenchticus, epanorthoticus, paedeuticus, paracleticus*) seien überflüssig, denn die ganze Predigt solle von Nutzenanwendung durchzogen sein und sich auf die gegenwärtige Gemeinde beziehen; die Homiletik sei eins der grössten Hindernisse der Gottseligkeit, da sie Predigtkünste lehre; statt der Form sei der Stoff zu betonen, die Moral sei die Hauptsache. In seinem Sinne schrieb JOACHIM LANGE das schon in seinem Titel eine schwere Anklage enthaltende Werk: *Oratoria sacra ab artis homileticae vanitate repurgata* 1707 nebst zwei Dissertationen über denselben Gegenstand 1729. 30. Durch diese Schriften sowie durch das *Opus posthumum* des J. J. RAMBACH: *Erläuterungen über die Praecepta homiletica* 1736 war die Herrschaft des Formalismus gebrochen. Allein zu neuen wissenschaftlichen Gebilden fehlte es dem Pietismus an Kraft. Der Zwang des Perikopengebrauchs hatte jenen Formalismus wenigstens begünstigt, das

Fehlen dieses Zwangs die reformierte Homiletik vor solchen Verkehrt-
heiten bewahrt; um den Bedürfnissen der Gemeinde gerecht zu werden,
ohne sich doch dem Perikopenzwang entziehen zu können, verfiel SPENER
auf die Monstrosität, eine zu vollständiger Predigt ausgespinnene Ein-
leitung der Perikopenpredigt vorhergehen zu lassen. Auch die Bundes-
genossenschaft der Philosophie des CHRISTIAN WOLFF hat den Pietismus
nicht zu einer durchgreifenden Reform der Homiletik vermocht; die
praktische Nutzbarkeit, die jene Philosophie vertrat, artete zu einer Ver-
flachung des pädagogischen Gedankens LUTHERS aus, ¹⁾ der den Prediger
zum Schulmeister für die ungebildeten Erwachsenen degradierte. Erst
LORENZ VON MOSHEIM brach in seinem Opus posthumum: Anweisung
erbaulich zu predigen 1763, eine neue Bahn; nicht darin, dass er
aufs neue die Nutzlosigkeit der Nutzenanwendungen erwies; mehr darin,
dass er die Aufgabe der Predigt dahin präziserte, sie solle die Schrift
erklären, d. h. die Gedanken, welche der Geist des Herrn den Aposteln
und Propheten eingegeben, aus den Schalen der Worte, worin sie liegen,
hervorziehen; man müsse somit teils ordentlich und deutlich sein, teils
richtig und gründlich beweisen, was man sage. Sein Hauptverdienst
ist darin zu suchen, dass er die Kenntniss der französischen und eng-
lischen Predigtliteratur den Deutschen vermittelte, einen geschicht-
lichen Unterbau der Theorie verlieh, und die Erzeugnisse der refor-
mierten Kirche des Auslandes für die einheimische Homiletik fruchtbar
zu machen suchte. Es war eine günstige Fügung, dass durch MOSHEIM
der geschichtliche Sinn in die homiletischen Theorien der Zeit der Auf-
klärung überging, welche sich sehr fruchtbar an litterarischer Produktion
auch in unserer Disziplin erwies. Bei aller religiösen Oberflächlichkeit,
die uns hier entgegentritt, ist es doch mit A. KRAUSS ²⁾ anzuerkennen,
dass jene Theologen, als der Zeitgeist sich vom Christentum so ent-
schieden abwandte, als SPALDING der evangelischen Christenheit die
Nutzbarkeit des Predigtamtes 1772 erst noch beweisen musste,
überhaupt ihre Stimme für die Predigt erhoben, und dass sie das Gebot
der Verständlichkeit für ihre Zeitgenossen, indem sie in der Sprache
ihrer Zeit redeten, erfüllten. Charakteristisch ist G. S. STEINBARTS
Anweisung zur Amtsberedsamkeit christlicher Lehrer unter
einem aufgeklärten und gesitteten Volke 1779 und 1784, ein
Zerrbild selbst der Aufklärung ist MAREZOLLS Bestimmung des
Kanzelredners 1793, der als Inhalt der Predigt nicht das angiebt,
was Christus gelehrt hat, sondern was Christus lehren würde, wenn er
den Vorzug gehabt hätte, Genosse des erleuchteten Zeitalters zu sein.
Vergebens suchte HERDER in seinem Buche: Provinzialblätter. An
Prediger 1774, einen Weckruf zu höherer Auffassung der Predigt er-

1) LUTHER, Gr. Katechismus 1 § 82—86 (MÜLLER 401 f.).

2) A. KRAUSS, Homiletik 100 f.

gehen zu lassen; er wurde, zum Teil auch durch die Schuld seines geschraubten, prophetisch sein sollenden Stils noch nicht verstanden und deshalb unter Protest überhört. Mittlerweile trat die Philosophie IMMANUEL KANTS ihren Siegeszug an und wusste durch die Forderung erkenntnistheoretischer Begründung vorzugsweise die psychologische Untersuchung zu fördern, *welches der Seelenvermögen in natürlicher Verwandtschaft mit der Beredsamkeit stehe, und ob die Beredsamkeit selbst nur eine Unterart oder eine selbständig neben Prosa und Poesie stehende Sprachgattung sei.*¹⁾ Der praktische Vertreter der durch KANT inaugurierten Bewegung ist F. V. REINHARD, der Theoretiker H. A. SCHOTT in seiner Theorie der Beredsamkeit. Es ist das Verdienst dieses Werkes, das spezifisch Christliche in der geistlichen Beredsamkeit hervorgehoben zu haben, den Zweck der Erbauung im Unterschiede von dem der Belehrung, das Ewiggültige im Gegensatz zum Zeitlichen und Weltlichen. Gleichwohl *sucht SCHOTT mehr nach dem Unterschied des Homiletischen vom rein Rhetorischen, als dass er denselben gefunden hätte.*²⁾

Vier Gesichtspunkte sind (nach A. KRAUSS) seit dem Auftreten des Pietismus für die Homiletik gewonnen worden. Der Pietismus stellte den erbaulichen Zweck der Predigt fest; die Theologen der Aufklärung machten die geschichtliche Orientierung geltend; das formal-rhetorische Element der scholastischen Orthodoxie wurde stets wieder in Kraft gesetzt, und durch KANTS Einfluss wandte sich das Interesse den psychologischen Untersuchungen zu. Dies Erbteil der Entwicklung trat SCHLEIERMACHER an, um wie für die Theologie überhaupt, so für die Homiletik im besonderen eine neue Zeit heraufzuführen.

§ 150. Fortsetzung. Frankreich und die Niederlande.

Während in Deutschland der Formalismus der scholastischen Orthodoxie die ersten Erschütterungen durch den ungelenkten Pietismus erhielt, blühte in Frankreich die Predigt in nahezu klassischer Vollendung. Auf römisch-katholischer Seite ist die Ruhmeszeit der drei Hofprediger LUDWIGS XIV.: des ethisch tiefen MASSILLON, von welchem der König das Wort sagte, das FR. THEREMIN seinem Buch Demosthenes und Massillon als Motto vorgesetzt: *J'ai entendu plusieurs grands orateurs dans ma chapelle; j'en ai été fort content: pour vous, toutes les fois que je vous ai entendu, j'ai été très-mécontent de moi-même;* die homiletische Regel stammt von MASSILLON: *die Predigt sei die beste, die man am leichtesten memorieren könne;* — neben ihm der oratorisch mächtige BOSSUET und der gewandte BOURDALOUE. Auf evangelischer, d. h. reformierter, Seite ein PIERRE DU BOSC, der vor LUDWIG XIV. die Sache

1) Worte von A. KRAUSS a. a. O.

2) Worte von A. KRAUSS a. a. O.

seiner Brüder so tüchtig verteidigte, dass der König ihn den beredtesten Mann seines Reiches nannte; neben ihm J. J. SAURIN, der Exulant im Haag, dessen Predigten die Macht des Evangeliums mit hoher Kunst, die Kunst mit einfachster Natur vereinen, und die Kraft der Rede führt zur tiefsten Ergriffenheit und Begeisterung. Der Theoretiker der reformierten Predigt Frankreichs ist JEAN CLAUDE in seinem *Traité de la composition d'un sermon* 1688; es ist der sehr gelungene Versuch einer allerdings nur das Formale behandelnden Homiletik; noch heute wird das Buch in England viel gebraucht. Während CLAUDE den gewandten und geschmackvollen Franzosen repräsentiert, ist der gleichzeitige ST. GAUSSEN 1678 in seinem Buch *De ratione concionandi* der calvinistische Reformierte, der vom strengsten Inspirationsbegriff aus seinen Stoff behandelt; verdienstlich ist seine Betonung der subjektiven Predigterfordernisse: Sammlung der Seele des Predigers in Gott und Erkenntnis seiner individuellen rednerischen Eigenart.

In gravitätischer Steifheit tritt die reformierte Predigtweise in den Niederlanden auf.¹⁾ Die Voetianer folgen den Fussstapfen ihres Meisters in seinen *Selectae disputationes theologicae*; sie sind das reformierte Gegenbild der lutherischen Scholastiker des 17. Jahrhunderts. Dogmatische Lehre, dogmatische Polemik ist der Inhalt, endlose Ausdehnung die Form, die krauseste Gelehrsamkeit der zweifelhafte Schmuck. Übrigens stellte der Voetianer KNIBBE in seiner *Manuductio ad oratoriam sacram*⁶ 1697 als Hauptregel der Homiletik auf: *duo requiruntur ad concionem: studia et preces*, ganz dem Sinne VOETS gemäss. Den Voetianern stehen die grünen Coccejener, die s. g. Leidschen Theologen, gegenüber; sie legen hohen Wert auf Schrift-erklärung; die Voetianer sind Anhänger synthetischer Behandlung, die Coccejener Anhänger analytischer Behandlung der Predigt. Der Zweck der Erbauung tritt bei ihnen in den Vordergrund; die Predigt ist eine *Institutio et consolatio solida et pura, ex sola Sancta Scriptura haurienda* (CAMP. VITRINGA). Allein es fehlt gesunde Hermeneutik; die Verkehrt-heiten der Alexandriner, des ORIGENES, leben auf, die allegorische Schrift-auslegung überwuchert alles. Die Coccejener sind die eigentlichen Vertreter der Methodus concordantialis, nach welcher in der Predigt alle Schriftstellen anzuführen sind, in denen dasselbe Wort vorkommt, — also die geistlose Mechanisierung der Methodus parathetica und mixta der lutherischen Scholastik. Kostbares Hilfsmittel für solche Konkordanzpredigten war des R. TROMMIUS Werk: *Nederlandsche Concordantie des Bijbels* 1719. Eine neue Schule der Predigt stiftet FR. AD. LAMPE (Prof. in Utrecht, † 1729 als Pastor in Bremen); wissenschaftlich ist er ein Mann der Union zwischen VOET und COCCEJUS, in seiner religiösen Färbung stark beeinflusst von dem reformierten

1) Vgl. J. J. VAN OOSTERZEE, *Praktische Theologie* 1 178 f.

Pietismus des J. DE LABADIE. Er dringt auf Bekehrung und Wiedergeburt; keiner sei Prediger des Evangeliums, der nicht selbst wiedergeboren vom Heil. Geiste erfüllt die grossen Thaten Gottes rede. Er ist Vater und Förderer der s. g. „empfindsamen“ Predigt; nicht dasselbe Wort gezieme Allen; so teilt er seine Zuhörer ein in verschiedene Klassen (die sich prädestiniert wissenden Kinder Gottes, die Suchenden, die geistlich Toten) und redet sie nach einander an. Übrigens ist dies alte labadistische Art; so that bereits JOD. LODENSTEYN, nach ihm SMYTEGELT.¹⁾ Vielleicht hängt auch damit die ins Reformierte übersetzte Leipziger Methode LAMPES zusammen von dem Exordium triplex mit je einem besonderen Text. Gegen Ende des 18. Jahrhunderts sind HOLLEBEEK in Leyden und CHEVALIER in Groningen nach Art der alten Voetianer Vertreter der synthetischen Methode, während BONNET in Utrecht der Urheber jener in Holland noch heute nicht verschwundenen geistlosen Methode ist, wonach dieselbe Partition: Texterklärung, Sacherklärung, Anwendung, allen Predigten zu grunde gelegt wird. Die Vorliebe der Niederländer für einen hohlpathetischen schwülstigen Redestil und die verderbliche Tradition, die Predigten abzulesen, hindern namentlich klare Unterscheidung des Homiletischen und Rhetorischen und klare Fixierung des Predigtzweckes und seine Verfolgung. Das Buch VAN DER HOEVENS († 1855): Johannes Chrysostomus, voornamenlyk beschouwd als een voorbeeld van waare kanselveldsprekendheid scheint charakteristisch für Theorie und Geschmack zu sein.

So reich England und Schottland an hervorragenden Predigern namentlich unter den Dissenters und ausserhalb der Staatskirche stehenden Gemeinschaften ist, so wenig ist dort für die Theorie der Predigt geschehen. Die Geschichte der Predigt hat dort fette Weide, die Geschichte der Homiletik weder dort, noch in andern evangelischen Kirchen des Auslandes.

§ 151. Fortsetzung. Von Schleiermacher bis zur Gegenwart.

SCHLEIERMACHERS Einfluss auf die Homiletik ist nicht nach dem Werte des betreffenden Abschnittes in seiner Praktischen Theologie zu bemessen; er ist allgemeiner Natur, er wirkt indirekt, aber in dieser Weise in reichstem Masse. Dass SCHLEIERMACHER die Theologie in den Dienst der Kirche stellte, dass er der Predigt den Charakter der *Ομιλία* wieder gab und den Prediger als Bruder zu den Brüdern reden liess, — das ist in kurzem die reformatorische Bedeutung, die er

1) M. GOEBEL, Geschichte des christlichen Lebens in der rheinisch-westphälischen evang. Kirche 2 (1852), S. 415. — A. RITSCHL, Geschichte des Pietismus 1 (1880), S. 291. 431. 433.

für die Homiletik gewann. Von solchen Grundgedanken aus ergibt sich auch das richtige Verhältnis von Homiletik und Rhetorik. Obgleich C. J. NITZSCH in der Praktischen Theologie überhaupt als zweiter Reformator anzusehen ist, so bezeichnet seine Homiletik doch insofern einen Rückschritt, als er in schwerer Waffenrüstung reicher theologischer Gelehrsamkeit den altprotestantischen Zweck der Belehrung als den Hauptzweck der Predigt wieder geltend machte. Von SCHLEIERMACHER ist der grösste Teil der modernen Homiletiker befruchtet. Unter diesen ist vor allen sein treuer Schüler ALEX. SCHWEIZER zu nennen. *Die grösste Sorgfalt ist der Systematisierung, der Bestimmung des Wesens der Beredsamkeit, dem Zusammenhange der Homiletik mit den andern theologischen Disziplinen gewidmet. Zwar ist der formelle Teil nicht vernachlässigt, aber die erläuternden Beispiele fehlen. Seit SCHOTT ist kein Homiletiker gekommen, der das spezifisch Wissenschaftliche so energisch angefasst hätte wie ALEX. SCHWEIZER, nur dass er es vielleicht in etwas zu exklusiv akademischer Weise that.*¹⁾ Unter den neuesten giebt sich als Schüler SCHLEIERMACHERS in spezifischer Weise H. BASSERMANN zu erkennen; nicht indem er das Wesen der *Ομιλία* durchzuführen sucht, sondern von der SCHLEIERMACHERSchen Idee des Kultus als der Darstellung des religiösen Lebens der Kirche ausgehend das Wesen der Predigt in der künstlerischen Darstellung des Gemeinglaubens in Form der Rede findet.

Eine neue spezifisch rhetorische Richtung ist durch FR. THEREMIN eingeleitet: Die Beredsamkeit eine Tugend oder Grundlinien einer systematischen Rhetorik 1814. 1837. 1888. Dem Kern des Buches werden fünf Gespräche: *Die geistliche Beredsamkeit, Die Leichenrede, Das Erwachen, Der Ritter von der traurigen Gestalt, Über die deutschen Universitäten*, angereiht, in welchen die Erscheinung des Wesens der Beredsamkeit dargelegt wird. Die Beredsamkeit ist der Philosophie und der Poesie verwandt; sie trachtet, die Gemüter zu erobern. Die Möglichkeit des Erfolges liegt darin, dass es etwas Allgemeines und Notwendiges giebt, was alle Menschen ihrer sittlichen Natur nach wollen müssen, und darauf muss die Rede zurückgeführt werden. Diese allgemeinen Ideen sind: Pflicht, Tugend, Glück, im Staatsleben: das Recht, das Staatswohl, das Verdienst, im Religiösen: der Wille Gottes, die Ähnlichkeit mit Gott, die Seligkeit in Gott. Demgemäss giebt es drei Hauptgattungen der Rede, entsprechend der Einteilung der Alten: Gerichtsreden, Lobreden, Staatsreden. Die Klugheit des Redners besteht darin, dass er die sittlichen Ideen seiner Hörer kennt und sie zur Erreichung seines Redezweckes zu verwenden weiss. Die Wahrheit seiner Behauptungen hat er zu beweisen entweder durch Beispiele oder durch Autorität, sei es des Hörers selbst, indem

1) Worte von A. KRAUSS, Homiletik 111.

er zeigt, wie dieser sich mit sich selbst nicht in Widerspruch setzen dürfe, sei es durch fremde sachliche oder persönliche Autorität, sei es durch das Wort Gottes. Neben der Wahrheit sind auch die Möglichkeit und die Wirklichkeit rhetorische Kategorieen. Nicht Leidenschaften darf der Redner erzeugen, wohl aber durch seinen Affekt Affekte, und Angemessenheit, Folgerichtigkeit, Lebendigkeit sind die Mittel seines Affekts zur Wirkung auf Andere. Der Unterschied THEREMINS von SCHOTT ist deutlich; dieser sucht durch psychologische Erörterungen das Wesen der Beredsamkeit zu finden, THEREMIN sucht vom moralischen Standpunkt aus zu zeigen, wie die Beredsamkeit nach sittlichen Gesetzen sich entfalten und wirken soll. Gleich sind beide darin, dass sie die Homiletik von der Rhetorik abhängig machen.

SCHOTT und THEREMIN haben in VINET eine edle Blüte gezeitigt. Namentlich was VINET über das Wesen der Beredsamkeit und über den rednerischen Stil sagt, ist sorgfältigen Studiums wert.

Die weiteste Verbreitung hat PALMERS Homiletik gefunden. Gesunde evangelische Anschauungen, ein milder evangelischer Sinn durchziehen das Werk, das eine Fülle von Beispielen und von Stoff zur Predigt darbietet. PALMER stellt die Wissenschaft der Homiletik in den Dienst der in seinen Kreisen üblichen Praxis; diese zu erleichtern, nicht sie zu reinigen und weiter zu bilden scheint die Aufgabe zu sein, die PALMER der Homiletik stellt. Er hat keinen Nachfolger gefunden; die Verfolgung der von ihm betretenen Bahn würde zur Auflösung der wissenschaftlichen Homiletik führen.

ALFRED KRAUSS, um ihn allein neben HEINRICH BASSERMANN von den zahlreichen Homiletikern neuerer Zeit zu nennen, sucht den Ertrag der geschichtlichen Entwicklung der Homiletik seit der Reformation vollständig zu verwerten in einer einheitlichen Systematisierung der Disziplin. Besonders ausführlich ist der formelle Teil, der in nahem Anschluss an VINET und SCHOTT die Ergebnisse klassischer Rhetorik dem Zweck der evangelischen Predigt dienstbar machen will. Die Idee hat mit Recht Beifall gefunden. Differenzen können nur darüber entstehen, was als Ertrag, was als vorübergehende ob auch für den Augenblick geschichtlich berechnete Erscheinung, was als Missbildung der geschichtlichen Entwicklung anzusehen ist. Jedenfalls lehrt die Geschichte der Predigt und ihrer Lehre, dass Philosophie und Rhetorik nur die Rolle dienstbarer Geister in der Homiletik zu spielen haben, dass aber das Evangelium allein und damit das Lebensinteresse der Kirche Christi, dass das Evangelium ungehemmt seine Gotteskraft durch die Predigt entfalte, darüber zu entscheiden haben, in wie weit die dienstbaren Geister in Anspruch zu nehmen sind.

Erster Abschnitt.

Prinzipielle Homiletik. Der Prediger oder: Wer predigt?

1. Kapitel.

Der Prediger und seine Ausrüstung.

§ 152. Der Prediger und sein Glaube.

*Das innere Glaubensleben ist die einzige Quelle der geistlichen Beredsamkeit, sagt THEREMIN.¹⁾ Der Beredsamkeit, nicht der Rede. Die Grundtugend des Predigers ist gemeint, die ihn zum Predigen des göttlichen Wortes befähigt, ohne die er nicht Prediger des göttlichen Wortes sein kann, nicht die einzige Stoffquelle ist gemeint. Auch H. BASSERMANN²⁾ will die religiös-christliche Persönlichkeit nicht als einzige Stoffquelle betrachtet wissen, aber doch als eine, die subjektive, Quelle neben der objektiven, der Bibel. Die Folgerichtigkeit der Definition BASSERMANN'S von der Predigt: *sie sei Darstellung des religiös-christlichen Bewusstseins in protestantischer Form, oder Darstellung der zum Gedanken gewordenen protestantisch-christlichen Frömmigkeit*, würde allerdings nur fordern, dass der Prediger das Organ habe, die protestantisch-christliche Frömmigkeit der Kirche, welche er darstellen soll, zu verstehen, und dies Organ wird ihm nur in der eigenen Frömmigkeit gegeben; aber diese ist eben Organ, die Quelle würde die protestantisch-christliche Frömmigkeit der Kirche sein. Auch weil sie Organ ist, gilt BASSERMANN'S Wort: *was nützt alle Bibelkenntnis und -auslegung, was alle Korrektheit der christlichen Gedanken, was alle Kunst des Aufbaus und Schönheit der Form, wenn man nicht durch all das den lebendigen Pulsschlag des persönlichen religiösen Lebens hindurchfühlt? ... Er muss also etwas wissen und in sich verspüren von jenem verborgenen Leben in Gott, wie es alles Denken und Handeln des religiösen Menschen stetig begleitet und befruchtet, von jener seligen Gemeinschaft mit Gott, wie sie Christus den Erlösten ermöglicht hat, welche in ihm ruhen, mit ihm und in ihm Frieden haben, und damit die Zuflucht in allen Nöten, den Trost in allen Leiden, die Schutzwehr gegen Versuchungen, die Stärke zu allem Handeln, wie die letzte Klarheit für alles Denken. Diese seine Frömmigkeit, fordert**

1) FR. THEREMIN, Die Beredsamkeit eine Tugend³ 27.

2) BASSERMANN, Handbuch der geistlichen Beredsamkeit (1885), S. 376.

BASSERMANN, dürfe nicht religiös isoliert sein, sie müsse zur religiösen Weltanschauung und Lebensauffassung geworden sein, die wiederum täglich sich praktisch erprobe und reich an Erfahrung werde. — Dies Alles ist wichtig und gut, aber nur, sofern die so beschriebene Frömmigkeit das einzig taugliche Organ zur Aneignung und Behandlung des Stoffes ist; als Quelle des Stoffes ist dies Alles nicht brauchbar; man müsste sich ja für sehr fromm halten, um den Mut zum Predigen zu gewinnen und sich selbst predigen zu können, und das Grundgesetz alles Lebens mit Christus müsste aufgehoben sein, dass die Erkenntnis eigener Sünde und Unwürdigkeit, die Erkenntnis unseres Mangels gleichen Schrittes wächst mit der Erkenntnis und Erfahrung der Gnade Christi. Der Prediger hat das von Gott uns gegebene objektive Wort Gottes, er hat Christus zu predigen und nichts Anderes, Christus als unsere Erlösung und Versöhnung, als unsere Heiligung und Vollendung; er hat Christus hinein leuchten zu lassen in die Verhältnisse des inneren und äusseren Lebens, ihn als die Norm alles Handelns und Verhaltens, als das einige Mass aller Dinge. Christus ist zu erkennen aus der Heil. Schrift als der einzigen litterarischen Urkunde der Offenbarung Gottes, und die Heil. Schrift ist Gegenstand der Predigt, sofern sie Christus verkündet und in all ihrem Inhalt mit Christus in Beziehung steht und von Christus aus verstanden werden kann. Nur durch ihn und in Beziehung zu ihm werden die Kundgebungen Gottes Offenbarungen Gottes, welche als solche den Glauben begründen und Gegenstand des Glaubens sein können. Soll aber der Prediger Christus predigen, so muss er ihn erkennen und verstehen, und da das Verständnis Christi eine Sache des Glaubens ist, welcher auf einer Bestimmtheit des sittlichen Willens beruht und selbst Sache des Willens ist, so ist nicht als Stoff der Predigt, wohl aber als Vorbedingung aller Predigt von Christus der Glaube an Christus not, die *Fiducia in Christum*, die Christus als den alleinigen Grund des Lebens und aller Seligkeit weiss. Dieser Glaube ist nach Augustana 12 ein Teil der *Poenitentia*, er ist unmöglich ohne Sündenerkenntnis und Reue, er ist das Wesen alles Bekehrteins und der fruchtbare Mutterschoss täglicher Bekehrung. Ohne diesen Glauben ist eine evangelisch-christliche Weltanschauung nicht möglich, er selbst ist das Prinzip dieser Weltanschauung, und je wahrhaftiger und energischer er sich vollzieht, desto klarer und durchgreifender bildet sich aus ihm die evangelische Weltanschauung hervor, welche wiederum, je mehr sie sich praktisch erprobt, um so reicher an Erfahrung wird. Die citierten Ausführungen BASSERMANN'S sind nicht so zu deuten, dass von jedem jungen Prediger verlangt werden müsste, dass er die allerdings notwendigen Konsequenzen des Glaubens an Christus in der Heiligung seines Lebens, in der durchgeführten Weltanschauung, in dem Reichtum an Erfahrung bereits faktisch gezogen habe; dazu gehört ein Menschenleben, und oft reicht nicht einmal dieses

dazu aus; aber der Glaube selbst, das Prinzip von dem Allem muss vorhanden sein, weil ohne dies Prinzip er Christus nicht verstehen, also auch Christus nicht predigen kann. Es ist zu wiederholen, dass das Bewusstsein des Glaubens sich nicht einmal zu äussern brauche in der klaren Ruhe der Gewissheit, von Christus ergriffen und sein Eigentum geworden zu sein; es liegt vielmehr in dem Wesen des geistlichen Lebens begründet, und gerade die tieferen Gemüter bestätigen es, dass schon das aufrichtige Verlangen nach Glauben und Leben Leben und Glauben ist, dass also schon der im Glauben Christus erkannt hat und von ihm erkannt ist, dessen Herz sich sehnt, ihn zu erkennen und von ihm erkannt zu sein. Äusserlich zu konstatieren, also von Andern mit Sicherheit zu erkennen, ist dies Requisite des Glaubens nicht; es ist Sache des Gewissens des Einzelnen, ob und inwieweit er in solchem Glauben stehe, also tüchtig sei, der Gemeinde Christi Christus zu verkünden. Allein die Notwendigkeit dieses Requisites ist darum nicht weniger unbedingt.

Dieselbe Forderung ergibt sich aus der Stellung des Predigers als Organ der Kirche an die Kirche oder Gemeinde. Er ist Organ der Kirche als solcher, als *Congregatio sanctorum* oder der *Ecclesia proprie dicta*. Das, was diesen Haufen Menschen zur Kirche Christi macht, das, was die Gemeinde von so und so viel getauften Christen zur Gemeinde zur Kirche Christi macht, was also der spezifische Wesensgehalt der Kirche ist, hat der Prediger zu repräsentieren, damit dieser unsichtbare Wesensgehalt in der sichtbaren Gemeinde fortschreitend zur Erscheinung komme. Was aber die Kirche zur Kirche Christi macht, ist Christus selbst, der durch den Glauben in ihr lebt und wirkt. Wie kann der Prediger Organ der Gemeinde Christi und Christi selber sein, wenn er nicht im Glauben an Christus steht, damit er Christi Werk an der Gemeinde treibe?

Die Einheit aller an Christus Gläubigen in allen christlichen Konfessionskirchen ist nur eine ideale Grösse. Es ist Sache des Herrn, die Seinen zu kennen, nach welchem Namen immer sie sich nennen. In concreto aber wird, selbst wenn das gemeinsame Bekenntnis des Glaubens an Christus als den einigen Mittler aller Seligkeit ungetrübt überall vorhanden wäre, in der Äusserung und gedanklichen Durchführung dieses Glaubens eine Reihe von Modifikationen, die bis zu Gegensätzen und Widersprüchen sich steigern, je nach der Konfessionskirche vorhanden sein. Es kann demnach ein Prediger im wahrhaftigen Glauben an Christus stehen, ohne gerade für die Konfessionskirche, deren Diener er ist, geeignet zu sein, weil die Art der Äusserung und gedanklichen Durchführung des Glaubens, welche der bestimmten Konfessionskirche eignet, nicht die seinige ist. Ein spezifisch reformiert geprägter Glaube taugt nicht für einen Prediger spezifisch lutherischer Konfession und umgekehrt. Selbstverständlich ist es Sache des Kirchenregiments, darauf

zu halten, bis die Gegensätze der Konfessionskirchen innerlich überwunden sind, dass der Prediger diejenige Ausprägung der Glaubensgedanken teile, welche der Konfession eigentümlich sind, und die Gewissenspflicht des angehenden Predigers wird es sein, in diesem Punkte klar und wahr zu sein. Vgl. § 29 bis § 34.

§ 153. Der Prediger und seine Gabe.

Selbstverständlich ist auch mit dem lebendigsten Glauben und dem treuesten Anschluss an die Konfession allein die Tüchtigkeit des Predigers nicht verbürgt. Er bedarf zur Ausrichtung seines Amtes einer bestimmten Gabe, welche ihn befähigt, Christus der Gemeinde so zu verkünden, dass sie wahrhaft erbaut wird. Was ist als spezifische Gabe für den Predigerberuf anzusehen? Man hat (so noch C. J. NITZSCH, TH. HARNACK) das *Χάρισμα διδασκαλίας* genannt. Es ist die altprotestantische, jedoch nicht reformatorische Auffassung, dass der Prediger des Wortes Lehrer der Gemeinde sei. Teils die Verwahrlosung der neuen evangelischen Gemeinden, teils die doktrinäre Richtung der Theologie und der Kirche gab solcher Auffassung ein gewisses Recht oder doch Entschuldigung. Die Aufklärungssucht des vorigen Jahrhunderts hat jene Auffassung ins Platte und Geistlose verzerrt und die einzige Aufgabe des Geistlichen Amtes in der Belehrung der ungebildeten Volksmassen gefunden. Es würde thöricht sein zu leugnen, dass es heute noch sehr zahlreiche Gemeinden giebt, in welchen der Prediger und neben ihm der Lehrer in der That als die Wissenden und Unterrichteten den Unwissenden gegenüberstehen; und ebenso wenig ist es zu leugnen, dass in jeder rechten Predigt für Alle ein belehrendes Moment liegen muss, ob auch nur eine Erinnerung an Dinge, welche der Lebenspraxis der Gemeinde entschwunden oder darin zurückgedrängt sind. Endlich ist auch das anzuerkennen, dass je nach der Individualität des Predigers, der Gemeinde, des Textes die didaktische Predigt ihren unbestrittenen Platz in den *Genera concionis* hat. Allein so gewiss damit bewiesen ist, dass das *Χάρισμα διδασκαλίας* dem Prediger nicht fehlen darf, so sicher ist es, dass dies *Χάρισμα* allein ihn wohl zum Katecheten, aber nicht zum Prediger befähigt. Ist der Prediger Lehrer der Gemeinde, so steht er als der wenigstens intellektuell Mündige den intellektuell Unmündigen gegenüber, und es ist für die Gemeinde entweder ein lebenslänglicher Katechumenat gegeben, oder die fortschreitende Überflüssigkeit des Predigers bei fortschreitender religiöser Erkenntnis der Gemeinde. Je höher die Gemeinde in der Erkenntnis des Heiles steht, um so schwieriger und unmöglicher wird die Stellung des Predigers sein, und um seinem Beruf zu genügen, wird er dazu gedrängt, seine theologische Bildung zur Aussprache zu bringen und die verflossene Zeit des Scholastizismus heraufzubeschwören. Für diejenigen Gemeindeglieder aber, welche an religiöser und theologischer Erkenntnis

ob mit oder ohne Grund dem Prediger sich überlegen wähnen, schliesst sich die Thüre der Kirche, während denen, welche zu solchem Bewusstsein sich nicht zu erheben vermögen, die Kirchenbank zur demüthigenden Schulbank wird. Nicht das *Χάρισμα διδασκαλίας* ist die spezifische Gabe des Predigers, sondern das *Χάρισμα προφητείας* in dem Sinne, wie wir es in der korinthischen Gemeinde und bis in die Mitte des 2. Jahrhunderts (vgl. Didache) finden. Was ist's mit dem *Προφήτης* des Neuen Testaments? Etymologisch ist er von dem *נביא* des Alten Testaments verschieden. Der Neutestamentliche *Προφήτης* ist nicht der *נביא*, der Offenbarungsempfänger, sondern der palam proferens, das ist zu beachten. Aber die Offenbarung Gottes ist in beiden die Voraussetzung und der Inhalt ihrer Rede, und die Kraft ihrer Rede ist der Geist Gottes (I. Kor 14³⁰). Doch im Alten Testament ist dieser Geist nicht ein bleibendes Eigentum des Propheten, das Kommen des Geistes und damit der Empfang der Offenbarung vollzieht sich durch einzelne Akte Gottes, auf die der Prophet zu warten hat (II. Sam 7¹ f.; Jer 42¹⁻¹⁰), und die zeitlich geschieden sind. Im Neuen Testament ist der Geist, welcher *προφητεύει*, der Gemeinde Christi wie dem Propheten innewohnend; es ist derselbe eine Heil. Geist der Gemeinde, und die *Προφητεία* ist nur eine Gabe, eine Art der Wirksamkeit dieses Geistes in den einzelnen Individuen nach Massgabe ihrer Individualität. Demgemäss ist der Inhalt der dem *נביא* zuteil gewordenen Offenbarung ein Wort Gottes, das man ohne diese Offenbarung nicht haben konnte, und diesem Worte ist wesentlich die Beziehung auf den ganzen Heilsrat Gottes, also auch die messianische Weissagung. Im Neuen Testament ist dieser Heilsrat Gottes realisiert, und die Gemeinde Christi kennt ihn; nicht ein neues, sonst nicht zu wissendes Gotteswort wird vom *Προφήτης* geredet, das als solches einfach aufzunehmen wäre, sondern ausdrücklich wird der Gemeinde das *διακρίνειν* dessen, was geredet wird, zugesprochen (I. Kor 14²⁹). Die spezifische Aufgabe der Propheten des Neuen Testaments ist es, zu reden *οικοδομῶν καὶ παράκλησιν καὶ παραμυθίαν* und *τὰ κρυπτὰ τῆς καρδίας αὐτοῦ* offenbaren. (I. Kor 14^{3.25}; vgl. Joh 4¹⁹.) Der *Προφητεία* schreibt der Apostel die besondere Fähigkeit, die Gemeinde zu erbauen, zu (I. Kor 14⁵); er wünscht, dass sie Alle prophezeien, und verspricht sich von solcher prophetischen Thätigkeit eine Überzeugungsmacht auch für die Ungläubigen, der nichts an die Seite zu stellen ist (v. 24. 25). Von Enthusiasterei ist gerade dies *Χάρισμα προφητείας* frei (v. 32); es ist die Gabe der Begeisterung auf religiösem Gebiet, die Fähigkeit, die Grösse und Tragweite des in Christus gegebenen Heiles sachgemäss zum Ausdruck zu bringen und eben dadurch zu erbauen, zu mahnen, zu trösten, zu belehren.¹⁾

1) Vgl. E. CHR. ACHELIS, Die Bergpredigt nach Mt und Lc exegetisch und kritisch untersucht (1875), S. 415. — Dass das *Χάρισμα προφητείας* die spezifische

2. Kapitel.

Der Prediger und seine Gemeinde.

§ 154. Der Prediger und seine Gemeinde.

Die Stellung des Predigers zu seiner Gemeinde ist grundsätzlich aus einer Reihe von Faktoren zu bestimmen. Der evangelische Begriff der Kirche als der *Congregatio sanctorum*, das Verhältnis der Kirche Christi zu der Einzelgemeinde nach der einhelligen Lehre des Neuen Testaments und der ursprünglichen reformatorischen Lehre, das synekdochische Verhältnis der *Ecclesia proprie dicta* zu der *Ecclesia large dicta*, die Lehre der Reformatoren von dem Entstehen und dem Bestehen des Geistlichen Amtes aus der Kirche (Gemeinde), — das sind die Faktoren. Sie treffen ohne Ausnahme mit den Folgerungen aus der Wortbedeutung von *Ομιλία* in der Forderung zusammen, dass der Prediger in seiner Gemeinde die Bruderschaft zu sehen hat, deren Glied er ist, dass er dieser Bruderschaft, die in der Angehörigkeit zu Christus ihren Grund und ihren Bestand hat, Christus zu verkünden hat als ein Bruder den Brüdern. *Durch die Taufe sind sie Alle zu Priestern geweiht*, und es würde heissen den Begriff der christlichen Gemeinde (Kirche) aufgeben und das Sakrament wie die fortgehende Wirksamkeit Christi in der Gemeinde für nichts achten, wenn jemals die Gemeinde, wie sie auch sein möge, anders beurteilt würde denn als eine Gemeinschaft von Menschen, die Christus erlöst, denen Christus ewige Verheissungen des Lebens geschenkt hat. Als Prediger wird dem Träger des Geistlichen Amtes das Festhalten dieser Anschauung um so leichter, als er einerseits in seiner Hörschaft eine Repräsentation der Gemeinde vor sich hat, bei der irgend ein Mass religiösen Interesses und religiöser Empfänglichkeit vorauszusetzen ist,¹⁾ und als anderseits

Gabe des Predigers sei, ist schon von ORIGENES gelehrt (In epist. ad Rom. lib. 9 cap. 3 [Opera ed. DELARUE (1759) 4649]). — Const. ap. 728 (pag. 210 lin. 18 f.); S2 (p. 234 lin. 15 f. 235 lin. 13 f.). — BERNHARD VON CLAIRVAUX (Sermones de diversis 95 über 4. Reg. 488-41 bei MIGNE, P. L. 183 718). — A. HYPERIUS, De theologo (1562), p. 563. — HERDER, An Prediger. Funfzehn Provinzialblätter. 4. Blatt (HERDERS sämtliche Werke herausgegeben von B. SUPHAN 7 [1884], S. 242 f.). — CL. HARMS, Mit Zungen reden (St. Kr. 1833, S. 806 f. 819. 821). — K. FR. GAUPP, Praktische Theologie 2 (1852), S. 41 f. § 11: Die Predigt Prophetie. „Der Prediger ist ein Herold Gottes an die Gemeinde, ein Interpreter der Ratschlüsse des Herrn und seines heiligen gerechten Willens in Gnade und Gericht“ (S. 43).

1) SCHLEIERMACHER: Vorwort zur ersten Sammlung seiner Predigten 1801 Neue Ausgabe 1843, Band 1, S. 6 f.): „Andern wird freilich manches wunderbarlich vorkommen; zum Beispiel, dass ich immer so rede, als gäbe es noch Gemeinen der

die Liturgie mit ihrem Gemeindegesang, den Gemeindegebeten, dem Gemeindebekenntnis dies Verhältnis bereits vor der Predigt zu unmissverständlichem Ausdruck gebracht hat. Aus diesem Verhältnis zu seiner Gemeinde geht hervor, dass die Autorität des Predigers keine geringere, aber auch keine andere als die des göttlichen Wortes, Christi selber, ist; denn nur durch Christus und in Beziehung auf Christus ist die Gemeinde überhaupt eine christliche Gemeinde; sodann aber, dass er das Bewusstsein der Gemeinde um ihr von Gott gegebenes Verhältnis zu Christus zu wecken und mit diesem erweckten Bewusstsein zu rechnen, darauf zu fussen, davon seine Predigt durchdringen zu lassen hat.

Es ist ein schwerwiegender Irrtum, dass durch die ausschliessliche Geltendmachung des brüderlichen Verhältnisses des Predigers zu seiner Gemeinde ein unwahrer Optimismus und Idealismus grossgezogen würde. *Es ist ein grosses Stück pädagogischer Weisheit: alles Letzte und Tiefste überall als vorhanden und selbstverständlich vorauszusetzen, aber es nicht mit Absichtlichkeit machen und sein Wachstum mit täglichem Zureden und Drängen befördern*, sagt FR. PAULSEN mit Recht.¹⁾ An SCHLEIERMACHERS Wort mag erinnert werden, dass die wahre Liebe nicht blind, dass sie allein sehend, allein wahr ist. Vor allem aber daran, dass eben um der geistlichen Würde der Gemeinde Christi willen aller Sündendienst und alle Gottentfremdung um so verderblicher und schuldvoller ist. Heidnisches Lasterwesen in einer evangelischen Christengemeinde, deren Wesen die Zugehörigkeit zu Christus ist, und welche die Liebe Christi heilig, unsträflich, ohne Flecken und Runzel darstellen will, wiegt unendlich schwerer, als in einer Gemeinschaft, die einem ihr bis dahin fremden Herrn erst unterthan gemacht werden soll; dort werden die Sünden auf der Wage der Kinder Gottes, hier auf der Wage des allgemein menschlichen sittlichen Bewusstseins gewogen. Alle Gleichnisse, welche uns aus dem Munde Christi überliefert sind, setzen mit alleiniger Ausnahme von Mt 20 1-16 ein bestimmtes Zugehörigkeitsverhältnis der handelnden Personen zu Christus voraus; ist dies schon in Israel der Fall auf grund des Alttestamentlichen Bundesverhältnisses, um wie viel mehr in der Christenheit, der evangelischen Christenheit, auf grund der Taufe und

Gläubigen und eine christliche Kirche; als wäre die Religion noch ein Band, welches die Christen auf eine eigentümliche Art vereinige. Es sieht allerdings nicht aus, als verhielte es sich so: aber ich sehe nicht, wie wir umhin können, dies dennoch vorauszusetzen. Sollen unsere religiösen Zusammenkünfte eine Missionsanstalt sein, um die Menschen erst zu Christen zu machen, so müssten wir ohnedies ganz anders zu Werke gehen. Soll aber von ihrem Verhältnis zum Christentum gar nicht die Rede sein: so sehe ich nicht ein, warum vom Christentum die Rede ist. Vielleicht kommt auch die Sache dadurch wieder zustande, dass man sie voraussetzt.“ Dazu vgl. u. a. H. HOFFMANN, Eins ist not (1895). S. 257. 263.

1) FR. PAULSEN, Katholisches. Etwas von Schulsachen (Preussische Jahrbücher 88 19).

der darin verbürgten und der thatsächlich unablässigen Wirksamkeit Christi. Die Verkommenheit des verlorenen Sohnes im Evangelium ist deshalb so schuldvoll und jammervoll, weil er ein Sohn des Hauses, ein Kind des Vaters ist, dies auch geblieben ist in der Fremde trotz seiner eigenwilligen Lossagung vom Vaterhaus. Aber eben in diesem ursprünglichen Verhältnis liegt auch die Anknüpfung und die Hoffnung der Rückkehr. Nicht eine tiefe religiöse und ethische Beurteilung des faktischen Gemeindezustandes wird durch das dargelegte Verhältnis des Predigers zu der Gemeinde ausgeschlossen, wohl aber eine hochfahrende Geringschätzung der Gemeinde durch den Prediger, die Ermüdung des Predigers durch Stumpfheit der Gemeinde oder durch Ausbleiben der gehofften Wirkung der Predigt. Statt der Geringschätzung, die, in welcher Form sie sich auch findet, den Prediger entehrt, ist jene heilige Betrübniß vorhanden, die aus der Liebe zu Christus und zum Volke Gottes quillt, welche kraft des innigen Gemeinschaftsbandes, das Gemeinde und Prediger vereinigt hält, die Sünde der Gemeinde als die eigene Sünde auf betendem Herzen trägt, und statt der Ermüdung und Verdrossenheit das Vertrauen auf die Allgewalt der Liebe Christi setzt, dessen Geduld die Seligkeit auch des Predigers ist. Das Drohen, Poltern, Schimpfen ist ausgeschlossen, und der Ton der Predigt wird der des ernststen Mahnens, Warnens, Bittens: *lasst euch versöhnen mit Gott*; der Hirt, welcher mit der Peitsche seine Herde in die Hürde treibt, steht ausserhalb der Hürde; der Hirt, der innerhalb der Hürde steht, lockt und ruft. Es wird die Predigt nicht ausserhalb der Gemeinde, sondern aus der Gemeinde geboren werden, aus der liebenden Kenntnissnahme der Bedürfnisse, der Anschauungen, der Vorurteile und Lebensweisen, welche in der Gemeinde obwalten, damit die Predigt nicht über Herz und Haupt der Gemeinde dahinrausche, sondern Eingang finde in Herz und Haupt. *Es giebt eine heilige Akkommodation, die aus dem Geiste kommt, wie es ein unheiliges Geradedurch giebt, das aus dem Fleische kommt*, sagt THOLUCK.

Dass durch das angegebene Verhältnis des Predigers zu seiner Gemeinde auch die belehrende, erweckende, bekehrende Predigt nicht ausgeschlossen ist, versteht sich von selbst. Wohl aber gewinnen gerade diese Arten von Predigten, obgleich sie die Sprache des Bruders zu den Brüdern nicht zu vertragen scheinen, durch jenes Verhältnis eine eindringende und den Willen bewegende Kraft, weil der Grundton derselben es der Gemeinde zum Bewusstsein bringt, dass ihr Wesen als Gemeinde Christi die Willigkeit zur Klärung und Vertiefung des Verständnisses voraussetzt und die Notwendigkeit der Glaubenshingabe an Christus einschliesst. Denn die Belehrung wird nicht anders verfahren können, als dass sie von der alleinigen Heilsmittlerschaft Christi aus das Objekt der Lehre als notwendige Folgerung erweist, und die Erweckung und Bekehrung, welche durch die Predigt bezweckt wird,

gewinnt durch Hervorhebung der Unwürdigkeit des Nichterweckt- und Nichtbekehrtheits und durch den Gewissensgegensatz von Solltensein und Sosein eine bestimmende Macht. Der verlorene Sohn ist durch nichts Anderes zur Heimkehr bewogen, als durch die in der Not erweckte Erinnerung, dass er ein Sohn des Vaters sei.

Von anderer Seite her ist freilich ein Einwurf gegen diese Art der Predigten begründeter. Nicht Alle, nur Einzelne, bedürfen der ausdrücklichen Belehrung; wie darf man das Wort, das Allen gilt, mit einem Inhalt ausstatten, der nur für Wenige berechnet ist? Nicht Alle bedürfen der ersten Erweckung und der ersten Bekehrung; wenn Alle deren bedürften, so würde die Gemeinde ihren evangelischen Christenamen mit nur zweifelhaftem Rechte führen; nur Einzelne, vielleicht sehr zahlreiche Einzelne, bedürfen derselben. Es ist ein schwerer Fehler des Homileten, das, was Einzelne bedürfen, auf der Kanzel der Gemeinde darzubieten, d. h. die Fehler, Sünden, Mängel Einzelner zu generalisieren. Der speziellen Seelsorge, was der speziellen Seelsorge gehört, der Predigt, was der Predigt geziemt. Es darf vom Prediger nicht vergessen werden, dass der öffentliche Gottesdienst, dessen Hauptstück die Predigt ist, die Gelegenheit ist, in welcher die Gemeinde sich ihrer religiösen Qualität als Gemeinde Christi bewusst werden kann und soll, dass daher die Predigt nicht für einzelne Glieder der Gemeinde da ist, sondern für die einheitliche Grösse des einen Kollektivindividuums, Gemeinde genannt. Berücksichtigt die Predigt nur die Bedürfnisse Einzelner, so fühlen sich die Andern nicht getroffen; jene Einzelnen, denen die Bedürfnisse eigentümlich sind, sehen sich öffentlich blossgestellt, und die Predigt zerstreut, statt zu sammeln. Soll daher die Predigt im Unterschied von der speziellen Seelsorge belehren, erwecken, bekehren, so dürften folgende Regeln unanfechtbar sein:

Nur die bei Einzelnen entdeckten Mängel intellektueller, religiöser, sittlicher Art können Gegenstand der Gemeindepredigt sein, welche 1. entweder einen typischen Charakter für die ganze Gemeinde haben, bezw. die Kundgebung natürlichen, fleischlichen Sinnes überhaupt sind; oder 2. welche als Schuld der Gesamtheit, oder deren Beseitigung und Überwindung als Aufgabe der Gesamtheit beurteilt werden kann; oder 3. welche ein Analogon auf allen Stufen des christlichen Lebens finden. So ist das Bedürfnis der Erweckung in irgend einem Masse überall vorhanden, und die Notwendigkeit der ersten Bekehrung hat ihre Analogie in der Notwendigkeit der täglichen Bekehrung, die jedem Christen not ist. Aber so reiche Befruchtung die Gemeindepredigt durch die spezielle Seelsorge empfängt, so unbedingt gilt die Forderung, dass die Erfahrungen an Individuen nicht in individueller, nicht in einer Allen in ihrer Bezogenheit auf einzelne bekannte Persönlichkeiten erkennbaren Form auftreten dürfen, wenn nicht etwa ein die ganze Gemeinde bewegendes Skandalon, ein Ver-

brechen und dgl. die Ausnahme rechtfertigt. Die Vernachlässigung dieser Regel macht den Gottesdienst zur Klatschbörse, und die Predigt erbaut nicht, sie zerstört.

3. Kapitel.

Der Prediger und seine Predigt.

§ 155. Die Predigt und die Rhetorik.

Von den ersten Homiletikern des Christentums, einem CHRYSOSTOMUS und AUGUSTIN, bis zu den jüngsten Homiletikern, einem H. A. SCHOTT, FR. THEREMIN, ALFR. KRAUSS, zu denen wir auch IMM. STOCKMEYER gesellen dürfen, ist oftmals der Rhetorik und ihren Lehren ein grosser Einfluss auf die Homiletik und die Predigt eingeräumt worden. Die für das religiöse und sittliche Urteil nicht ungefährliche Neigung unserer Tage, überall den ästhetischen Massstab vorwiegen zu lassen und dem augenblicklichen Erfolg zu huldigen, birgt die Verlockung für den gebildeten Prediger, die Verschiedenheit der Aufgaben der Predigt einerseits und der politischen und gerichtlichen Rede anderseits zu verkennen und seine Tüchtigkeit dem Studium der Rhetorik der Alten verdanken zu wollen. Der kontradiktorische Gegensatz ist augenscheinlich vom Übel. Er mag von ernstgesinnten Männern vertreten sein; allein die Verachtung von Kunst und Wissenschaft hat niemals gute Frucht getragen, und böotische Zuchtlosigkeit und Roheit richtet einen Gegensatz auf zwischen Christentum und Bildung und macht Vielen die Predigt verächtlich. Es gilt, nicht etwa zwischen beiden Extremen eine beliebte Mittelstrasse für Halbherzige aufzufinden, sondern aus dem Wesen der Sache das Verhältniss der Predigt zu der Rhetorik zu bestimmen.

Vom rein formalen Gesichtspunkt aus angesehen ist die Rede das Genus, die Predigt die Species, und Prediger und Rhetor stehen auf demselben Boden. Beide bedürfen, um durch ihre Rede auf die Hörer zu wirken, einer genauen Kenntnis ihrer Hörer, des Natur- und des Kulturbodens, auf dem sie sich bewegen, Kenntnis ihrer intellektuellen und sittlichen Stufe, ihrer Anschauungsweise, ihrer Interessen, ihrer Empfänglichkeit. Die Gesetze der Logik, der Dialektik, der Ästhetik haben für beide dieselbe Geltung, ob auch nicht dieselbe Verwendbarkeit, die Forderungen der Ordnung der Rede, ihrer Einheitlichkeit, ihrer Gemeinverständlichkeit sind für den Redner wie für den Prediger in gleicher Weise bindend. In allen diesen Beziehungen ist das Studium der Rhetorik, der alten Redner, ich nenne nur DEMOSTHENES, und der

alten rhetorischen Homileten, wie des CHRYSOSTOMUS, dem Prediger nur zu empfehlen.

Die evangelische Homiletik hat durch ANDREAS HYPERIUS einst ihre Emanzipation von der Rhetorik dadurch vollzogen, dass sie alles Gewicht auf die Inventio legte, also den Stoff oder Gegenstand der Predigt als die alles beherrschende Hauptsache bezeichnete. In dem Gegenstand der Rede und der Predigt liegt der durchgreifende Unterschied beider, ein Unterschied, der sich bis zu klarem Gegensatz steigert. Der Redner hat es mit einer grossen Mannigfaltigkeit des Stoffes zu thun; jede Rede hat eine andere Causa, einen anderen Gegenstand; daher ist auch sein sachlicher Zweck bei jeder Rede verschieden. Der Prediger hat in allen Predigten nur einen und denselben Gegenstand, Christus und sein Heil, wie es in dem Evangelium gegeben ist, und der sachliche Zweck aller seiner Predigten ist dem entsprechend ein durchaus einheitlicher, nämlich Christus zu verkünden und zu erklären und dadurch die Gemeinde zu erbauen. Aber was dem Gegenstand der Predigt an bunter Mannigfaltigkeit abgeht, das wird reich ersetzt durch den Gehalt des Gegenstandes; es ist das Wort Gottes, überall von ewiger Perspektive, das von der Autorität Gottes getragen ist, das in Christus und seinen Aposteln der Welt geoffenbart wurde und in einer grossen Wolke von Zeugen durch die Jahrhunderte hin der Christenheit als das einzige Heilmittel wider alles Unheil verkündet worden ist. Der Gegenstand der Predigt ist so überschwänglich gross und lebenskräftig, dass alle Kunst, alle Verwendung der Mittel der Sprache und des Vortrags nur dem einen Zweck dienen darf, das Wort Gottes in seiner ureigenen Kraft und Schönheit zur Darstellung zu bringen; denn nur davon ist die gottgewollte Wirkung der Predigt zu erwarten, und alle Kunst, ja der Prediger selbst, hat vor diesem Wort Gottes zu verschwinden. Gleichwohl wird der Prediger dem Worte Gottes nicht dienen können, weil er es nicht verstehen, nicht fassen und daher auch nicht in seiner Tragweite verkünden kann, wenn er nicht eins mit dem Worte seiner Predigt geworden ist, d. h. wenn er nicht aus eigener Überzeugung, aus eigener Lebenserfahrung der Kraft des göttlichen Wortes Zeugnis giebt. Und anderseits wird das Wort Gottes nur dann zur Wirkung zu gelangen vermögen, wenn es wahre Überzeugung in den Herzen der Hörer bewirkt, so dass sie, von der Wahrheit des Wortes überwunden, dem Worte recht geben, um es zur Norm ihres Lebens werden zu lassen.

Die Rhetorik kennt einen gleichwertigen Zweck der Rede nicht. Bekannt ist die Definition des CICERO: *sit orator nobis is, qui accommodare ad persuadendum possit dicere.*¹⁾ Wir verdanken dem QUINCTILIAN die Aussprüche einer grossen Reihe von teilweise uns nur dem Namen

1) CICERO, De Oratore I, 61 260 (ed. ADLER-PIDERIT 1868, p. 177).
Achelis, Praktische Theologie. I. 2. Aufl.

nach bekannten Rhetorikern,¹⁾ die den Zweck der Rede fast mit denselben Worten bestimmen: sie sei die Kunst zu überreden. Diese Kunst hat nach Einigen so geringen sittlichen Gehalt, dass CORNELIUS CELSUS den Ausspruch wagte: *Orator simile tantum veri petit. Non enim bona conscientia, sed victoria litigantis est praemium*, und dass ein gewisser ATHENAEUS die Redekunst durch die Definition der Verachtung preis gab, sie sei *fallendi ars*. Dieselbe Definition finden wir bei KANT; in seiner Kritik der Urteilkraft lehrt auch er, die Beredsamkeit sei die Kunst zu überreden, das ist, durch den schönen Schein zu hintergehen.²⁾ Doch es fehlt keineswegs an würdigerer Auffassung der Redekunst bei den Alten. QUINCTILIAN führt den Schlusssatz in PLATONS Gorgias an: οὐκ οὖν ἀνάγκη τὸν ῥητορικὸν δίκαιον εἶναι. τὸν δὲ δίκαιον βούλεσθαι δίκαια πράττειν, und den Ausspruch des KALLIKLES: τὸν μέλλοντα ὁρθῶς ῥητορικὸν ἔσεσθαι. δίκαιον ἄρα δεῖ εἶναι καὶ ἐπιστήμονα τῶν δικαίων. Doch diese nicht allein; die Zahl der Bessergesinnten ist zwar verhältnismässig sehr gering, aber sie fehlen doch nicht ganz. Unter ihnen soll QUINCTILIAN selbst mit Ehren genannt sein. Der *perfectus orator*, sagt er, sei *in primis vir bonus*; er hält den Zweck der Rede im *persuadere* fest, aber ergänzt ihn durch *persuadere quod oporteat* und schliesst mit der Definition: *rhetoricen esse bene dicendi scientiam, cum, reperto quod est optimum, qui quaerit aliud, peius velit*. So findet sich allerdings der ernstliche Wille, die Beredsamkeit aus der bloss formalen Kunst zur Tugend zu erheben. Und dennoch, wir fragen: liegt die Tugend im Wesen und Begriff der Rede, oder ist sie Mittel zum Zweck, da sie den Erfolg besser verbürgt? Wir meinen nicht, dass die Antwort schwer fällt. Selbst C. J. NITZSCH, der feinsinnige Kenner des klassischen Altertums, wagt es nicht, darüber hinaus zu gehen, dass der gute Name des Redners, seine Ehrenhaftigkeit, die Wahrheit der Sache mächtiger wirke als die Leidenschaft und die Unsittlichkeit des Redners.³⁾ Aber notwendige Requisite des Redners und der Sache, die er verfährt, sind jene sittlichen Vorzüge nicht; es kommt doch alles auf das Überreden hinaus, auf die Bestimmung der widerstrebenden oder gleichgültigen Hörer zu dem, was der Redner sich vorgenommen hat, und für die Kunst der Rede und die Erreichung ihres Zweckes ist es gleichgültig, welche Mittel angewendet werden; der Erfolg allein entscheidet. Dann aber ist es lediglich von dem sittlichen Niveau der Hörerschaft abhängig, ob den persönlichen und sachlichen sittlichen Faktoren ein Vorzug einzuräumen ist; Wesen und Wert der rhetorischen Leistung ist davon unabhängig.

1) QUINCTILIAN, *Institutio oratoria* 2 15 (ed. C. T. ZUMPT 1831, p. 86 f.).

2) Vgl. J. JUNGMANN (S. J.), *Theorie der geistlichen Beredsamkeit*³ (1895) 1 44.

3) C. J. NITZSCH 2² 24. 28. 34.

Gerade an diesem Punkt tritt der Gegensatz der Predigt zu der rhetorischen Leistung klar hervor. Es ist wiederholt zu betonen, dass durch Wesen und Begriff der Predigt als der Verkündigung des göttlichen Wortes das Überzeugtsein des Predigers von der Wahrheit seines Wortes, das religiöse und sittliche Einssein der Person mit der Sache gefordert ist. Die Aufgabe der Predigt ist viel zu gross, als dass der augenblickliche nachweisbare Erfolg der Massstab für ihren Wert sein dürfte; sie geht nicht, wie die rhetorische Leistung, auf Überredung aus, sie hat auch nicht mit widerstrebenden oder gleichgültigen Hörern einen Kampf zu führen; der Kampf geht gegen den Willen und die Trägheit des Fleisches, und der Prediger hat in dem Willen des Geistes, in dem religiösen und sittlichen Bewusstsein seiner Hörer einen Bundesgenossen, auf dessen Hilfe er allezeit rechnen darf. Es ist ja die Gemeinde Christi, zu der der Bruder als zu Brüdern redet; die Gemeinsamkeit des Bodens, auf dem sie beiderseits stehen, ist die in Christus ihnen geschenkte Gnade Gottes, ist die Auswahl, ist die Berufung durch das Evangelium; der Zweck, den der Prediger erreichen will, ist derselbe mit dem Lebenszweck der Gemeinde und des einzelnen Christen. Während daher der Rhetor, um seinen augenblicklichen Zweck zu erreichen, darauf angewiesen ist, augenblicklich wirkende Mittel in Erregung von Gefühlen und Leidenschaften anzuwenden, verfehlt der Prediger seinen Zweck, wenn er andere Mittel anwendet, als solche, die dazu dienen, die Kraft der Wahrheit der Sache, die ureigene Wirkungskraft des göttlichen Wortes selbst auf Herz und Gewissen der Hörer in Aktion treten zu lassen. Demgemäss folgt die Predigt ihren eigenen Gesetzen, und auch in formaler Beziehung wird die Rhetorik nur in beschränkter Weise dem Prediger Lehrmeister sein.

Noch in neuester Zeit (durch IMM. STOCKMEYER) ist die disjunktive Frage gestellt und zu gunsten der Rhetorik beantwortet worden, ob die Predigt rhetorisch oder kultisch sein müsse. Die Fragestellung selbst ist falsch; denn niemand wird behaupten, dass die Predigt ausserhalb des Gemeindekultus stehe und nur als fremdartiger rhetorischer Körper dem Kultus eingefügt sei. Die Frage kann nur eine doppelte sein; zuerst ob die Predigt als rhetorische Leistung beurteilt werden müsse, die nach den Gesetzen der alten Rhetorik zu thätigen sei; ist diese Frage bejaht, so erhebt sich die andere Frage, ob die rhetorische Leistung dem Kultus der Christengemeinde homogen sei oder nicht. Die erste Frage hat durch unsere Ausführungen ihre verneinende Beantwortung gefunden, und die zweite Frage fällt dadurch hinweg.

§ 156. Der Massstab für den Wert der Predigt.

Es handelt sich um den Massstab, welchen der Prediger an seine Predigt zu legen und wonach er über seine Predigt zu urteilen hat,

bezw. um die Frage, ob es einen objektiven Massstab für den Wert der Predigt giebt und eventuell, welches dieser Massstab ist. Rede und Gegenrede darüber bei A. THOLUCK a. a. O. und FR. THEREMIN, Die Beredsamkeit eine Tugend, Vorrede zur 2. Aufl. 1836 (3. Aufl. [1888], S. 27—44), seitdem öfter, zuletzt monographisch bei PRINS: Giebt es einen untrüglichen Massstab für die Güte jeder Predigt? (Ztschr. f. pr. Th. 1880, S. 258—267). THEREMIN und THOLUCK stimmen darüber überein, dass es einen allgemeinen objektiven Massstab für den Wert der Predigt nicht giebt; nur ein subjektiver Massstab sei anwendbar. Doch dieser Massstab ist bei beiden verschieden, wie der Gesichtspunkt verschieden ist, von dem beide ausgehen. THEREMIN hat den gewissenhaften und treuen Prediger im Auge, dem es nicht beschieden ist, die ersehnten Früchte seiner Arbeit zu schauen; seine Darlegung hat einen tröstenden Charakter. THOLUCK redet von seinen Erfahrungen aus; um die Kanzel des Hallenser Universitätspredigers pflegten sich Tausende zu scharen, und es war dem Feuergeiste THOLUCKS, der die Herzen mächtig zu ergreifen verstand, gegeben, die, welche er angezogen hatte, auch auf die Dauer zu fesseln. So ist die Diskussion der beiden Homiletiker von weittragendem Interesse. Seinen subjektiven Massstab hat THEREMIN gebildet nach des CHRYSOSTOMUS Wort: *ἀλλ' ἐργαζόμενος τοὺς λόγους, ὡς ἂν ἀρέσκει τῷ θεῷ*¹⁾ — vgl. I. Th 2 4: *οὕτως λαλοῦμεν, οὐχ ὡς ἀνθρώποις ἀρέσκοντες, ἀλλὰ θεῷ τῷ δοκιμάζοντι τὰς καρδίας ἡμῶν*. Gewiss ein Grundsatz, der den Prediger bei der Arbeit vor der Kanzel und auf der Kanzel zu leiten hat. Aber in dieser Form genügt der Grundsatz nicht, da inhaltlich nichts darüber ausgesagt ist, was dem Wohlgefallen Gottes gemäss sei, und da die Entscheidung darüber nicht der individuellen Willkür der Einzelnen überlassen bleiben kann. Bei PAULUS (I. Th 2) ist der Grundsatz inhaltlich ergänzt, CHRYSOSTOMUS meint solche Ergänzung nicht zu bedürfen, da zu seiner Zeit die eigenen Wege längst als Gottes Wege angesehen wurden, wenn man nur Gott einen Dienst damit thun wollte. Gleichwohl enthält der Grundsatz, nach Gottes Wohlgefallen zu trachten, positiv und negativ wichtige Folgerungen. 1. schliesst er eine möglichst gründliche und gewissenhafte Arbeit für die Predigt ein, im Gegensatz zur Trägheit, Leichtfertigkeit, Oberflächlichkeit; er stellt die Gabe jedes Predigers in den Dienst Gottes am Evangelium. 2. schliesst der Grundsatz aus, dass der Wert der Predigt an dem Beifall und der Zuhörermenge der Predigt gemessen werde. Sind es doch nicht selten ganz nebensächliche Eigenschaften, oft sogar zweifelhaften Wertes, denen die Menge ihren lautesten Beifall schenkt, und die Zuhörermenge läuft nicht selten dem nach, was tönt und gleisst, ob es auch leichtesten Gehaltes ist: *Der Hinblick auf ihre Anzahl, das Lauschen auf ihre günstigen oder*

1) CHRYSOSTOMUS, *Περὶ ἱερῶς*. 57 (ed. MONTFAUCON 1 419 B.).

ungünstigen Urteile, ist eine schmachvolle Abhängigkeit für den Geistlichen; und ein Jeder sollte eilen, sich von dieser Kette zu befreien, die manche ihr ganzes Leben hindurch hinter sich herschleppen (THEREMIN). Der Beifall der Menschen deckt sich nicht mit dem Beifall Gottes, und die Vox populi ist nicht immer die Vox Dei. Wenn ich noch Menschen gefällig wäre, so wäre ich Christi Knecht nicht, sagt PAULUS. Wie urteilslos die Menge der Gebildeten oder Ungebildeten ist, welcher Prediger hätte es nicht erfahren? Die mit Gebet und Arbeit sorgfältigst vorbereitete Predigt geht ohne Eindruck vorüber, und wo man der Not oder der Trägheit gehorchend ohne besondere Vorbereitung die Kanzel bestieg, um hernach in Reue sich vor Gott zu demütigen, da haben Viele eine so schöne Predigt noch nie gehört. Man ist versucht, mit jenem Redner, dem der Beifall der Menge zujauchzte, beleidigt zu fragen: *habe ich denn etwas Dummes gesagt?* Dennoch ist der Grundsatz, den Beifall und die Menge der Hörer nicht als Massstab für den Wert zu nehmen, nur relativ richtig. Es ist falsch, mit THEREMIN zu sagen: *Das ist mir ein trefflicher Redner, dem es ganz gleichgültig ist, ob er vor drei Zuhörern oder vor dreitausend predigt.* Gerade von der Voraussetzung THEREMINS aus, es sei des Redners Aufgabe, seine Ideen mit den vorhandenen Ideen der Hörer in Verbindung zu setzen und jene auf diese zurückzuführen, ist der Anspruch nicht zu verstehen. Hat er statt 3000 nur 3 Zuhörer, so ist das doch ein ziemlich sicheres Zeichen, dass er seine Aufgabe nicht erfüllt, und ist das dauernd der Fall trotz aller Gewissenhaftigkeit der Arbeit und trotz alles Strebens, Gott zu gefallen, so hat er, was immer auch die Ursache des gänzlichen Misserfolges sei, doch allen Grund, statt die Zuhörer anzuklagen, sich selber zu fragen, ob er nicht seinen Beruf verfehlt habe. Denn dazu sind die Prediger nicht berufen, in menschenleerer Wüste zu predigen, und der Lebenszweck des Predigers ist nicht, auf einem Isolierschemel gottwohlgefällige Reden zu halten, die niemand hört, sondern die Gemeinde Christi zu erbauen. Und jene Erfahrung des Beifalls über leichte und seichte Predigten darf doch nicht allein auf das Conto der Urteilslosigkeit der Menge geschrieben werden; besser ist die ernste Frage, ob nicht gerade da, wo die schwere Rüstung schulmässig oder wissenschaftlich gehaltener Predigten abgelegt wurde, und der Hirtenknabe mit der Schleuder und dem Stein aus freier Hand operierte, der Riese Goliath sich getroffen fühlte, m. a. W. ob die Zuhörerschaft nicht doch das richtige Gefühl gehabt, dass die frische Waldesluft dem Qualmgeruch der Studierlampe vorzuziehen ist. Nur nicht zur Leichtfertigkeit lasse sich der Prediger dadurch verleiten, sondern er entnehme daraus den Antrieb, über die Gewissenhaftigkeit der Arbeit die Frische des Herzens nicht einzubüssen und in solcher Frische die der Gemeinde verständliche Sprache zu reden, — auch das gehört zum Trachten nach Gottwohlgefälligkeit. — Allerdings lässt sich die der Gemeinde verständliche und angenehme Sprache nicht

durch Regeln markieren. Aber wenn THOLUCK in Rücksicht auf eine Zeit, wo SHAKSPERE eine stärkere Autorität für Viele ist als PAULUS, und ein Distichon GOETHES eine kräftigere Belegstelle als der ganze Römer- und Galaterbrief, und mit Berufung auf PAULUS, der in Athen den ARATUS und vor den Kretern den EPIMENIDES in seiner Predigt citiere, der Übung das Wort zu reden scheint, mit Citaten klassischer Autoren die Predigt vor Gebildeten zu würzen, so schränkt THEREMIN mit Recht dies durch den Hinweis ein, dass das Citat aus ARATUS sich dem PAULUS ungezwungen dargeboten habe, und verweist auf die Verletzung des Gefühls der Schicklichkeit, das den Gebildeten eigen zu sein pflege, wenn der Prediger, um den Beifall der Gebildeten zu gewinnen, durch Citate zeige, dass auch er ein Gebildeter sei. Diese Verletzung der Schicklichkeit ist stets vorhanden, wenn ohne innere Nötigung citiert wird, vollends wenn die Namen der citierten Schriftsteller auf der Kanzel genannt werden, und die Absicht dadurch zu imponieren hervortritt.

Ob die Sprache verständlich und den Hörern angenehm ist, entscheidet sich nach dem Bildungsgrad der Hörer. Dem Abweg den Gebildeten gegenüber steht zur Seite der Abweg den Ungebildeten gegenüber, und dieser Abweg wird dann betreten, wenn (vgl. C. J. RÖMHELDS Predigten) die Verständlichkeit der Sprache zur Trivialität des Unterhaltungstons in der Dorfschenke hinabsinkt. Auch der einfachste Mann trägt des Sonntags ein Feierkleid und verlangt mit Recht eine Sprache, die der religiösen Gemeindefeier angemessen ist. Durch nichts wird *der gemeine grobe Mann* so gekränkt, als durch die wahrnehmbare Absicht, sich zu ihm *herabzulassen*. — Auch die Begeisterung, die man während des Ausarbeitens der Predigt, und die Zufriedenheit, die man fühlt, nachdem man sie gehalten, weist THEREMIN als unsicheres Kriterium für den Wert der Predigt zurück. Sicher ist es allerdings in keiner Weise; denn die Zufriedenheit kann eitle Selbstgefälligkeit oder hohles künstlerisches Wohlgefallen sein, und die Begeisterung kann einem wissenschaftlichen Gedanken gelten, der unpassend genug in der Predigt fertig abgehandelt ist. Beides kann freilich auch das Zeugnis gottbegnadeter Stunden sein, in denen das rechte Wort in rechter Weise vom Geiste Gottes uns gegeben ist. Auf die Verallgemeinerung THOLUCKS in den Worten: *Der Prediger, wenn er von der Kanzel herunter kommt, muss Mutterfreuden fühlen, Freuden der Mutter, die unter Gottes Segen ein Kind geboren hat,*¹⁾ erwiedert THEREMIN mit

1) Derselbe Gedanke im Homiliarium des CAESARIUS v. HEISTERBACH (bei R. CRUEL, Geschichte der deutschen Predigt im Mittelalter 1879, S. 247 f.). Schon bei GREGOR NAZ. (Or. 32 27 Opera [ed. MAUR. 1778] 1 597): *λόγος τοῦ γέννημα καὶ γεννῆ λόγον ἐν ἄλλῳ τοῦ*. Vgl. BERNHARD VON CLAIRVAUX (MIGNE, P. L. 83 674): „Qui aliis evangelizat, quasi Jesum in utero portat, ut eum aliis vel potius alios

Recht: *Wir wünschen allen denjenigen Glück, denen ohne Beimischung menschlicher Eitelkeit solche Erfahrungen zuteil werden*; er beruft sich dagegen auf manches gute und wirksame Gebet, das sich ohne Freudigkeit aus einem trockenen Herzen loswinde, auf manche gute Predigt, die von keiner Begeisterung getragen und nur durch festen Entschluss und anhaltendes obwohl freudeloses Beten zustande gekommen sei. Der Prediger verlasse die Kanzel mit dem schmerzlichen Gefühl, einem grossen Beruf nur unzureichende Kräfte gewidmet zu haben; aber er dürfe sich trösten mit dem Wort: *was bekümmert ihr ihn? er hat gethan, was er konnte.*

Es ist nun allerdings wohlgethan, mit dieser Selbsttröstung sehr vorsichtig zu sein; denn solche dürre Zeiten sind nicht immer unverschuldet, und das Schwanken zwischen *himmelhoch jauchzend* und *zum Tode betrübt* deutet auf eine krankhaft gefühlige Gespanntheit des religiösen Lebens hin. Wenn demnach auch unter den obwaltenden Verhältnissen nicht besser ad hoc gearbeitet werden konnte, so fragt es sich doch, ob die Verhältnisse durch unser Verhalten nicht hätten andere sein können. Allein die Erfahrung bestätigt sich, dass Predigten, die unter quälender Arbeit und ringendem Gebet aufs Papier geträufelt sind und wie unter einer Gebundenheit mit schweren Ketten freudelos gehalten wurden, durchaus nicht selten eine tiefe Wirkung bei den Zuhörern hervorbringen. Welches ist der Grund? Ohne der allen Segen allein gebenden Gnade Gottes etwas zu nehmen, darf man den Grund darin suchen, dass eben das Ringen der Seele, ihr Kampf um die eigene Existenz, jenes wortlose: *ich lasse dich nicht, du segnest mich denn, noch ehe die Morgenröte anbricht* der Predigt die Weihe des Selbsterlebten, des Selbstzuerringenden, also den Zeugnischarakter in kräftiger, ob auch in absonderlicher Modalität mitteilt.¹⁾ Nicht die Begeisterung oder der Mangel derselben, nicht die Zufriedenheit des Predigers oder sein Gudemüthigsein, sondern der Zeugnischarakter der Predigt ist der Träger der Gnade und des Geistes Gottes. Ob dieser Zeugnischarakter nun mit dem freudigen: *wir können es ja nicht lassen, zu reden, was wir gesehen und gehört haben*, oder in sehr gedämpfter Tonart geht, — wo das Zeugnis ist, da ist das Bekenntnis Gottes zu dem Zeugnis, und da kann der Segen Gottes nicht fehlen.

§ 157. Fortsetzung.

Was ist aber unter dem *Segen Gottes* zu verstehen? Gewiss die von Gott gewollte Wirkung der Predigt. Doch welches ist diese Wirkung?

ei pariat.“ Grossartiger und bedeutender bei HUGO DE S. VICTORE, In Ecclesiast. hom. 1 (Opera Rothomagi [Rouen] 1648; 175 f.).

1) „Concionatores timidi sunt optimi; qui vero animam in lingua habent, plerumque confunduntur“, sagt J. L. HARTMANN, Pastorale evangelicum (1678) 1697, Praef. isagog. p. 22.

Es ist oberflächlich, nur an die augenblickliche Wirkung zu denken, oberflächlich auch, sie sehen und sie ohne weiteres als objektiven Massstab für den Wert der Predigt verwenden zu wollen. In diesem Sinne will THEREMIN mit Recht die Hoffnung auf einen Segen Gottes zwar der treuen gottwohlgefälligen Predigtwirksamkeit überhaupt nicht absprechen; er verneint sie jedoch bei jeder einzelnen Predigt. Er warnt mit gutem Grund vor dem schweren Irrtum, die augenblickliche Rührung oder auch Begeisterung, die durch eine einzelne Predigt geweckt werde, für solchen Gottessegens anzusehen. Aber THEREMIN ist auf falscher Fährte, wenn er meint, die beste Predigt habe oft keine Wirkung, und wenn er sich dabei auf die fast völlig erfolglose Predigtwirksamkeit Christi beruft, so ist das vollends verkehrt. Dies Beispiel Christi wird ja oft angeführt; der Eine spricht es gedankenlos dem Andern nach, und niemand sieht es darauf an, ob die Berufung auf Christus wahren Grund habe. Welches war der Erfolg von Christi Predigtwirksamkeit? Golgatha giebt die Antwort. Der ungeheure Erfolg, dass sein Volk ihn kreuzigte, d. h. dass die Sünde als Sünde in allen ihren Konsequenzen der Gottfeindlichkeit an ihm offenbar wurde und sich in ihm den Vernichter aller Sünde und der Welt den ewigen Erlöser bereitete.¹⁾ War das etwa eine von Gott nicht gewollte Wirkung? Gerade das Beispiel Christi hilft uns, von allen Illusionen inbetreff der von Gott gewollten Wirkung unserer Predigt uns zu befreien. Der Apostel PAULUS kennt eine Wirkung doppelter Art. Er spricht I. Kor 1 und II. Kor 2¹⁴⁻¹⁶ davon. Den *σωζομένοις* ist er *Ὀσμὴ ἐκ ζωῆς εἰς ζωὴν*, den *ἀπολλυμένοις* ist er *Ὀσμὴ ἐκ θανάτου εἰς θάνατον*. Der Gegensatz ist die sich gleichbleibende unbewegliche Stumpfheit und Gleichgültigkeit der Gemeinde. Diese ist das Verderben *κατ' ἑξ.* (Apc 3¹⁵⁻¹⁷), und sie wird aufgehoben und muss aufgehoben werden durch die rechte Predigt des Evangeliums, nicht durch die Einzelpredigt, sondern durch die Predigtwirksamkeit. Beiderlei Art der Wirkung ist recht verstanden ein Segen Gottes, auch jene *Ὀσμὴ ἐκ θανάτου εἰς θάνατον*. Einem grossen Teil der Juden gingen die Augen für Christus erst auf, als sie ihn gekreuzigt hatten, und für Viele ist der Weg zur Bekehrung und Besserung der, dass es mit ihnen zunächst einmal schlimmer wird. Die

1) „Was hat er während seines Erdenlebens ausgerichtet? An Andern sehr wenig, an sich selbst unendlich viel; er hat sich zum Erlöser vollendet; wie unendlich viel aber eben damit auch für die Andern ausgerichtet war, das zeigte sich vom Pfingsttage an handgreiflich.“ — „Durch den Verrat von einem aus dem Kreise seiner nächsten Jünger musste (nach göttlichem Ratschluss) der Erlöser sterben, weil er das Äusserste der menschlichen Undankbarkeit erfahren musste zu seiner Vollendung. Auch darin zeigt sich Jesus unvergleichlich gross, dass er mit aller Klarheit vorauswusste, dass das denkbarer Weise Schmerzlichste mit Notwendigkeit in seinem Geschehe liege.“ R. ROTHE, Stille Stunden (1872), S. 156. 160.

Predigtwirksamkeit, welche die Gottlosen nicht ärgert, erbaut auch die Gottseligen nicht. Beiderlei Ὅσμη kann sehr ungleich verteilt sein, bis zum Minimum ἐκ ζωῆς εἰς ζωὴν, bis zum Maximum ἐκ θανάτου εἰς θάνατον und umgekehrt. Und doch würde es verfehlt sein, auch diese von Gott gewollte Wirkung jeder rechten Predigerwirksamkeit des Einzelnen zu verheissen. Es ist auch eine Versumpftheit des religiösen Lebens denkbar, in welcher während der ganzen Zeit der Thätigkeit eines treuen Predigers beides nicht zur sichtbaren Erscheinung kommt. Ein Analogon ist die 20jährige scheinbar völlig erfolglose Wirksamkeit der Rheinischen Missionare unter den Heréro; so kann die Lebensklage eines rechten Predigers das Wort des Propheten sein: *ich dachte, ich arbeitete vergeblich und brächte meine Kraft am Leeren und Nichtigen zu* (Jes 49⁴). Aber gleichwohl ist die Arbeit nicht vergeblich. Wie nach 20jährigen Mühen sich die Thüre bei den Heréro aufthat, so wird die treue Predigtarbeit in der Stille und Verborgenheit die heilsame Wirkung vielleicht erst des Nachfolgers vorbereiten, die nicht ohne jene würde eingetreten sein. *Der Eine säet, der Andere schneidet*, das gilt auch hier. Also unbedingt sicher, so müssen wir mit THEREMIN sagen, ist das objektive Kriterium der kontrollierbaren Wirkung der Predigt nicht für ihren Wert. Noch deutlicher wird dies offenbar, wenn man im Auge hat, dass die Predigt ja schon dann eine hohe und kräftige Wirkung hat, wenn sie bewahrend wirkt, d. h. wenn sie das Gegengewicht hält gegen verderbliche Mächte, die ohne sie die Gemeinde ruinieren würden. Solche bewahrende Wirkung ist aber der Natur der Sache nach nie zu konstatieren; demnach kann sie ein objektiver Massstab für den Wert nicht sein (gegen PRINS). Die Wirkung ist also oft genug eine Sache des Glaubens; aber dieser Glaube hat guten Grund, wenn die Predigt rechter Art ist. Einen objektiven Massstab jedoch kann die Wirkung nicht abgeben.

Ob die Predigt rechter Art ist, — das ist der Massstab für ihren Wert. Besehen wir uns den Massstab näher, ob er Sicherheit gewährt. Wir unterscheiden in dem Massstab die formelle und die materielle Seite. 1. Formell ist von der rechten Predigt zu fordern, dass die Gedanken klar, und die Ordnung der Gedanken logisch korrekt sind; dass die Sprache für die konkrete Gemeinde verständlich und der Sache wie der Gemeinde Christi angemessen sei; dass der Vortrag frei sei von störenden und hemmenden Fehlern, also angemessen dem Gegenstand der Predigt. — Dieser formelle Massstab ist objektiver Natur; von jedem urteilsfähigen Menschen kann er gehandhabt werden, und der Prediger selbst kann ein Urteil darüber gewinnen einerseits dadurch, dass er kraft sorgfältiger Schulung Klarheit der Gedanken und richtige Vorstellungen über Angemessenheit der Sprache und des Vortrags gewonnen hat, anderseits dadurch, dass er durch sorgfältigen seelsorgerlichen Verkehr seine Gemeinde kennen lernt. 2. Materiell

bedeutet der Massstab, dass Christus verkündet werde, und jede Predigt ein Zeugnis von Christus sei mit der immanenten Tendenz, welche die Predigt Christi selbst hatte: *μετανοεῖτε καὶ πιστεύετε ἐν τῷ εὐαγγελίῳ* (Mc 1 15; vgl. Act 20 21). Auch dieser Massstab ist objektiver Natur; ihn zu handhaben ist nicht jeder im stande, sondern nur der, welcher Christus verstanden hat. Auch der Prediger selbst kann ein Urteil darüber gewinnen, durch die Wirkung seiner Predigt, nicht durch die offenkundige Wirkung auf die Hörer, wohl aber durch die Wirkung auf ihn selbst, den Prediger. Die Predigt taugt gewiss nichts, die wir der Gemeinde halten, wenn wir sie nicht zuvor uns selbst gehalten haben. Ist die Wirkung neuer Busse und neuen Glaubens nicht immer an der Gemeinde zu konstatieren, so muss sie doch an dem Prediger selbst zu konstatieren sein. Wer Andern predigt und selbst verwerflich wird; wer von Andern Busse und Glauben fordert und selbst Busse und Glauben verweigert; wer durch Gewöhnung das Heilige sich zum Profanen werden lässt und nur in hohen Worten tönt, dessen Predigt fehlt doch ohne Frage der Zeugnischarakter. Aber daran, dass der Prediger selbst durch jede seiner Predigten demütiger vor Gott, an Erkenntnis seiner Sünde reicher, reicher an Heilsverlangen wird, dass er durch jede seiner Predigten sein Vertrauen zu der alleinigen und vollkommenen Erlösungs- und Vollendungsmacht Jesu Christi wachsend oder wenigstens neu angeregt weiss, er selbst immer kleiner, Christus ihm immer grösser, daran hat der Prediger diesen Massstab für den inhaltlichen Wert seiner Predigt.¹⁾ Man kann den Massstab nicht rein subjektiv nennen; er ist wie alles Selbstbewusstsein subjektiv und objektiv zugleich. Durch diesen Massstab empfängt der von THEREMIN: *das Trachten nach dem Wohlgefallen Gottes* erst seinen Inhalt und wird vor allerlei schöngeistigen und moralisierenden Einflüssen bewahrt. Wo der subjektiv-objektive Massstab der Erweckung von Busse und Glauben von dem Prediger an ihm selbst erprobt ist, da kann er sich des Wohlgefallens Gottes an seiner Predigt getrösten und gewiss sein, dass sie nicht ohne die von Gott gewollte Wirkung in der Gemeinde bleibe, mag er diese Wirkung sehen oder nicht; *selig sind, die da nicht sehen und doch glauben.*

1) Vgl. TH. GROSSGEBAUER, Wächterstimme (1661), Kap. 6, S. 122 f.: [Die Predigten sind unfruchtbar;] „weil, nachdem die Predigt geschehen, von wenigen Predigern (der HErr, der barmhertzig ist, vergebe mir auch diese Sünde) wieder überdacht wird mit einem bewogenen Hertzen, was wir in dieser Stunde für GOTT, andere mit uns selig zu machen, geredet haben, sondern wir vergessens noch wol eher, als andere, und halten uns darmit vergnügt, dass wir schwitzen und unsere Arbeit verrichtet haben, da wir hingegen nicht ruhen solten, biss wir merckten, dass dasjenige, was wir zu andern gesprochen, sie zu bekehren, uns eine sonderliche Krafft der Gottseligkeit ans Hertze gebracht hätte, in Gott an geistlichen Gaben zur Besserung unserer Gemeine noch reicher zu werden“ u. s. w.

Mit der Anwendung und der Erprobung dieses Massstabes ist aber noch eins verbunden. Es ist die Siegesfreudigkeit, ohne welche kein Prediger segensreich zu wirken vermag. Wo diese Siegesfreudigkeit fehlt, da fehlt die Erfahrung des Glaubens von dem mächtigen Erlöser und dem ewigen König des Gottesreiches. Wo aber Erfahrung der erlösenden und erneuernden Gottesmacht Jesu Christi und seines Evangeliums ist, da wird die Siegesfreudigkeit stets neu erzeugt, dass derselbe Herr durch dasselbe Evangelium auch der Gemeinde eine Gottesmacht zur Seligkeit sein wird.

Zweiter Abschnitt.

Materiale Homiletik. Der Stoff der Predigt oder Was wird gepredigt?

1. Kapitel.

Allgemeine Grundsätze für Stoff und Inhalt der Predigt.

§ 158. Einheit und Begrenzung des Stoffes.¹⁾

Die Forderung der Einheit der Predigt lässt sich in der zweifachen Regel zum Ausdruck bringen: 1. bei jeder Predigt muss der Prediger genau wissen, was er will; m. a. W. jede Predigt muss einen ganz bestimmten Zweck haben, der dem Prediger deutlich bewusst ist und der in dem Bericht über die Predigt seitens aufmerksamer Hörer angegeben werden kann. Dieser Endzweck der Predigt, der s. g. Scopus, ist jedoch nicht darauf zu beschränken, dass die Hörer zu einem bestimmten Willensentschluss angeregt werden (gegen J. STOCKMEYER u. a.), auch in Klarstellung einer Lehre kann der Scopus liegen, auch in Erweckung der Freude an dem Herrn, an seiner Weisheit, seinem Leben, seiner Herrlichkeit. 2. Die Predigt darf nichts enthalten, was von diesem Scopus ablenkt, und alles, was sie enthält, muss diesem Scopus dienen. So einfach und selbstverständlich diese Forderungen scheinen, so wichtig sind sie; von ihrer Erfüllung ist die Wirkungskraft der Predigt durchaus abhängig. Und doch, wie viel wird dagegen gesündigt! Man lässt sich an Betrachtungen genügen, lose an einander gereiht, oft sehr verschiedener Art. Auf die Frage, welchen Zweck diese Betrachtungen

1) Vgl. A. VINET, Homiletik 52—69.

verfolgt haben, hat der Prediger keine Antwort; die richtige Antwort würde sein: der Zweck war zwecklose religiöse Unterhaltung. CL. HARMS hat recht: *fehlt diese Einheit, so gleicht die Predigt einem Haufen, nicht einem Heer; die stärksten, aber nicht durch ein gemeinsames Band vereinigten Gedanken schaden einander gegenseitig, um so mehr, je stärker sie sind, und die Aufmerksamkeit, von einem zum andern gezogen, muss erlahmen. Die Predigt macht voll und nicht satt.*

Die Einheit der Predigt wird nicht verletzt, wenn mehrere Subjekte oder mehrere Prädikate in ihr abgehandelt werden, wenn nur diese Subjekte und Prädikate ein Ganzes bilden. Die Einheit würde zerstört sein, wenn ein Prediger über die Geburt und die Auferstehung Christi predigen wollte, oder wenn eine profane Rede über eine Maschine, einen Ort und einen Menschen sich verbreitete. Sie wird dagegen nicht zerstört durch das Thema: *die Güte und der Ernst Gottes, die Macht und die Ohnmacht der Sünde, die Strenge und die Gelindigkeit des christlichen Gesetzes*, oder I. Joh 3¹⁰: *daran wird's offenbar, welches die Kinder Gottes und die Kinder des Teufels sind. Wer nicht recht thut, der ist nicht von Gott, und wer seinen Bruder nicht lieb hat.* Ist eine gemeinsame Idee vorhanden, so können die Prädikate verschieden sein, z. B. *Christus ist uns gemacht von Gott zur Weisheit und zur Gerechtigkeit und zur Heiligung und zur Erlösung* (I. Kor 1³⁰). Die Einheit der Predigt kann in Form des Gegensatzes auftreten, z. B. *die Bösen werden in die ewige Pein gehen, die Gerechten ins ewige Leben* (Mt 25⁴⁶); in der Form des Allgemeinen und Besonderen, z. B. *in allen Dingen beweisen wir uns als die Diener Gottes, in grosser Geduld: in Trübsalen, in Nöten, in Ängsten u. s. w.* (II. Kor 6^{4,5}); in der Form von Grund und Folge z. B. *Gott ist ein Geist, und die ihn anbeten, müssen ihn im Geist und in der Wahrheit anbeten* (Joh 4²⁴); in der Form des Satzes und der Beweggründe, z. B. *hat uns Gott also geliebt, so sollen wir uns auch unter einander lieben* (I. Joh 4¹¹); *daran haben wir erkannt die Liebe, dass er sein Leben für uns gelassen hat, und wir sollen auch das Leben für die Brüder lassen* (I. Joh 3¹⁶). Dass die Einheit der Rede durch die Individualisierung nicht leidet, d. h. durch die Anwendung der einen Wahrheit auf verschiedene Klassen der Hörer, verschiedene Arten von Verhältnissen, ist deutlich, es sei denn, dass ein genannter Gegenstand das Interesse der Hörer nach nicht beabsichtigter Seite hin fesselt, also die Aufmerksamkeit ablenkt. Aber auch der Text der Predigt selbst kann die Einheit konstituieren, wie es bei einfach analytischen Predigten geschieht; z. B. *das Gleichnis vom viererlei Acker*, nämlich eben dies Gleichnis, wie es in Mt 13 und Lc 8 vorliegt. Somit ist für die evangelische Predigt der Satz FÉNÉLONS (den VINET S. 66 billigt) nicht völlig zutreffend: *Jede Rede, die Einheit hat, kann auf einen einzigen Satz zurückgeführt werden. Die Rede ist der erweiterte Satz; der Satz ist die ins Kurze zusammengezogene Rede.*

Die Forderung der Begrenztheit des Stoffes ist unbedingt; man darf nicht über *die Religion* predigen, auch nicht über *Christus*; denn das Thema ist so weit und gross, dass man es vollständig wohl in Folianten, aber nicht in einer einzelnen Predigt abhandeln kann. Was der Prediger über solch allgemeines Thema bietet, wird stets eine willkürliche Auswahl dessen sein, was darüber geredet werden kann; und will er die Allgemeinheit dadurch etwa beschränken, dass er *einiges über die Religion* u. s. w. verkündigt, so proklamiert er die Willkür ausdrücklich. Diese Verkehrtheit verstösst nicht nur gegen das rednerische Gesetz, dass der Hörer genau wissen muss, um was es sich handelt, es verstösst vor allem gegen den Zweck der Predigt. Der Zweck der Predigt kann nicht erreicht werden, wenn die Gemeinde auch nur formell in Abhängigkeit von dem Prediger gesetzt wird. Je mehr der Prediger und seine Willkür zurücktritt, damit die Abhängigkeit der Gemeinde von Gott allein obwalte, desto zielgewisser kann sich die Predigt entfalten. Allein diese Forderung der Begrenztheit des Stoffes erfährt eine Modifikation bei einfach analytischer Behandlung des Textes. Ich kann, ohne gegen die Forderung der Begrenztheit zu verstossen, aus Lc 18⁹⁻¹⁴ das Thema formulieren: *der Pharisäer und der Zöllner*. Ohne Berücksichtigung des Textes ist dies Thema offenbar viel zu wenig begrenzt; es würde eine Darlegung aller Verhältnisse und alles Verhaltens der Pharisäer und der Zöllner fordern. Aber durch den Text selbst, auf den die Aufmerksamkeit der Hörer hingerrichtet ist, wird das Thema stillschweigend dahin begrenzt, dass die Meinung desselben nur die sein kann, über Pharisäer und Zöllner, wie der bestimmte Text sie schildert, reden zu wollen. Dadurch wird die Regel nicht verletzt, dass das Thema jeder Predigt konkret und fest begrenzt sein müsse; aber wir sehen aus diesem Beispiel, dass die Einheit und die Begrenztheit des Stoffes der einzelnen Predigt vor allem sachlich, nicht bloss und überhaupt nicht rein formell, zu verstehen ist.

§ 159. Anziehungskraft und Abwechselung des Stoffes.¹⁾

Die Anziehungskraft einer Rede besteht darin, dass neue Vorstellungen in der Weise an bekannte und alte Vorstellungen angeknüpft werden, dass sie als Erweiterung oder Vollendung der alten erscheinen, oder dass alte und bekannte Vorstellungen in der Weise kombiniert werden, dass die neuen Vorstellungen als alte, aber bisher vom Hörer noch nicht entdeckte Vorstellungen erkannt werden. Durch den Zweck der Predigt wird es bestimmt, welche Vorstellungen es sind, mit denen der Prediger es zu thun hat. Unter der Anziehungskraft des Stoffes kann demnach nicht verstanden werden, dass der Stoff für den Prediger

1) Vgl. A. VINET a. a. O. 69—105.

Anziehungskraft haben müsse, nicht für die Gemeinde, die Gemeinde vielmehr allein darf hier entscheiden, und es ist von dem rechten Prediger zu erwarten, dass er dem Interesse der Gemeinde nicht mit Interesselosigkeit begegnet. Aber ebenso wenig darf Alles, was für die Hörer Anziehungskraft hat, Stoff der Predigt werden; auch nicht in der Begrenzung, dass Alles, was sich religiös oder christlich betrachten lässt, Predigtstoff sein dürfe. Denn es giebt nichts im Himmel und auf Erden, was der Christ nicht christlich betrachten kann und muss. Die Gemeinde kommt hier nur als Gemeinde Christi, der Zweck der Predigt nur als Verkündigung Christi zu Busse und Glauben in Betracht. Nur das darf behandelt werden, was eine Beziehung auf Christus, auf Busse und Glauben, auf Seligkeit und Vollendung der Christen zulässt. So interessant die Herrlichkeit der Alpenwelt als Thema eines Vortrages sein mag, Gegenstand der Predigt kann sie nur von dem Gesichtspunkt aus sein, dass der mit der Alpenwelt bekannten Gemeinde gezeigt wird, wie nur dem mit Gott versöhnten Menschen sich die volle Schönheit der Werke Gottes und die Freude an dieser Schönheit erschliesst.

Die Natur ist Gottes Buch.
Aber ohne göttliche Offenbarung
Mislingt der Leseversuch,
Den anstellt menschliche Erfahrung.
(RÜCKERT.)

(Vgl. P. GERHARDT: *Ach, denk ich, bist du hier so schön u. s. w.*). Man kann mit CL. HARMS über Frühling, Sommer, Herbst und Winter predigen, wenn das Leben in diesen Jahreszeiten als Symbol des in Gott mit Christo verborgenen und des in Gottes Kraft thätigen Christenlebens dargestellt wird. Also das, woran die Gemeinde als Gemeinde Christi in ihrem religiösen Leben und Wesen Interesse nehmen muss, das ist als der anziehende (nicht: *unterhaltende*) Stoff der Predigt zu bezeichnen, nicht das, was auf das Christentum nur bezogen werden kann. Entlegene Dinge, wissenschaftliche, theologische Probleme, Alles, wobei Wissenschaft oder Naturbetrachtung die Hauptsache, Religion die Nebensache oder schöne Verbrämung ist, wird auszuschliessen sein; nicht weniger biblische Altertümer oder Alttestamentliche Volksgeschichten, sofern sie nicht in nachweisbarer Beziehung zu dem Heilsratschluss Gottes stehen.

So genau aber die Grenze inne zu halten ist, dass nur das als anziehend für den Predigtstoff zu betrachten ist, was mit dem Zweck der Predigt übereinstimmt, so dringend ist die Pflicht des Predigers, darauf zu sehen, dass die Eigenschaft der Anziehungskraft keiner Predigt fehlt. Die Forderung bezieht sich nicht nur auf den Stoff an und für sich, nicht weniger auch auf die Art und Weise der Behandlung des Stoffes. Es ist ohne Frage nicht richtig, aus der evangelischen Lehre nur die

Centralsätze von Sünde und Gnade zu behandeln; auch die mehr peripherischen Lehren sind heranzuziehen. Aber wie kein einziges Lehrstück ohne weiteres homiletischer Stoff ist, so ist auch keines unfähig, homiletischer Stoff zu werden. Es wird homiletischer Stoff und gewinnt für die evangelische Gemeinde Anziehungskraft, sobald es in seinem Zusammenhang mit der Person Christi und mit dem Werke der Erlösung (als dessen Teil oder als notwendige Folgerung daraus) der religiösen Gemeinde und ihrem religiösen Verständnis dargeboten wird. Kein Satz evangelischer Sittenlehre ist von der Predigt ausgeschlossen, aber kein Satz der Sittenlehre ist auch als solcher ohne weiteres homiletischer Stoff; zu diesem wird er erst, wenn er in seiner Bezogenheit auf Christus, als notwendige Folge des rechtfertigenden Glaubens für das christliche Leben erwiesen ist, damit Christus selber als das für uns allein verbindliche Gesetz erscheine. Mehr als alle Lehren des Dogma und alle Vorschriften christlicher Ethik haben je und je die biblischen Geschichten die grösste Anziehungskraft auf die hörende Gemeinde ausgeübt. Wie das Wesen des Christentums als geschichtlicher Offenbarungsreligion vor allem auf sie als Stoff der Predigt weist, wird später zur Sprache kommen. Hier handelt es sich um die Anziehungskraft der biblischen Geschichten für das Herz der Hörer. Der geschichtliche Stoff des Neuen Testamentes ist fast ausnahmslos zu verwenden; aber auch das Alte Testament bietet reichen Schatz. Denn alle biblischen Geschichten, sofern sie Vorgänge und Verhältnisse schildern, die in Christus ihre Erfüllung gefunden oder Christus und sein Thun selbst zum Grund oder zum Gegenstand haben, sind homiletischer Stoff. Und nicht nur die biblische Geschichte; zwar nicht als Stoffquelle, als Predigtvorwurf, wohl aber als Hilfsstoff für die Predigt ist die Geschichte, die Erzählung überhaupt, zum legitimsten Mittel, der Predigt Anziehungskraft zu verleihen, zu verwenden. Worauf beruht die Anziehungskraft der Erzählung? Lediglich auf der Veranschaulichung der Lehre, der Vorschrift, der göttlichen Verheissung oder Warnung. Die Phantasie wird durch die Erzählung in Thätigkeit gesetzt; und die Phantasie ist in hervorragender Weise religiöses Organ, sofern sie durch Aufnahme und Wiederverzeugung des Bildes bestimmend auf den Willen einwirkt und die Erkenntnis klärt. Unter den Homileten des 17. Jahrhunderts sind VAL. HERBERGER, unter unsern Zeitgenossen FRIEDR. AHLFELD, OTTO FUNCKE, E. FROMMEL als Meister im Erzählen bekannt, und ein guter Teil ihrer weiten Wirksamkeit ist der geschickten Verwendung oft der einfachsten Erzählungen zuzuschreiben. Welch ein reicher Stoff steht dem Prediger in der Kirchen- und Missionsgeschichte alter und neuer Zeit, auch in der Weltgeschichte, die gleichsam eine Geschichte der Vorsehung ist, zur Verfügung! Aber freilich, sie werde verwendet in keuschem Dienst der religiösen Idee und eben deshalb in bescheidenem Masse; ohne diese Dienstbarkeit

entweiht sie die Kanzel und profaniert das Heiligtum zu ästhetischem Genuss.

Schon mit der zweckentsprechenden Verwendung der Erzählung (Geschichte) ist der Grundsatz der Abwechslung gegeben. Denn die Wirkung der Erzählung verbietet ihre Wiederholung. Aber lediglich nach dem Massstab der Erzählung würde der Grundsatz gelten, niemals dasselbe in der Predigt zu sagen und in jeder Predigt neues zu bringen. So verallgemeinert und auf den Inhalt der Predigt überhaupt angewendet fordert er unmögliches. Das Wort CICEROS: *omnibus in rebus similitudo est satietatis mater* muss ein Wort des Apostels neben sich dulden: *dass ich euch immer einerlei schreibe, verdriessst mich nicht und macht euch desto gewisser* (Phil 3¹). Im grunde predigen wir jeden Sonntag dasselbe, denselben Herrn Christus, dasselbe Heil Gottes, und alle Predigten sind nur Variationen über ein und dasselbe Thema. Wird der Prediger des müde, so verdient er nicht mehr Prediger zu sein; wird die Gemeinde des müde, so ist ihr Leben erstorben. Wie kann es denn ermüden, wenn auch dieselben Gedanken, vorausgesetzt dass es gute und wahre Gedanken sind, öfter wiederkehren? Stereotyp geworden sind auch die besten Gedanken wirkungslos; aber öfter wiederholt prägen sie sich um so tiefer ein. BÜCHSEL erzählt, er habe so lange Sonntag für Sonntag über Notwendigkeit und Einrichtung des Familiengottesdienstes mit Verwendung derselben Gedanken gepredigt, bis er erfahren, nun sei es genug, das Wort habe gewirkt. Aber gleichwohl gilt der Grundsatz der Abwechslung. Seine Vernachlässigung wird für die Predigt verhängnisvoll; denn die Vernachlässigung erzeugt unfehlbar eine der schwersten Sünden des Predigers, die Sünde der Langeweile, und die Langeweile tötet die Freude am Wort des Herrn und an der Gemeinschaft der Christen, sie leert die Kirche oder füllt sie mit Schläfern. Die Befolgung des Grundsatzes der Abwechslung ist allerdings sehr schwer bei der grossen Aufgabe des Predigers, an jedem Sonntag zu predigen. Will man sich da nicht bald auspredigen, so verwende man das einzige brauchbare Mittel: eingehendes Schriftstudium. Keine Predigt werde ohne diesen fruchtbaren Mutterboden des Schriftstudiums und ohne eingehende sorgfältigste Exegese des Textes konzipiert, nicht um dann die Eigentümlichkeiten des Textes auf Gemeinplätze zurückzuführen, sondern um die Individualität des Textes in dem Aufbau und der Einzelausführung der Predigt vollständig zu ihrem Rechte kommen zu lassen. Dann predigt man niemals sich aus. Doch Nüchternheit ist hier geboten. Unter der Voraussetzung freier Textwahl kann der Grundsatz der Abwechslung auf den Abweg leiten, die Gemeinde sonntäglich auf möglichst neue Weide zu führen; der Jahrgang Texte nimmt sich aus *wie ein gemischtes Spiel Karten* (CL. HARMS). Unruhe und Unstätigkeit hat den Prediger ergriffen und teilt der Gemeinde sich mit; der atheniensische Sinn (Act 17²¹) wird

genährt und der wachstümliche Bau der Erkenntnis und des neuen Lebens wird zerstört.

§ 160. Wahrheit und Wahrhaftigkeit.

Der Grundsatz der objektiven Wahrheit bezieht sich nicht nur auf den eigentlichen Heilsinhalt der Predigt, er erstreckt sich auf jedes Mittel der Veranschaulichung, auf jedes Urteil, das in der Predigt ausgesprochen wird. Nichts darf von der Kanzel der Gemeinde Christi verkündet werden, was der Prediger nicht nach bestimmtem Wissen und Gewissen bezeugen, wofür er nicht vor Gott und den Menschen persönlich einstehen kann. Wie viel in der eigentlichen Heilsverkündigung gegen den Grundsatz verstossen wird, entzieht sich der Besprechung; dass in nebensächlichen Dingen viel dagegen gesündigt wird, ist hier zu konstatieren. Erzählungen und Anekdoten werden überliefert von Einem zum Andern, von Geschlecht zu Geschlecht; unabsichtlich werden sie bei der Verwendung verändert, bis zuletzt nur ein Schimmer des Thatsächlichen übrig bleibt; oder was schlimmer ist, sie werden absichtlich dahin zugestutzt, wie man sie gerade gebrauchen kann, und leichtfertig beruhigt man sich über die *pia fraus*. Nach römischer ethischer Praxis ist dagegen allerdings nichts einzuwenden; ob die Echtheit dieser oder jener Reliquie beglaubigt ist oder nicht, gleichgültig, wenn nur das Volk von der angeblichen Echtheit gute und fromme Gedanken empfängt.¹⁾ Die evangelische Ethik erlaubt das nicht; das Dogma korrigiert bei uns nicht die Geschichte, sondern die geschichtliche Wahrheit allein hat das Recht, nur sie begründet oder korrigiert das Dogma. Es ist mehr als Ehrensache des evangelischen Predigers, in grossen und in kleinen Dingen nur durch die Wahrheit wirken zu wollen. Nicht weniger wird der Grundsatz in den Urteilen von der Kanzel her verletzt; richtige Einzelurteile werden verallgemeinert und dadurch falsch; Verdächtigungen und unbeweisbare Beschuldigungen kirchlicher Gegner sind hüben und drüben noch nicht ausgestorben, und doch will der Prediger ein Prediger der Wahrheit, der gewissen unantastbaren Wahrheit sein.

Die Forderung der Wahrhaftigkeit ist der der objektiven Wahrheit nahe verwandt. Sie bezieht sich 1. auf das *Μετρον πιστεως* des Predigers und lautet: *predige nur das, des du in persönlichem Glauben gewiss geworden bist*. Nicht nur die Rücksicht auf das Urteil der Gemeinde, vor welchem man gern vollgültig erscheinen möchte, damit das

1) Um so mehr ist es anzuerkennen, dass J. JUNGSMANN (S. J.) in seiner Theorie der Beredsamkeit³ 1 (1895), S. 417—429 unter dem Titel: „Ein grosser Fehler bei der Verkündigung des Wortes Gottes, den auch die beste Absicht weder rechtfertigt noch unschädlich macht“ die Unwahrheit, wie sie sich besonders in der Übertreibung kundthut, mit tiefem Ernste bekämpft.

Ansehen, das persönliche und amtliche, nicht leide, sondern auch die edlere Rücksicht auf das geistliche Wohl der Gemeinde verleitet zur Nichtbeachtung der Pflicht der Wahrhaftigkeit. Theils Unfertigkeiten (besonders bei jugendlichen Predigern), theils bewusste Abweichungen von der dogmatischen Tradition sind es, die man zu verdecken sucht. Der Unfertige verlässt in der bangen Erkenntnis der Unzulänglichkeit seines gegenwärtigen Glaubensstandes zur Erbauung der Gemeinde den Boden des Glaubens und der Geduld mit dem wachsenden Glauben, er betritt den Boden der Phantasie, um in einer ihm innerlich noch fremden Welt plerophorischen Glaubenslebens sich zu bewegen. Der Heterodoxe rezipiert der Gemeinde gegenüber orthodoxe Formeln, die er nur unter völliger Änderung des Sinnes gebrauchen kann. Weder bei jenem noch bei diesem ist vielleicht von absichtlicher Täuschung der Gemeinde zu reden; der Effekt ist aber Täuschung der Gemeinde und vor allem Verderbnis des eigenen sittlichen Charakters, weil das *Μέτρον πίστεως* verlassen ist.

Die absichtliche Täuschung der Gemeinde liegt in anderen Fällen vor. Wir wählen zur Veranschaulichung ein dogmatisches und ein historisch-kritisches Beispiel. Die Ausführungen SCHLEIERMACHERS¹⁾ über den poetischen, liturgischen und homiletischen Gebrauch der Vorstellung vom Teufel, auch wenn diese Vorstellung vom Prediger dogmatisch nicht gerechtfertigt wird, sind nicht zu verwerfen unter der Voraussetzung der Unbefangenheit der Gemeinde und des Predigers. Allein wenn heutzutage in zahlreichen Gemeindekreisen die Unbefangenheit dem Misstrauen gewichen und der *Glaube an den Teufel* zu einem Schibboleth kirchlicher Rechtgläubigkeit geworden ist, da wird es die Wahrhaftigkeit verbieten, dieser Vorstellung in der Predigt sich zu bedienen, wenn man sie nicht ehrlichen Sinnes für richtig hält, weil ihr Gebrauch nicht ohne absichtliche Täuschung der Gemeinde möglich ist. Dass freilich auch die, welche die Vorstellung teilen, dahin wirken müssen, durch äusserst vorsichtigen Gebrauch sie aus der falschen Stellung im Glaubensleben der Gemeinde zu verdrängen, ist eine Forderung, welcher der gesunde Christusglaube sich nicht entziehen kann. — Ein Beispiel aus dem historisch-kritischen Gebiet. Der Prediger teilt die wohlbegründete Ansicht, dass Jes 40—66 nicht von dem Propheten JESAJA, sondern von einem mindestens 150 Jahre später lebenden Propheten herstamme. Thöricht würde es sein, bei Citaten den Ausdruck: *wie im Jesaja geschrieben ist*, oder *wie Jesaja sagt*, in die Formel zu ändern: *wie der grosse Unbekannte, der Verfasser von Kapitel 40—66, in dem unter dem Namen des Jesaja überlieferten Buche schreibt*. Denn die kirchliche Sprache bezeichnet mit Jesaja jenes 66 Kapitel enthaltende Buch oder den prophetischen Mann, der darin redet, gleich-

1) SCHLEIERMACHER, *Der christliche Glaube* ³ (1835) 1 212 f. (§ 45).

gültig, ob es wirklich Jesaja oder ein späterer Prophet ist. Allein die Pflicht der Wahrhaftigkeit ist verletzt, sobald der Prediger von der Identität der Verfasser aus argumentiert, etwa um das wunderbare prophetische Wissen der Namen von Männern, die erst Jahrhunderte später auftraten, der Gemeinde zu Gemüt zu führen. Denn das ist die Antwort auf alle kasuistischen Fragen der bezeichneten Art, dass die Pflicht der Wahrhaftigkeit verletzt wird, wenn die Absicht oder der zu berechnende Effekt meines Wortes die Täuschung der Hörer in betreff der von mir vertretenen Anschauung ist.

Mit solchem unwahrhaftigen Wesen ist nicht der nach Klarheit und Festigkeit ringende Glaube zu verwechseln, welcher in Christus alles Heil weiss und darnach sich streckt, aber es noch nicht ergriffen hat, oder noch nicht ergriffen zu haben meint. Sein *Μέτρον πίστεως* wird es ihm nicht versagen, das alleinige Heil in Christus, seine Kraft, seine Seligkeit, zu predigen; nur der falsche Schein darf nicht erweckt werden, als ob man Christus predige, weil man ihn habe, während man doch Christus predigt, damit man ihn habe.

2. Der Grundsatz der Wahrhaftigkeit bezieht sich auf das Alter des Predigers, sein natürliches Lebensalter, sein geistliches Alter, ob er *Νεόφυτος* oder *Τέλειος* sei. In betreff des natürlichen Alters fordert es die Wahrhaftigkeit, dass der Jüngling nicht rede wie ein an Lebenserfahrung reicher Greis, der Cölibatär sich nicht thörichter Urtheile über eheliche Verhältnisse befeissige und den Gemeindegliedern gegenüber die goldene Vorschrift I. Tim 5^{1.2} vergesse. In betreff des geistlichen Alters fordert die Wahrhaftigkeit jene Keuschheit der Predigt, die nicht mit hohen Worten einherfährt und den Mund voll nimmt, als sei man ein erprobter Veteran, während man erst vor kurzem das Kadettenkorps verlassen hat. Die Ermahnung I. Tim 4¹²: *μηδείς σου τῆς νεότητος καταφρονεῖτω* gilt nicht den Gemeindegliedern, sondern dem TIMOTHEUS: *führe dich nicht so auf, dass irgend jemand dich ob deiner Jugendlichkeit verachte*, und — fügen wir hinzu — durch dich das Amt verlästert werde. Das Verhalten des Apollos, dieses *Ἀνὴρ λόγιος*, der gern sich von den schlichten Webersleuten Aquilas und Priscilla im Weg des Herrn unterweisen lässt (At 18²⁴⁻²⁶), ist für jeden jungen Prediger vorbildlich.

3. Endlich die Individualität des Predigers. Bei kräftig angelegten Persönlichkeiten treibt die geistige Kultur die Individualität hervor; die religiös-sittliche Kultur des evangelischen Christentums führt die Individualität, das eigentümliche geistige Gepräge des Menschen, das ihn von allen andern Menschen unterscheidet, in den Prozess der Reinigung, der Heiligung ein, der Reinigung von allem nach dem Massstab des Gesetzes Christi Unberechtigten, der Heiligung zur positiven Ähnlichkeit mit Christus. Nicht die rohe Natürlichkeit, auch nicht die durch weltliche Bildung verfeinerte Natürlichkeit, sondern die erneuerte

und geheiligte Individualität hat auf der Kanzel ihr ungeschmälertes Recht, und dem entsprechend besteht die Pflicht, diese Individualität geltend zu machen. Ein gesundes Verständniß Christi ist eben nicht anders zu ermöglichen, als dass man mit seinen eigenen Augen sieht, und eine Verwertung des Verständnisses Christi im Zeugenwort ist nur mit den Mitteln zu bewerkstelligen, welche und wie sie Gott uns verliehen hat. Siehst du den Herrn nicht mit deinen eigenen Augen, so siehst du ihn überhaupt nicht; verkündest du das Wort Gottes nicht mit deiner Stimme und in deiner Sprache, so verkündigst du es überhaupt nicht. Wir dürfen der Zuversicht sein, dass gerade so, wie wir auf grund der göttlichen Formierung unseres Wesens in der Schule Christi werden, der Herr der Kirche uns für seine Gemeinde verwenden und verwerten will, und es ist eine Durchkreuzung des Willens Gottes mit und durch uns, es ist eine Verleugnung dessen, was uns von Gott gegeben ist, wenn wir nicht das individuelle Charisma erwecken und ausgestalten, das in uns ist. *Keiner soll, wenn er wahrhaftig ist, keiner darf, wenn er Erfolg von seinem Wirken sehen will, irgend etwas Anderes predigen, als sein individuelles Leben (?) ; nichts als was wiederum durch Offenbarung von oben her in ihm gewirkt und was zugleich sein eigener, freier, durch die befreiende Macht der Gnade Gottes ihm geschenkter sittlicher Erwerb ist. . . . Das Christentum lässt sich keinem Menschen mit gutem Gewissen oder gar mit irgend einer Hoffnung auf Erfolg empfehlen; aber unser Christentum, das können und sollen wir empfehlen, ja das empfiehlt sich ganz von selbst, sei's mit, sei's ohne Worte. Das ist zugleich die kräftigste Empfehlung auch des Herrn selbst an aller Menschen Herzen, die ihn noch nicht kennen. Wer Christi Geist nicht hat, der ist nicht sein; wie will er andere dahin bringen, dass sie Christo eigen werden?*¹⁾

Von dieser Pflicht der Wahrhaftigkeit gegen Gott und gegen uns selbst wird somit verurteilt zunächst alles Kopieren und Nachäffen der individuellen Art anderer Prediger, dies Zerrbild lernbegierigen Jüngertums gegen Meister der Predigt; die Wahrung der Selbständigkeit eigenen Personlebens ist Pflicht der Wahrhaftigkeit. Ebenso widerstreitet dieser Pflicht die Ausplünderung gedruckter Predigten von Meistern der Rede für die eigene Predigt. Nicht das Studium hervorragender Predigtliteratur ist untersagt, nur der Misbrauch dieses Studiums im Dienst der Trägheit oder Verzagtheit. Nicht ist es ein Misbrauch, homiletische Gedanken, die wir aus Musterpredigten entnommen und zu unserm wirklichen Eigentum gemacht haben, in freier Weise zu verwerten. Aber auf Misbrauch des Studiums kommt jene Behauptung AUGUSTINS hinaus: man dürfe die Predigten Anderer als seine eigenen Predigten halten, weil das von Gott einem Prediger Gegebene Eigentum

1) TH. WEBER, Betrachtungen über die Predigtweise und geistliche Amtsführung unserer Zeit² 1881.

der Kirche sei. Dass auch LUTHER Predigten drucken liess, um untüchtigen Predigern Stoff an die Hand zu geben und unevangelisches Wesen von der evangelischen Kanzel fern zu halten, entschuldigt sich durch die Not der Zeit. Bei der wissenschaftlichen Bildung der Prediger unserer Zeit ist solche Not nicht mehr vorhanden; die Ausbeutung von Predigtsammlungen und homiletischen Stoffsammlungen ist daher unentschuldbar. Obgleich die Predigten an Gedankengehalt dadurch gewinnen mögen, verlieren sie jedenfalls an Zeugniskraft, und der Verlust ist unendlich grösser als der Gewinn.¹⁾

§ 161. Negative Grundsätze.

Die Grundsätze negativer Art über Stoff und Inhalt der Predigt²⁾ sind der Natur der Sache nach äusserst mannigfaltig, und die verschiedensten Grundsätze werden zu verschiedenen Zeiten wichtig. Für unsere Zeit möchten 1. in Betracht kommen die Grundsätze, welche sich auf das Verhältniss der Predigt zu den politischen, sozialen und ökonomischen Fragen, die unser Volk bewegen, beziehen.³⁾ Mit allgemeinen Sätzen, wie der, dass die Politik nicht auf die Kanzel gehöre, ist nichts zu machen; denn nicht nur am Sedanstag, Königsgeburtstag und andern patriotischen Festen, vor allem in Kriegszeiten u. dgl., gehört sie auf die Kanzel. Wo ist die Grenze? Die Grenze liegt in dem Evangelium Christi, das den Inhalt der Predigt bildet, sie liegt in den

1) LUTHER, Vorrede zu Joh. Spangenberg's Postille (1542) 63 371 f.: „Aber gleichwohl sind wiederumb etliche faule Pfarrherr und Prediger auch nicht gut, die sich auf solch und ander mehr gute Bücher verlassen, dass sie eine Predigt draus können nehmen, beten nicht, studiren nicht, lesen nicht, trachten nichts in der Schrift, gerade als müsste man die Biblia darumb nicht lesen . . . und sind nichts denn Pfitzig und Dolen, die unverständiglich nachreden lernen, so doch unser . . . Meinung diese ist, sie damit in die Schrift zu weisen“ — J. L. HARTMANN, *Pastorale evangelicum* (1678) 1697 (drittletzte Seite der Praefatio isagog.): „servilis enim ingenii est, duci malle quam ire. Verum enim vero maxima pars penitus inhaeret postillis, et vitula aliena arare mavult, quam donum docendi excolere“. — SCHLEIERMACHER, *Praktische Theologie* 279 f.: „Nicht ohne Seufzer kann man den Tross von Büchern betrachten, den man den Geistlichen als Hilfsmittel in die Hand giebt, um ihnen einzelne Gedanken zuzuführen. Das setzt Prediger voraus; die nicht sein sollten. Der Prediger, der solche braucht, ist nicht zu entschuldigen; er muss sich selbst als gemeiner Rechenknecht oder als schlechter Rhapsode erscheinen, und das beste Autodafé wäre, alle diese Hilfsbücher dem Feuer zu übergeben.“ Vgl. auch die Rüge in der Wittgensteiner K.O. 1555: „weil Viele aus den deutschen Kirchenpostillen ohn alles Judicium und Unterschied hervorbringen, was sie behalten und ihnen gut dünkt“. — L. LEMME, *Der Erfolg der Predigt* (1888) bes. S. 21. — Vgl. oben § 146.

2) Vgl. J. J. VAN OOSTERZEE, *Praktische Theologie* 1 246-252.

3) Vgl. R. ROTHE, *Stille Stunden* (1872), S. 16 f. — E. CHR. ACHELIS, *Parteiwesen und Evangelium*. Barmen 1878.

ethischen Gesetzen des Evangeliums, welche auf alle Lebensverhältnisse, also auch auf die Politik, ihr Licht verbreiten sollen. Von diesem Licht soll alles gestraft werden, was der Finsternis angehört, je nachdem es die Gemeinde bedarf; es soll auch das Unsittliche des politischen Parteitreibens gestraft werden, wo es sich findet, ob bei Freisinnigen oder Konservativen, damit die Gemeinde klare Augen gewinne und geübten Sinn zu Unterscheidung des Guten und Bösen. Aber unevangelisch und dem Zweck der Predigt widersprechend ist es, für eine politische Partei auf der Kanzel zu agitieren und die Sache des Evangeliums mit der Sache einer politischen Partei zu identifizieren. Politische Parteien wechseln, das Evangelium ist ewig; es kann die Zeit kommen, in der eine Partei, die heute als kräftige Stütze des Evangeliums erscheint, kraft der bedenklichen *Solidarität der konservativen Interessen* und kraft der weitgehenden Unkenntnis der Praktiken Roms dem Evangelium und der evangelischen Kirche den tiefsten Schaden bereitet. Wie sollen auch die konkreten Parteifragen, um die es sich in jeder Session des Parlaments handelt, mit dem Evangelium entschieden werden, ob Kornzölle oder nicht, ob Privatbahnen oder Staatsbahnen, ob Goldwährung oder Silberwährung oder gemischte Währung, ob Unterstützung der Kolonialpolitik oder ihre Bekämpfung das Geeignete sei. Sollte eine Zeit kommen, wo die Parteilager einen klaren religiösen oder irreligiösen, sittlichen oder unsittlichen Charakter annehmen, so ist es keine Frage mehr, wie weit die Politik und die politische Parteinahme auf die Kanzel gehört. Anders liegt die Frage, ob der Prediger nicht als solcher, sondern als der gebildete und einflussreichste Mann seines Dorfes den von politischen Agitatoren verhetzten und verwirrten Gemeindegliedern auch öffentlich Rater und Führer sein darf. So weit das ohne Schädigung seines Amtes und ohne Vermengung des Evangeliums mit der Politik geschehen kann, ist die Frage ohne Bedenken zu bejahen. Gleichwohl ist die Gefahr nicht gering, dass er mit seinem Amte politische Parteien deckt und etwa den dem Evangelium und der Kirche entfremdet, welcher Goldwährung der von dem Prediger empfohlenen Silberwährung vorzieht.¹⁾

Ähnlich dürfte es sich mit den den politischen so nahe verbundenen sozialen und ökonomischen Fragen verhalten. Aufgabe der Predigt

1) Wohl nicht ohne Schuld der politisch liberalen Parteien ist es in Deutschland, besonders in Preussen, dahin gekommen, dass politischer Konservatismus und die Sache des Evangeliums („Kampf für Thron und Altar“) als gleichbedeutend von unzähligen Pfarrern angesehen werden; nicht konservativ sein heisst in ihren Augen christlich zweifelhaft sein. So ist ihnen politische Agitation eine vom Evangelium gebotene Pflicht, und Schädigung des Evangeliums und Verwirrung der Gewissen ist die Folge. Dem gegenüber mag bemerkt werden, dass der Erlanger Theologe J. CHR. K. VON HOFMANN politisch freisinnig war (und manche seiner treuesten Schüler sind ihm darin gefolgt), dass dagegen der radikale Theologe BRUNO BAUER politisch streng konservativ zu sein sich rühmen durfte.

des Evangeliums wird es stets bleiben, die Gewissheit in der Gemeinde zu stärken, dass *Gerechtigkeit ein Volk erhöht, aber die Sünde der Leute Verderben ist*, dass auch die verwickelteste soziale Frage nur gelöst werden könne auf dem Boden evangelischen Christentums. Er hat das königliche Gebot der Liebe zu predigen und das enge und ängstliche Herz zu erweitern zu suchen, dass es für die Grundsätze der Gerechtigkeit und Liebe in grossem Stil ein Verständnis bekommt. Je nach dem Gesichtskreis der Gemeinde hat er die sozialen Notstände zu beleuchten und anzuerkennen und zur Mitarbeit an der Hebung derselben anzuregen, und das um so mehr, als manche wirtschaftlichen Notstände (man denke z. B. an die Wohnungsverhältnisse auf den Dörfern und in den Städten) sittliche Gefahren und sittliches Verderben in unmittelbarem Gefolge haben. Aber die grosse Menge rein technischer Fragen, welche in den sozialen Bewegungen der Gegenwart das Problem bilden, liegt ausserhalb seines Predigeramtes, und vor dem Abwege ist nur zu warnen, mit der Bibel in der Hand technische Fragen beantworten zu wollen. Wiederum eine andere Sache ist die Aufgabe, die der Prediger als gebildeter Mann in seinem Dorfe hat; je nach Geschick und Vermögen mag es ihm Gestattung und Pflicht sein, soziale Einrichtungen wie Vereine gegen Wucher, Darlehenskassen, Kranken- und Sterbekassen ins Leben zu rufen oder zu fördern, aber solche Mitarbeit steht ausserhalb seines amtlichen Berufes, so wichtig sie unter Umständen für die amtliche Wirksamkeit sein mag (vgl. § 248).

2. Auch das Gebiet der dogmatischen Streitigkeiten ist für die Predigt in unserer Zeit weniger verschlossen, als in vergangenen Tagen. Allgemein besteht zwar der richtige Grundsatz, dass jene nicht homiletischer Stoff sind. Allein bei der Propaganda der römischen Kirche einerseits, bei dem Umsichgreifen und Sicheinnisten sektiererischer und separatistischer Bestrebungen anderseits, welche die Gemeinden oft im tiefsten beunruhigen, ist seelsorgerliche Belehrung unerlässlich. Treten diese Bestrebungen nun in solcher Weise auf, dass die *Cura specialis* nicht genügt, so dürfte nichts dagegen zu erinnern sein, dass diese *Cura specialis* sich zur *Cura generalis* in der Predigt erweitere und die dogmatischen Streitpunkte zur Erörterung bringe. Dass auch hierbei der Zweck der Predigt nicht aus dem Auge zu verlieren ist, dass demgemäss die Streitsätze von dem festen Punkte des in Christo gegebenen Heiles aus zu behandeln sind, bedarf keiner näheren Begründung.

3. VAN OOSTERZEE beschliesst die Reihe seiner negativen Grundsätze mit der Forderung: *predige nicht dich selbst*. Diese bedeutet nicht nur die Warnung vor dem Suchen eitler Ehre, auch nicht nur die Warnung vor dem Vortrag eigener Meinungen statt der Predigt Christi und seines Evangeliums, sondern sie bedeutet auch einen Zügel für das Überwuchern der Individualität und der individuellen Liebhaberei. Das

Trachten gehe allezeit dahin, die eigene Persönlichkeit völlig hinter dem grossen Gegenstande verschwinden zu lassen; die Individualität darf niemals eine Beschränkung in dem Stoff und Inhalt der Verkündigung herbeiführen, sie ist nur das Handwerkszeug für unsere Hand, den unbeschränkten Stoff und Inhalt des Evangeliums als Lebensmacht zur Geltung zu bringen.

2. Kapitel.

Die Quelle des Predigtstoffes. ¹⁾

§ 162. Die Heil. Schrift als homiletische Stoffquelle.
Allgemeine Topik. Das Alte Testament und die Apokryphen.

Das Geschäft der Auffindung des Stoffes für die Rede war schon in der alten Rhetorik eines der Hauptgeschäfte des Redners. Es dürfte hier der Ort sein, über die *Officia oratoris* zu orientieren und ihr Verhältnis zu denen des Predigers zu bestimmen. Die alte voraristotelische Rhetorik kennt nur zwei *Officia oratoris*, die *Εὐρεσις* (*εὐρησις*) und die *Λέξις* oder *Inventio* und *Elocutio*; die Theorie von beiden würde analog sein unserer materialen und formalen Homiletik. Nachwirkungen dieser alten Einteilung finden wir noch bei QUINCTILIAN: *omnis oratio constat aut ex his, quae significantur, aut ex his, quae significant, id est rebus et verbis.*²⁾ ARISTOTELES selbst behandelt seine Rhetorik nach der Dreizahl: *Εὐρεσις, Τάξις, Λέξις* = *Inventio, Dispositio, Elocutio*. Er kennt bereits auch die *Pronunciatio*, die er *ὑπόκρισις* = Schauspielerkunst nennt; allein Rhet. III, 1 bemerkt er, sie sei noch nicht Gegenstand rhetorischer Technik geworden.³⁾

In der römischen Rhetorik finden wir sofort bei CORNIFICIUS, dem Verfasser der früher dem CICERO zugeschriebenen Schrift *Rhetorica ad Herennium*, dann bei CICERO *De inventione*, bei QUINCTILIAN⁴⁾ *quinque officia oratoris*, nämlich: *Inventio, Dispositio (Propositio), Elocutio, Memoria, Pronunciatio*. Erst im 16. Jahrhundert ist es durch A. HYPERIUS festgestellt, dass die evangelische Homiletik nicht als eine *Species* der Rhetorik zu behandeln sei, sondern dass sie eine selbständige, aus dem Begriff und Lebenszweck der Gemeinde, aus dem Begriff und

1) Litteratur: F. L. STEINMEYER, Die Topik im Dienste der Predigt (Beiträge zur praktischen Theologie I) 1874.

2) QUINCTILIAN, *Instit. orat.* 35 (ed. C. T. ZUMPT 1831, p. 114).

3) ARISTOTELES, *Rhetorica* 31 (Opera, Paris 1848, 1 885).

4) QUINCTILIAN l. c. 33: *Omnis autem orandi ratio, ut plurimi maxime auctores tradiderunt, quinque partibus constat, inventione, dispositione, elocutione, memoria, pronuntiatione sive actione* (ed. C. T. ZUMPT 1831, p. 110).

Zweck des göttlichen Wortes sich ergebende Stellung einnehme; nur das, was dieser Stellung entspricht und dem eigentümlichen Wesen der Predigt dient, ist aus der Rhetorik zu entnehmen. Das eigentümliche Wesen der Homiletik tritt am deutlichsten in der Inventio (materiale Homiletik) nach HYPERIUS hervor. Nach Rhet. ad Her. I, 2 ist die Inventio der Rhetorik *Excogitatio rerum verarum aut verisimilium, quae causam probabilem reddant.*¹⁾ Die Causa ist dem Rhetor gegeben, es gilt nur sie probabel zu machen, und das geschieht durch die Inventio. Anders die Inventio der Homiletik. Zwar die Causa generalis ist in Christo gegeben; Sache der Inventio ist jedoch, einerseits die Erkenntnisquelle dieser Causa generalis zu bestimmen, anderseits aus der Causa generalis die Causa specialis der einzelnen Predigt abzuleiten. Die Topik im Dienste der Predigt von F. L. STEINMEYER hat das Verdienst, die homiletische Inventio spezifisch homiletisch, aber unter reicher Benutzung rhetorischer Terminologie geistvoll durchgeführt zu haben. Der Name Topik schliesst sich an den Aristotelischen Terminus an: *Τόποι* = Loci, Kategorien, die zur Auffindung der Argumente dienen, durch welche der Redner seinen Zweck zu erreichen im stande ist. Der Versus memorialis: *Quis quid ubi quibus auxiliis cur quomodo quando* ist ins Vulgäre übersetzte Topik. Die Verwertung der Topik für die Predigt ändert sofort den Begriff der Topik. Nach der alten Rhetorik würde von Topik erst die Rede sein können, nachdem der Einzeltext gegeben oder gefunden und das Einzelthema gewonnen ist. STEINMEYER dagegen folgt dem Vorgange des A. HYPERIUS (nicht in seinem unfertigen Opus posthumum *Topica theologica* 1565, sondern) in *De formandis concionibus sacris* 1553 (1562), der die rhetorische Topik des ARISTOTELES, CICERO, CORNICIUS, QUINTILIAN zuerst der Homiletik dienstbar machte; er teilt die Topik in die allgemeine, welche lehrt, wie der Predigtstoff überhaupt zu erwerben sei, und die spezielle, welche lehrt, sowohl wie der Stoff zu der Einzelpredigt zu erwerben (das *τι*), als auch wie dieser Stoff dem Hörer zu erschliessen sei (das *πως*).

Wie ist der allgemeinen Topik zufolge der Predigtstoff überhaupt zu erwerben? oder welches ist die allgemeine Stoffquelle? Man hat die evangelische Dogmatik genannt, — so H. L. HEUBNER in seiner Schrift über die Topik. Allein die Dogmatik gehört nach evangelischem Begriff der Wissenschaft, folglich dem Werden an. Irgend eine Dogmatik, welche für den evangelischen Christen bindende Autorität hätte, giebt es nicht, im Gegensatz zu der traditionellen und autoritativen Dogmatik der römischen Kirche. Ähnlich verhält es sich mit der Ethik als Stoffquelle. Andere haben die Bekenntnisse genannt. Sie können

1) Ich citiere nach der Ausgabe der Werke CICEROS 1648 (Hamburg, Froben). *Rhetorica ad Her. I, p. 1 f.: De inventione I, p. 40 f.*

nicht Stoffquelle sein, weil sie nach eigener Erklärung¹⁾ zeitgenössische, geschichtliche Dokumente und Zeugen sind, *welcher Gestalt nach der Apostel Zeit und an welchen Orten solche Lehre der Propheten und Apostel erhalten worden.* So wertvoll sie sind, Norma normans sind sie nicht. Wir haben zurückzugehen auf die alle Bekenntnisse normierende Norm, auf die Urkunde der Offenbarung Gottes, die Heilige Schrift. Sie ist in der That die alleinige Quelle des Stoffes. Allein mit einer doppelten Einschränkung: 1. sofern die Heil. Schrift die in irgend einem Masse bekenkende Gemeinde erbaut und dem Charakter des ὁμιλεῖν, der ὁμιλία, entsprechen kann. Der Gegensatz ist ein doppelter: a) das *Κήρυγμα* oder die Missionspredigt einerseits, die Nichtchristen gehalten wird; b) die *Κατήχησις* anderseits, der Lehrvortrag an unmündige Christen, an Kinder und Schüler. 2. Sofern die Heil. Schrift die Urkunde der Heilsoffenbarung ist, also Christus verkündet; denn *wo man nicht von Christo predigt, da ist kein heiliger Geist, welcher die christliche Kirche macht, beruft und zusammenbringet, ausser welcher niemand zu dem Herrn Christo kommen kann,* sagt LUTHER.²⁾ *Die Predigt von Christo unserem Herrn ist das Geheimnis und das Wesen, der Mittelpunkt und das Herz aller Predigt. Nicht Thatfachen ohne ihn und Erkenntnisse ohne ihn, sondern seine Person, sein Werk, sein Charakter und sein einfaches aber unnachahmliches Wort, dies ist das Geheimnis und die Kunst der Predigt,* sagt GLADSTONE. Der Romanismus und der Libertinismus sind darin gleich, dass Christus ausserhalb der Heil. Schrift erkannt werden soll. Die evangelische Kirche erkennt ihn aus der Schrift und predigt ihn in Christi Geist, d. h. von dem aus, wozu er uns von Gott gemacht ist, von der *Χάρις καὶ ἀλήθεια* aus (Joh 1⁴.18), die in ihm persönlich erschienen ist. Von hier aus enthüllt die Predigt nach der Schrift, was Christus für uns ist, was Christus in uns ist und sein will, was er vor uns ist als unser Vorbild und die Norm unseres Lebens.

Von Christus aus kann man den Predigtstoff der Heil. Schrift einteilen in Gesetz und Evangelium (vgl. § 28). Evangelium nicht in dem weiteren Sinne der Verkündigung der Heilswohlthat Gottes in Christo überhaupt, sondern in dem engeren Sinne der in Christo erschienenen und verbürgten sündenvergebenden Gnade Gottes, des Trostes, der Verheissungen. Gesetz nicht in dem Sinne des Weges und Mittels zur Seligkeit, sondern in dem Sinne des in Christus erfüllten und für die Christen unbedingt verbindlichen ewigen Willens Gottes. Beides, Gesetz und Evangelium, finden wir nach Massgabe der Entwicklungsstadien oder Offenbarungsstufen sowohl im Alten als im Neuen Testament.

1. *Fort mit dem halben Glauben! Wer nicht an jedes Wort glaubt, das zwischen den zwei schwarzen Deckeln dieses Buches steht, der kann*

1) Formula Concordiae, De compendiaria regula atque norma (MÜLLER 517 f.).

2) LUTHER, Grosser Katechismus 23 § 45 (MÜLLER 456).

*nicht selig werden! Das halten noch jetzt wieder manche für die alte Orthodoxie, aber sehr mit Unrecht.*¹⁾ Dies Wort ist vor allem zu beachten, wo es sich um die Findung des Predigtstoffes im Alten Testament handelt, nicht um den Gebrauchswert des Alten Testaments zu beeinträchtigen, sondern um ihn richtig zu bestimmen.²⁾ Es ist darauf hinzuweisen, dass Christus mit seinem Evangelium nicht abrupt in die Menschheitsgeschichte eingetreten, sondern durch die Alttestamentliche Offenbarung vorbereitet worden ist, dass er, wie der Anfangspunkt einer neuen Reihe, so der Endpunkt einer ablaufenden Reihe ist. Ohne das Alte Testament wird Christus nicht zu verstehen sein, wird das Neue Testament nicht zu verstehen sein, da der Herr selbst und seine Apostel unablässig auf die Schriften des Alten Testaments verweisen. In den geschichtlichen Bestandteilen haben wir eine grosse Reihe von Erzählungen, deren typischer Charakter überaus wertvoll ist, Führungen Gottes mit seinem Volk und einzelnen Personen, die sich auch auf neutestamentlicher Stufe modifiziert und potenziert wiederholen, ein Schatz von lebendigsten Exemplifikationen immer gültiger Wahrheiten, der durch nichts Anderes zu ersetzen ist. In der Blütezeit des Prophetentums findet sich Gesetz und Evangelium in nahezu evangelischem christlichen Sinn (Jes 1 11-17; Hos 6 6; Jerem 4 4; 31 31; Hes 36 26. 27; Dt 6; 10 16; 30; Ps 32; 51; 103; Jes 9; 40-66 u. s. w.). Namentlich die Verheissungen des kommenden Heils sind in der Vorbereitungszeit auf die christlichen Feste vorzüglich zu verwerten. *Auch jetzt noch*, sagt AL. SCHWEIZER, *gibt es einen Zustand des Nochnicht-habens, des Verlangens und Sehns, welcher dem alttestamentlichen analog ist*, und wenn durch die Propheten das Gefühl des Nochnichthabens, des Verlangens und Sehns, oder auch des Nichtmehrhabens, des nicht mehr völlig und lebendig Habens in der christlichen Gemeinde erweckt wird, so predigen ihr die Propheten das Evangelium. Und welch eine Erhabenheit in der Schilderung der göttlichen Allmacht (Jes 40), der Allwissenheit und Allgegenwart Gottes (Ps 139), der Ewigkeit Gottes (Ps 90, 102)! Welch ein Reichtum des echtsten religiösen Lebens in den unerschöpflichen Psalmen in bussfertiger Demut vor Gott, im freudigsten Gottvertrauen, im innigen Gebet und Warten auf Gottes Tröstung! Hier überall bedarf es keiner Vermittelung, um die Christengemeinde aus heiligem Born Wasser des Lebens schöpfen zu lassen, und die Argumentatio a minori ad maius, d. h. hier die Reflexion: wenn schon Gläubige des Alten Bundes solches Vertrauen

1) A. THOLUCK, Über die Fundamentalartikel (Deutsche Zeitschrift für christliche Wissenschaft und christliches Leben 1851, S. 69). — Vgl. HACKENSCHMIDT, Die Bibel, der Schatz im irdenen Gefässe 1890.

2) Vgl. E. BINDEMANN, Die Bedeutung des Alten Testaments für die christliche Predigt 1886. — IMM. STOCKMEYER, Homiletik (1895), S. 21 f.

zu Gott bewiesen und solchen Trost von Gott empfangen konnten, wie viel mehr denn wir, denen so unaussprechlich Grösseres im Neuen Bunde gegeben wurde, — sie wird ihre Kraft nie versagen.

Allein es lässt sich nicht verkennen, dass nur dem, der eines gesunden religiösen und ethischen Urteils fähig ist, die Schatzkammer des Alten Testaments ohne Gefahr sich erschliesst. Denn neben jenen typischen Erzählungen stehen altisraelitische Volksgeschichten ohne alle Verwendbarkeit; in den ausserhalb des Prophetentums im engeren Sinne entstandenen Schriften wird kaum ein Unterschied gemacht zwischen rituellen und ethischen Geboten, wie die Übertretung beider gleich geahndet wird, und ethische Gebote (z. B. Ex 21 20. 21; Dt 15 2. 3; 23 19. 20 u. v. a.) finden sich, welche der christlichen Ethik widersprechen. Wir finden ferner eine grosse Menge durchaus vorchristlicher und unchristlicher Anschauungen in geschichtlicher und lehrhafter Form innerhalb des Alten Testaments, wie die Erwartung irdischer Vergeltung und die Herabwürdigung der Erfüllung göttlichen Willens zu einem Mittel, irdischen Lohn zu erreichen, den Mangel an Hoffnung des Lebens nach dem Tode (Koh 3 10; Ps 89^{43. 49}; 115 17; 143 7), Schroffheit und Hochmut des jüdischen Partikularismus, jüdische Schadenfreude an den Qualen der Gegner, Herabwünschung auch von Sünde und Schuld auf die Feinde (Ps 69²⁸; 109 7), endlich die Anschauung, dass der irdisch Glückliche der Gerechte, der Unglückliche der von Gott Gestrafte und Ungerechte sei. Selbstverständlich ist alles dies nicht Gegenstand der christlichen Verkündigung oder gar christliches Vorbild; vielleicht kann es hie und da einmal benutzt werden, um den Gegensatz des christlichen Wesens und des vorchristlichen aufzuzeigen und vor dem Irrweg zu warnen, den die Independenten und die durch Religionskriege gereizten Parteien so oft eingeschlagen haben.

2. Der religionsgeschichtliche Wert der alttestamentlichen Apokryphen kann ihre Verwendung als homiletische Stoffquelle nicht rechtfertigen. Sie gehören einer Zeit an, in welcher die hohe prophetische Rede und Auffassung verstummt war, da Israel in gedrückter Lage ein kümmerliches Leben fristend die Gesetzesgelehrsamkeit und die Tradition ausbildete und pflegte, wo der spezifisch jüdische Geist, versetzt mit heidnischen Gedanken, sich ausbildete und das grosse Wort führte. Die evangelische Kirche ist mit richtigem Takte der alten christlichen Tradition in Unterscheidung zwischen kanonischen und apokryphischen Schriften gefolgt, ob auch die Ausschliessung der Apokryphen aus der Bibel (die englische Bibelgesellschaft seit 1827) sich nur aus mechanischem Inspirationsbegriff rechtfertigen lässt. Immerhin mag man mit PALMER sagen: *Wo für irgend einen Gedanken in ihnen der passendste, präziseste und durch ihr Teilhaben am Bibebuch denn doch auch geheiligte (?) Ausdruck sich darbietet, warum sollten wir nicht zugreifen dürfen?* Allein homiletische Stoffquelle sind sie schon deswegen

nicht, weil solche Gedankenausdrücke sich nur in vereinzelten Sprüchen finden (z. B. Tob 4^e).

§ 163. Fortsetzung. Das Neue Testament.

3. Besonders vorsichtig ist die Frage zu behandeln, ob auch im Neuen Testament Unterschiede hinsichtlich seiner Eigenschaft als homiletische Stoffquelle aufzustellen sind. Das frühe Auftreten bestimmter Perikopen und das Festhalten derselben weist auf das bejahende Urteil der Kirche hin. Die Gesichtspunkte möchten folgende sein. a) Innerhalb der evangelischen Geschichtserzählung wird es stets die Aufgabe des Homileten sein, die Person Christi, sein Verhalten, seine Gesinnung zum Stoff der Predigt zu erwähnen; eine kritiklose Übertragung der Verhältnisse auf unsere Zeit wird jedoch schwer sich rächen. b) Neben Christus selbst bieten die mit Christus in Beziehung tretenden Personen des Neuen Testaments einen reichen homiletischen Stoff. Auf die geschichtlich wahre Zeichnung und die nüchterne evangelische Beurteilung derselben wird alles ankommen, damit nicht unwahre Lichtbilder oder Schreckbilder der Gemeinde vor Augen gemalt werden. Für psychologisch gehaltene Predigten sind sie ein reicher Stoff. Aber nicht kritiklos darf auch hier verfahren werden; selbst die Apostel sind nicht unbedingtes Vorbild, und so sehr es die religiöse Pietät vor den Erwählten des Herrn gebietet, LUTHERS Erklärung zum achten Gebot ihnen gegenüber allezeit eingedenk zu sein, so wenig darf die Wahrheit verletzt und Christo die Ehre genommen werden, allein unbedingtes Vorbild zu sein, so weit nicht seine Erlöserstellung ihn über alles Vorbildliche erhebt. c) Inbetreff der ethischen Anschauungen des Neuen Testaments darf sich der Homilet auf sicherem Boden bewegen; denn die Fälle sind selten, in denen, wir nennen nur 1. Kor 7, kritische Vorsicht geboten ist. Grösserer Vorsicht bedarf es gegenüber der Exegese einer neueren kritischen Richtung, deren Wahrheitsliebe sie nicht vor einer Buchstäbelei bewahrt hat, durch die der Herr Christus selbst in die Reihe weltflüchtiger Asketen und Enthusiasten gestellt wird. In den dogmatischen Ausführungen der Apostel dürfte die religiöse Aneignung der Heilsthatsachen und der religiöse Ausdruck der Heilsgewissheit von der durch die Reflexion hindurchgegangenen, mit zeitgenössischen Mitteln ausgeführten theologischen Formulierung oder Begründung der Lehre zu unterscheiden sein. Zu solcher theologischen Formulierung und Begründung wird z. B. die den jüdischen Vorstellungen zur Zeit Christi sich eng anschliessende Dämonen- und Engellehre, die pharisäisch allegorische Ausführung Gal 3^{15. 16}; 4²²⁻³¹, die typologische Behandlung des Melchisedek Hbr 7 zu rechnen sein. Die richtige Leitung wird dem Homileten nicht fehlen, welcher nur Christus und sein Evangelium zu predigen als seine Aufgabe weiss.

d) Eine besondere Berücksichtigung erfordert die stoffliche Behandlung einerseits der Wundererzählungen, anderseits der Gleichnissen Jesu in den Evangelien.

1. Die Wundererzählungen. Die Beherrschung der heutigen Geistesbildung durch die Naturwissenschaften ist dem Wunder nicht günstig. Gleichwohl kann und wird der Glaube vom Wunder nicht lassen, nicht weil das Wunder des Glaubens Kind ist, wohl aber, weil in dem Wunder der Glaube eine unveräusserliche religiöse Wahrheit zur Thatsache geworden sieht. Das Wunder ist mit dem Heilandsleben Jesu auf das innigste verwachsen; als den von Gott gesandten Retter aus der allgemeinen *Φθορά*, deren Symptome Krankheit, Tod, Verderben aller Art sind, konnte Jesus sich nicht seinem Volke verständlich offenbaren, ohne seine Macht über die *Φθορά* durch Wunder kundzuthun. Die Wunder Jesu gehören der Gründungszeit des Christentums an, in der in einem sinnlich gebundenen Geschlecht die ersten Fundamente des Glaubens an das in Christus erschienene Heil Gottes zu legen waren; diese Zeit ist längst nicht mehr, und der Homilet hat aller Neigung zu entsagen, die in ihren Ursachen und geheimnisvollen Vorgängen nicht durchschaubaren Naturerscheinungen, die Mysterien des Lebens in der animalischen und pflanzlichen Welt, oder die Thatsachen göttlicher Leitung und Veranstaltung im Leben der Einzelnen oder der Völker mit den Wundern Jesu in den Evangelien auf eine Stufe zu stellen. Allein der religiöse Wert der Wunder bleibt; er besteht darin, dass in sinnenfälligen Thatsachen die Gewissheit sich manifestiert, dass es keine Schranken für die Macht Gottes giebt, wo es gilt, seine Heilsgedanken zur Ausführung zu bringen. Die Gesinnung Jesu, seine Liebe, seine Heilsabsicht ist dieselbe, damals wie heute, und damals wie heute steht göttliche Macht in dem Dienst göttlicher Barmherzigkeit, und die Gewissheit hat der Glaube, dass der Herr seine Gedanken trotz allem durchführen wird. Die tropologische Behandlung der Wunderberichte wird um der Identität Jesu willen daher gerechtfertigt sein, d. h. die Behandlung, die in dem einmaligen Geschehnis ein Zeugnis der stets sich gleichbleibenden Gesinnung und Handlungsweise des Herrn bzw. der Menschen erkennt. Es ist dieselbe Behandlung, die auch alle Berichte über die seelsorgerliche Wirksamkeit Jesu, abgesehen von den Wunderberichten, als einzige Möglichkeit, sie für die Gemeinde fruchtbar zu machen, fordern (z. B. Lc 7 36-50; Mc 10 17-31; Parall.). Da jedoch diese Gesinnung und Handlungsweise sich in verschiedenen Zeiten verschiedener Mittel in verschiedenen Gebieten zu demselben Zweck bedient, so ist mit der tropologischen die symbolische Behandlung zu verbinden, d. h. die Behandlung, die in dem äusseren Geschehnis ein Bild der inneren christlichen Erfahrung schaut. Eine rein tropologische Behandlung verträgt z. B. die Erzählung von dem Hauptmann zu Kapernaum Mt 8 5-13; Lc 7 1-10; das allzeit

identische Wesen des Glaubens, der, mit Liebe zu dem Nächsten, mit Demut vor dem Herrn verbunden, unüberwindliche Zuversicht offenbart, wie die allezeit identische Liebe Jesu, in der er auf die Bitte des Glaubens, auch ohne dass sie ihren Gegenstand nennt, aufmerkend hört, die allzeit identische Bereitschaft Jesu, das, was uns zum Heil gereicht, auch durchzuführen. Oder: das kananäische Weib Mt 15²¹⁻²⁸; Mc 7²⁴⁻³⁰, wie der Glaube trotz aller Hemmnisse nicht vergeblich an das Erbarmen des Herrn appelliert, wie der wachsende Glaube uns in unserem Verhältnis zum Herrn wandelt und es dem Herrn ermöglicht, anders mit uns zu handeln, als er zuvor zu handeln vermochte, nicht weil er anders geworden ist, sondern weil wir anders geworden sind. Die Verbindung der tropologischen mit der symbolischen Behandlung ist angezeigt z. B. bei dem Sturm auf dem Meere Mt 8²³⁻²⁷ und Parall.; der Nachen beherbergt den Herrn und seine Jünger (Kirche, Hausgemeinde, der einzelne Fromme); Sturm und Wellen drohen den Nachen zu verschlingen, der Herr greift nicht ein „als fragt er nichts nach dir“, der Kleinglaube verzagt, der Herr erwacht auf das Rufen der Seinen und führt nicht ohne Beschämung des Kleinglaubens den Nachen in den Hafen, — die Identität des Verhaltens Jesu, die Identität des Kleinglaubens in der Bedrängnis rechtfertigt die Art der Behandlung. Die rein symbolische Auffassung dagegen wird überall zu vermeiden sein; sie begünstigt zu sehr die Anschauung, die in den Wunderberichten lediglich mythologische Erzeugnisse erblickt, ja fordert zu solcher Deutung in direkter Weise auf. Vor allem aber verflüchtigt die symbolische Behandlung das Tatsächliche, sie spiritualisiert und lässt auch die symbolisierten inneren Vorgänge als Spiel der dichtenden Phantasie erscheinen.

2. Die Gleichnisreden Jesu.¹⁾ Es sind die Bestandteile der Evangelien, in denen die Lehrweisheit Jesu uns in unverhüllter Grösse und Einfachheit sich offenbart. Leider sind sie es auch, an denen mehr als an andern Teilen des Neuen Testaments exegetisch und homiletisch gesündigt ist. Dies ist einerseits in der Unklarheit über das Wesen des Gleichnisses im Gegensatz zur Allegorie und in der Nichtunterscheidung beider Redeweisen begründet, anderseits in dem Mangel an exegetischer und homiletischer Zucht, die so gern alles für erlaubt hält, was der augenblicklichen „Erbauung“ der Gemeinde dienlich scheint. Das Gleichnis, *Παραβολή*, ist das Alttestamentliche *לְפָנָיִם* (Mt 13³⁵ vgl. Ps 78²), das an zahlreichen Stellen von den LXX durch *Παραβολή* wiedergegeben wird (Num 23⁷; 24^{3.15.20.21.23}; 1. Kön 4³²; Ps 49⁵; 78²; Prov 1⁶; Pred 12⁹; Hes 17², 24³); die Behauptung Vieler, dass Jesus zuerst die Gleichnisreden angewendet habe, dass sie also ein Specificum seiner Lehrweise gewesen seien, entbehrt daher der Begründung. Um zum Verständnis der *Παραβολή* zu gelangen, haben wir von der Be-

1) Vgl. A. JÜLICHER, Die Gleichnisreden Jesu 1888 — Auch: IMMANUEL STOCKMEYER, Exegetische und praktische Erklärung ausgewählter Gleichnisse Jesu 1897.

deutung des מִשְׁכָּל auszugehen. Die genauere Bestimmung des Begriffes mag schwierig sein, für uns genügen die allgemeinen unwidersprechlichen Momente, dass der Maschal 1) mindestens aus einem Satz, nicht nur aus einem Ausdruck besteht, und 2) dass dieser Satz eine Nebeneinanderstellung zweier verschiedener Verhältnisse enthält, deren Ähnlichkeit dazu verwendet wird, dass durch das eine deutliche das andere undeutliche erklärt und beleuchtet wird. Innerhalb der vorchristlichen Litteratur hat der Maschal jedoch eine Geschichte; weil die Lehrweisheit sich gern des Maschal bediente, so lag es dem bewundernden Volke nahe, unbemerkbare geheime Tiefen des Sinnes im Maschal zu vermuten, das Rätselhafte wurde dann in den Maschal hineingelegt, und im späteren, besonders im apokryphischen, Judentum ist der Maschal zu einer Bilderrede geworden, die das nicht bedeutet, was sie ausspricht, die vielmehr den eigentlichen Sinn hinter ihren Worten verbirgt und einer ausdrücklichen Deutung bedarf, um verstanden zu werden (schon Hes 17 und 24). Das ist der Begriff der Allegorie. Von dem Rätsel unterscheidet sich die Allegorie nur dadurch, dass das Rätsel durch eine Reihe von zusammenhangslosen Sätzen die Bedeutung verbirgt, die Allegorie dagegen aus sachlich zusammenhangenden Sätzen besteht. Das Gleichnis ist eine erweiterte Vergleichung, die Allegorie eine erweiterte Metapher. Wie die Vergleichung zwei Begriffe neben einander stellt, um den einen durch den andern zu erläutern, so ersetzt die Metapher den einen Begriff durch den andern; *seid klug wie die Schlangen und ohne Falsch wie die Tauben* (Mt 10 16) ist eine Vergleichung; *hütet euch vor dem Sauerteig der Pharisäer* (Mt 16 6) ist eine Metapher. Wie das Gleichnis zwei Verhältnisse in einer Reihe von Momenten neben einander stellt, um durch das eine das andere zu erläutern, so ersetzt und verbirgt die Allegorie durch das, was sie vorträgt, das, was sie vortragen will. Das Gleichnis ist allemal eigentlich gemeint und in sich selber klar; gerade auf der klaren Veranschaulichung beruht sein Wesen. Die Allegorie bedarf der ἑρμηνεία, des Schlüssels, ohne den sie eine unverständliche Rede bleibt. Die Allegorie ist ein Kunstprodukt und verfolgt nur ästhetische Zwecke, das Gleichnis ist das Werkzeug gemeinverständlicher Rede und hat religiösen und sittlichen Zweck. In der Allegorie bedarf jedes Wort und jeder Zug der Deutung, der Übertragung auf ein anderes Gebiet; in dem Gleichnis handelt es sich um die Erläuterung eines Verhältnisses, die einzelnen Teile gehören dem Bilde an, nicht der Sache, und nur ein Tertium comparationis ist dem Bilde und der Sache gemeinsam.¹⁾

1) JÜLICHER 84: „Das Gleichnis ist diejenige Redefigur, in welcher die Wirkung eines Satzes (Gedankens) gesichert werden soll durch Nebensetzung eines

Eine schwere Hinderung zur klaren Erfassung des Wesens der Gleichnisreden Jesu haben die Evangelisten bereitet. Jesus übernimmt den Alttestamentlichen Begriff des Maschal, der *Παραβολή*, die Evangelisten folgen dem apokryphischen Begriff und sehen in den Gleichnissen Allegorien, die niemand versteht, es werde ihnen denn eine Deutung zuteil (vgl. Mc 4 10 f.; Mt 13 10 f.). Die Entscheidung, ob man sich auf die Seite Jesu oder auf die der Evangelisten stellen will, ist jedoch nicht schwer. Denn alle Gleichnisreden Jesu widersprechen der Auffassung der Evangelisten; hätten diese recht, so würden alle Gleichnisse des Herrn mit Ausnahme des vom vierlei Acker und des vom Unkraut im Acker, die allein unter allen gedeutet werden, uns unverständliche Erzählungen sein. Aber abgesehen davon, dass durch die irr tümliche Auffassung der Evangelisten ihre Berichte von den Gleichnissen des Herrn an einigen Stellen gelitten und eine allegorische Beimischung empfangen haben (z. B. Mt 22 1-14), sind die Gleichnisreden des Herrn das Klarste und Durchsichtigste aller seiner Lehrreden. Es ist verständlich, woher die Evangelisten zu ihrer irrigen Auffassung gekommen sind. Die Absicht Jesu, dem Volke das Himmelreich heimatlich zu machen, ist durch die Gleichnisse, trotz der Gleichnisse, nicht erreicht; den Misserfolg verlegten die Evangelisten um der Ehre des Herrn willen in seine Absicht, so wurden die Gleichnisse ihnen zu einer Deutung bedürftigen Allegorien.

Unter den Gleichnissen des Herrn haben wir nicht nur die Erzählungen zu verstehen, die ausdrücklich als *Παραβολαί* bezeichnet werden; eine grosse Menge anderer Erzählungen, die dieses Namens entbehren, sind ebenfalls zu ihnen zu rechnen. Obgleich das vollständige Gleichnis aus zwei Sätzen besteht, dem Bildsatz und dem Sachsatz, aus dem, was vergleicht, und dem, was verglichen wird, so fehlt doch in zahlreichen Gleichnissen der Sachsatz; er ist zu ergänzen und kann leicht, wenn auf das Tertium comparationis geachtet wird, ergänzt werden. Innerhalb der Gleichnisreden Jesu sind jedoch Unterschiede zu machen; JÜLICHER unterscheidet reine Gleichnisse, wie Lc 5 36; 4 23; 6 39; Mc 3 23 f.; Lc 12 39. 40; 14 28-33; Mt 7 24 f. u. s. w., daneben frei erfundene Erzählungen, Fabeln oder *Parabeln im engern Sinn*,¹⁾ und zu diesen gehören die meisten und schönsten der Gleichnisse Jesu, endlich auch — aber nur im dritten Evangelium — Beispielserzäh-

ähnlichen, einem anderen Gebiet angehörigen, seiner Wirkung gewissen Satzes.“ „Die Allegorie ist diejenige Redefigur, in welcher eine zusammenhangende Reihe von Begriffen (ein Satz oder Satzkomplex) dargestellt wird vermittelt einer zusammenhangenden Reihe von ähnlichen Begriffen aus einem anderen Gebiet.“

1) JÜLICHER 103: „Die Fabel ist die Redefigur, in welcher die Wirkung eines Satzes (Gedankens) gesichert werden soll durch Nebenstellung einer auf anderem Gebiet ablaufenden, ihrer Wirkung gewissen erdichteten Geschichte, deren Gedanken-gerippe dem jenes Satzes ähnlich ist.“

lungen Lc 10³⁰ f.; 12¹⁶ f.; 16¹⁹ f.; 18⁹ f., d. h. solche Erzählungen, die einen allgemeinen Satz religiös-sittlichen Charakters in dem Kleide eines Einzelfalles vorführen (JÜLICHER 119).

Die Geschichte der Exegese und der Predigt ist reich an warnenden Beispielen, wohin es führt, wenn das Gleichnis nicht scharf von der Allegorie unterschieden wird. Der Willkür und einer schrankenlosen Deutungswut ist Thor und Thür geöffnet, sobald in der homiletischen Verwendung der Parabeln Jesu nicht alles Allegorisieren a limine abgewiesen wird. Soll etwa nur der Geschmack urteilen, ob der Barmherzige Samariter auf Christus gedeutet wird, der die aus dem Paradiese (Jerusalem) in die Welt (nach Jericho) entlassene und von dem Teufel (Mörder) gemishandelte Menschheit findet und sich ihrer erbarmt, sie mit der letzten Ölung und dem Heil. Abendmahle (Öl und Wein) heilt u. s. w., bis er in der Kirche (Herberge) dem Geistlichen Amt (Wirt) das Alte und das Neue Testament (zwei Groschen) überreicht, damit es die Menschheit pflegt bis zur Parusie (*wenn ich wiederkomme*)? Wo ist die Grenze, die davon zurückhält, Ähnlichkeiten zwischen dem Diebe und dem Herrn Christus, zwischen dem geschlachteten gemästeten Kalb und dem gekreuzigten Heiland herauszufinden? Es giebt manche Homiletiker, welche die schrankenlose Allegorese verurteilen, aber doch ohne ein gewisses Mass des Allegorisierens nicht auszukommen meinen; andere verwerfen zwar die Allegorese, meinen jedoch einen legitimen Ersatz in einer Erklärungs- oder Deutungsart zu finden, die sie mit dem Namen der typischen oder symbolischen oder typisch-symbolischen bezeichnen. Das Resultat ist dasselbe: die Allegorese wird zwar theoretisch verworfen, aber praktisch dennoch verwendet. Es ist hier nicht der Ort, des näheren darauf einzugehen; nur das Bedürfnis, das zu solcher Ausflucht getrieben hat, ist klar zu legen. Es ist die Erkenntnis, dass der Prediger zur homiletischen Verwendung der Parabeln mehr bedarf, als das Tertium comparationis, dass die Schönheit und der reiche Lehrgehalt der Parabeln doch ausserordentlich entleert erscheint, wenn man sich auf jenes beschränken will. Diese Erkenntnis beruht ohne Frage auf durchaus richtiger Beobachtung und Erfahrung; allein dem legitimen Bedürfnis ist nicht durch illegitime Mittel abzuhelpen, auch nicht dadurch, dass man einen Unterschied zwischen wissenschaftlicher Exegese und homiletischer Auslegung aufstellt, dieser gestattet, was man jener versagt; nur die Beschaffenheit der Gleichnisse selbst und das Verständnis ihrer Struktur kann auf richtige Bahnen leiten.

Unbedingt ist festzuhalten, dass bei jedem Gleichnis Jesu die Frage nach dem Tertium comparationis die Hauptfrage ist, und dass das formulierte Tertium comparationis die Erklärung und die homiletische Behandlung des Gleichnisses zu beherrschen hat. Was wir mit wissenschaftlichem Ausdruck Tertium comparationis nennen, ist bei den ersten

Hörern nichts Anderes, als der unmittelbare Eindruck, den sie aus dem Vortrag der Parabel empfangen. Allein es ist eine nicht gerechtfertigte Härte der Forderung, lediglich das eine T. c. ins Auge zu fassen und sämtliche Züge und Gedanken der Parabel, die in die Formulierung des T. c. nicht eingeschlossen werden können, als „Staffage“ der Bildrede zu behandeln. Die Gleichnisse sind eben in ihrer Struktur sehr verschieden; die einen gleichen einem glatten Ring, nur eine Rundung findet sich, eben das T. c. So würde es thöricht sein, in dem Gleichnis vom ungerechten Haushalter Lc 16¹⁻⁹ etwas Anderes als das T. c. (v. 8. 9) zur homiletischen Verwendung zu suchen, oder in dem Gleichnis Lc 18¹⁻⁸ über v. 7 hinauszugehen. Auch Doppelgleichnisse finden wir, denen ein T. c. gemeinsam ist und in deren Anwendung nichts als dies T. c. interessieren darf, z. B. Lc 14^{28 f.} Aber es giebt andere Gleichnisse, die, um in dem Bilde zu bleiben, einem Kettenringe gleichen, der aus kleinen Ringen zusammengesetzt ist und doch einen Ring bildet. Wir nehmen als Beispiel das Gleichnis vom Schalksknecht Mt 18^{23. 35}. Gewiss, das eine T. c., dem Jesus v. 35 Ausdruck giebt, gilt es im Auge zu behalten und alles ihm unterzuordnen. Allein das Gleichnis besteht aus drei Gliedern: v. 23-27, v. 28-30, v. 31-34. Stehen denn jene Züge: die unermessliche Grösse der Schuld, das drohende Gericht, die Grösse des Erbarmens, die über Bitten und Verstehen gewährt, die kleine Schuld, die Erbarmungslosigkeit, das Pochen auf das Recht u. s. w. für nichts da? Sind jene drei Glieder nicht wiederum drei Gleichnisse, jedes mit einem T. c., unbeschadet des einen sie alle umfassenden? Eine wahrhaft grossartige Trilogie bietet uns Lc 15; alle drei Gleichnisse haben dasselbe T. c., das v. 7 und 10 mit unmissverständlichem Wort ausgesprochen ist. Aber sollte um der Identität des T. c. willen kein Unterschied unter den drei Gleichnissen sein? Wird nicht dasselbe T. c. im ersten Gleichnis durch die Barmherzigkeit des Hirten mit seinem Schaf, im zweiten durch die Wertschätzung des Groschens seitens der Hausfrau, im dritten durch die von keiner Undankbarkeit und keiner Verworfenheit zu ertötende Liebe des Vaters zu seinem verlorenen Sohne, jedesmal in ein neues schönes Licht gerückt, um das *Jesus nimmt die Sünder an* aus dreifachem Motiv zu rechtfertigen? Insonderheit die Krone aller Gleichnisse Jesu Lc 15¹¹⁻³², es gliedert sich doch in zwei Hauptteile, beide Teile sind mit einer Fülle von porträtähnlichen Zügen ausgestattet, dass nicht nur die homiletische Verwendung, dass ebenso die wissenschaftliche Erklärung bettelhaft sich ausnehmen würde, wenn sie unter dem Titel: „Staffage“ daran vorübergehen wollte. Allegorese ist das nicht, typisch-symbolische Erklärung ist es wo möglich noch weniger; es ist nur Beachtung des Reichtums, den Jesus uns thatsächlich gegeben hat, und Verwendung dieses Reichtums zur Erbauung der Gemeinde; dies nüchterne und gesunde Schriftverständnis ist ein Bestandteil dieser Erbauung.

Wir dürfen uns für die Gestattung der Allegorese weder bei den Gleichnissen Jesu noch bei den Erzählungen weder des Alten noch des Neuen Testaments auf den Apostel PAULUS berufen. Gal 4²¹ f. bedient er sich allerdings mit Bewusstsein (*ἅτινά ἐστιν ἀλληγορούμενα*) der allegorischen Deutung der Stellung und des Namens der Sarah und der Hagar. Aber ist damit ein Freibrief ausgestellt für die Allegorese, die wir anwenden wollten? Es ist doch nicht zu verkennen, dass der Apostel in jener Deutung einem Zeitgeschmack seinen Zoll darbringt, und die rabbinische Exegese, die wir bei PHILO und Anderen wuchern sehen, auf grund seiner wissenschaftlichen rabbinischen Vorbildung anwendet. In dieser Beziehung ist uns aber weder PAULUS noch PHILO ein massgebendes Vorbild, da wir rabbinische Exegese nicht treiben und nicht treiben dürfen. Der Apostel überdies war der Sache, die er illustrieren wollte, gewiss, er hat sie nicht erst durch allegorische Deutung gewonnen; er konnte sich auch verfehlter Beweismittel bedienen, ohne der Sache zu schaden; in unseren Händen würde dasselbe Handwerkszeug nur Verderben und Verwirrung anrichten. Etwas anders verhält es sich mit der typischen Verwendung von Ereignissen, Verhältnissen, Personen, von der Rm 5¹⁴; I. Kor 10¹ f.,¹¹; Hebr 9²⁴ und I. Pt 3¹⁸ f. Gebrauch gemacht wird; das Ereignis u. dgl. wird als ein voraus darstellendes Bild zukünftiger oder als darstellendes Bild unsichtbarer Verhältnisse angesehen, und es bedarf grosser Nüchternheit und weisheitsvoller Einsicht, um die Klippe der Willkür und der spielenden Phantasie zu vermeiden.

§ 164. Der Gebrauch des Textes.

Es erhebt sich die Frage, ob die Predigt sich mit der Heil. Schrift als Quelle des Stoffes im allgemeinen zu begnügen und auf grund der Heil. Schrift als freie Rede sich zu entfalten habe, oder ob für jede Einzelpredigt ein besonderer Abschnitt der Heil. Schrift, ein Text, den Stoff zu bestimmen und zu begrenzen habe. Die Geschichte der Kirche entscheidet sich unbedingt für den Text der Einzelpredigt. *Christus selbst erschanete sich und wies sich nach in dem Schriftwort, welches durch seinen Geist erzeugt war, und entwickelte seine Rede daran.*¹⁾ Sobald man Neutestamentliche Schriften besass, schloss sich die Predigt an diese an. Nach JUSTIN D. M. (Apol 1⁶⁷) ermahnt der Vorsteher die Gemeinde, dem Guten nachzueifern, was in der Vorlesung der Evangelien oder der prophetischen Schriften ihr mitgeteilt sei. Wie bei JUSTIN, so finden wir es in der Kirche überall bis gegen Ende des zwölften Jahrhunderts. Die Predigt setzt die Vorlesung von Schriftabschnitten, sei es in Lectio continua ganzer Bücher, oder in Lectio

1) C. J. NITZSCH, Praktische Theologie 2² 47.

selecta einer Perikopenreihe, voraus; an diese knüpft die Predigt an, sie dienen der Predigt als Text. Durch ALANUS AB INSULIS (vgl. § 146) wird die Änderung eingeführt, dass eine Autoritas an die Spitze der Predigt gestellt wird, d. h. das autoritative Wort eines biblischen oder kirchlichen Schriftstellers, auf das die Predigt sich beruft, das sie verkündet und des näheren ausführt. Das ist der Ursprung des Gebrauches eines von den Lektionen der Liturgie gesonderten Textes. In der evangelischen Kirche ist der Textgebrauch (nicht ausnahmslos die gesonderte Textverlesung, da in der lutherischen Kirche noch heute die alte Übung, die liturgische Lektion als Text voranzusetzen, sich findet) von Anfang an bis in die Mitte unseres Jahrhunderts selbstverständlich gewesen. Erst in neuerer Zeit ist diese Selbstverständlichkeit erschüttert worden. CL. HARMS, A. VINET, M. BAUMGARTEN und J. R. HANNE¹⁾ haben den Gebrauch des Textes als unwesentlich für die Predigt nachzuweisen gesucht und sich für Nichtverwendung mehr oder weniger entschieden ausgesprochen. Die Motive dieser Theologen sind sehr verschieden. Dem lutherischen CL. HARMS ist der Textgebrauch überflüssig geworden, weil er unter dem Perikopenzwang die Beobachtung weitgehender Vernachlässigung des Textes gemacht hat. Der reformierte AL. VINET empfindet die Bindung der Predigt an einen Text als unerträglichen Zwang, da er von der reformierten Voraussetzung ausgeht, dass die Predigt Texterklärung sei. MICH. BAUMGARTEN ist auch in seiner Bestreitung des Textgebrauches Enthusiast; er will allein vom Heil. Geist sich treiben lassen, und der Heil. Geist duldet nicht Bindung an den Buchstaben. HANNE endlich steht sehr kritisch dem Inhalt der Evangelienberichte gegenüber; ein kritisch gebildeter Theologe müsse so manchen Dingen widersprechen, andere beanstanden, so dass von dem Text nur sehr wenig zur Verwertung übrig bleibe. Richtig ist ja ohne Frage, dass der Textgebrauch keinerlei Gewähr giebt für biblische oder offenbarungsmässige Predigt, und dass offenbarungsmässige Predigt möglich ist auch ohne Text. Damit ist die absolute Notwendigkeit des Textes allerdings geleugnet, und die relative Notwendigkeit nicht auf prinzipielle, sondern nur auf praktische Gründe zurückgeführt. Der Einwurf von HARMS und VINET, dass nicht jeder Text ein Thema enthalte, trifft nur die verkehrte Behauptung, dass jedes Schriftwort zum Text geeignet sei, und der korrele Einwurf, dass für manche Themata kein Text zu finden sei, ist nur stichhaltig unter der falschen Voraussetzung, dass die Pre-

1) CL. HARMS, Pastoraltheologie³ 60 f. (6. Rede). — A. VINET, Homiletik 106 f. — MICHAEL BAUMGARTEN, Nachtgesichte des Sacharja (1858) 2 172 f. — J. R. HANNE, Über textgemässes Predigen, in Zeitschrift für praktische Theologie 1881. — Widerspruch gegen CL. HARMS von C. J. NITZSCH in St. Kr. 1832 und JULIUS MÜLLER in St. Kr. 1856. Widerspruch gegen HANNE von H. WEISS in Zeitschrift für praktische Theologie 1881.

digst nur Auslegung des Textes sein dürfe. Wenn HARMS behauptet, der Text hindere die Redekunst, die Erkenntnis der Gemeinde und ihr Leben; an den Text geklammert, verkümmere die Lehre, verkümmere der Geist; BAUMGARTEN: der Heil. Geist werde durch den Text gedämpft, die Ansicht werde verbreitet, als ob die Heil. Schrift die einzige Quelle christlicher Erkenntnis und christlichen Lebens sei und nicht der fortwirkende Heil. Geist (ohne Normierung seiner angeblichen Aussagen durch die Schrift?); VINET: der Text bringe nicht das volle Evangelium, sondern nur ein Stück, während die textlose religiöse Rede aus dem Vollen schöpfen könne, — so wird dies teils durch die Geschichte der Predigt — Blüte der Predigt und sorgfältiger Textgebrauch bedingen einander —, teils dadurch widerlegt, dass jene Behauptungen eine Textverwendung bekämpfen, welche die verständige Homiletik verwirft, und dass sie von der Voraussetzung ausgehen, als forderten alle Textverteidiger, dass die Predigt Interpretatio popularis, Textauslegung sei. Keine textlose Rede wird in dem Sinne aus dem Vollen schöpfen, dass das ganze Evangelium in seiner vollen Tragweite nach allen Seiten hin darin behandelt werden könnte, und jede textliche Predigt wird falsch angelegt sein, welche ein Stück aus dem Evangelium herausausschneidet und dies isoliert zur Behandlung bringt. Der Text soll vielmehr die besondere Beleuchtung geben, unter welcher das Evangelium selbst dem Hörer entgegentritt, und nicht am Textgebrauch, sondern an der ungeschickten Art des Predigers liegt die Schuld, wenn die Predigt diese Aufgabe nicht erfüllt. Allerdings nicht unbedingt wesentlich ist der Text für die Predigt, aber aus praktischen Gründen wird der Text eine relative Notwendigkeit, weil faktische Unentbehrlichkeit behaupten. Die Gründe sind aus dem Bedürfnis der Gemeinde und des Predigers zu entnehmen. 1. Die textlose religiöse Rede macht die Gemeinde abhängig von der Willkür des Redenden; die textliche Rede dokumentiert des Redenden Abhängigkeit von der Urkunde der Offenbarung Gottes und leitet die Hörer zu gleicher Abhängigkeit hin. Der Text bezeichnet den gemeinsamen Boden des Predigers und der Gemeinde; er ist das Concessum oder Concedendum, von wo ausgegangen wird, um mit A. KRAUSS zu reden.¹⁾ Die Ehre der Gemeinde fordert den Text. 2. Ohne Text wird die religiöse Rede wohl von denen zu beurteilen sein, welchen ein theologisches Verständnis der Heil. Schrift zu Gebote steht, nicht von der Gemeinde mit sporadischem religiösen Verständnis. Wenn die textlose Rede nicht an markante Aussprüche sich anschliesst (also einen oder mehrere Texte hat), so wird die Gemeinde nicht die Beruhigung haben, dass ihr religiöses Leben aus der geschichtlichen Person Christi genährt wird. Die Ruhe

1) „Der Text darf nicht verschwinden, weil er die äussere Gewährleistung für die Kirchlichkeit der Rede liefert,“ sagt SCHLEIERMACHER, Praktische Theologie 233.

der Gemeinde fordert den Text. 3. Hat der Prediger die religiöse und sittliche Fertigkeit sich angeeignet, den Inhalt oder Stoff der Predigt alles sein zu lassen und sich selbst mit all seiner Kunst lediglich in den Dienst der Sache zu stellen, so wird die Gemeinde nach und nach mit der Erwartung in die Kirche kommen, dass ihr durch den Text die Herrlichkeit des göttlichen Wortes aufs neue entgegentreten werde; die Erwartung und das religiöse Bedürfnis wird rein sachlich und eben dadurch geheiligt werden. Dagegen wird auch der selbstlose Prediger, der einen Text seiner Predigt nicht zu Grunde legt, es nicht vermeiden können, dass die Erwartung der Gemeinde sein Können vornehmlich in Betracht zieht, und die Sachlichkeit der Rede wird für die Gemeinde durch Reflexionen auf die Person verunreinigt. Die Erbauung der Gemeinde fordert den Text. 4. Der Prediger selbst bedarf bei sonntäglicher Predigt einerseits der Zucht seiner Gedanken und religiösen Gefühle, die in der Predigt zur Sprache kommen, anderseits der konkreten Garantie, dass er sich nicht von dem Boden der geschichtlichen Offenbarung verirrt und beides wird ihm nur durch den Text gewährt. Die sittliche Zucht des Predigers fordert den Text.

Teils das Bedürfnis, ein Thema reicher zu behandeln, als der Text im Einzelwort es ermöglicht, teils (bei Texten aus dem Alten Testament) das Bedürfnis, aus der Verheissung zur Erfüllung die Hörer zu führen, hat hie und da den Gebrauch mehrerer Texte für eine Predigt aufgenommen lassen. Zur Konfirmation einer Prinzess von Schwarzburg-Sondershausen 1744 war vom Fürsten als Text Mt 11²⁸ vorgeschrieben; die Prinzess wünschte Apc 2¹⁰; Inspektor MANNHARDT predigte über beide unter dem Thema: Die zu unserer Seligkeit erforderliche Treue: 1. die Treue Gottes in der kräftigen Berufung, 2. die Treue des Menschen in des Glaubens sorgfältiger Bewahrung (A. KRAUSS). Unter den neueren Homileten nimmt RUD. KÖGEL (in seiner Sammlung: Aus dem Vorhof ins Heiligtum) gern Doppeltexte. Homiletisch ist nichts dagegen zu erinnern; praktisch gilt das Wort: *quod licet Jovi, non licet bovi*. Denn ein Doppeltext erfordert grosse homiletische Gewandtheit des Predigers und setzt geistig bewegliche und geübte Hörer voraus.

§ 165. Fortsetzung. Homiletische Interpretation.¹⁾

Ist die relative Unentbehrlichkeit des Textes, die nur aus praktischen Gründen zu erweisen ist, anerkannt, so ist damit auch die homiletische Verpflichtung übernommen, die Predigten so einzurichten,

1) Vgl. O. BAUMGARTEN, Über praktische Auslegung in Zeitschrift für praktische Theologie 1889, S. 297—311. — E. CHR. ACHELIS, Die praktische Exegese, erläutert von Lc 8 4-15 in Halte was du hast 1890, S. 216—222.

dass sie an den Text sich anschliessen, also dass sie textgemäss sind. Allerdings ist ein Unterschied, wie später erhellen wird, in dem Verhältnis der Predigt zum Text bei analytischer und synthetischer Methode; hier nur so viel, dass das Verhältnis der Predigt zum Text um so inniger ist, je mehr analytisch die Methode ist, nach der die Predigt gearbeitet wird. Um nun den biblischen Text homiletisch fruchtbar zu machen, bedarf es der homiletischen Interpretation (praktischen Exegese). Unter diesem Namen ist dasselbe zu verstehen, was man bis vor kurzem (z. B. M. BAUMGARTEN: Theologischer Kommentar zum Pentateuch; H. HUFFELD: Psalmen) unter theologischer Erklärung verstand, welche als die tiefer auf den Geist gehende, nicht am Buchstaben klebende Erklärung galt. Die rein wissenschaftliche Exegese ist die grammatisch-historische; sie ist recht verstanden eine theologische. Denn sie hat nicht nur die grammatische Form und die lexikalische Bedeutung der Wörter und Sätze ins Licht zu stellen, sondern ihre Aufgabe ist darzulegen, was der betreffende Text zu der Zeit seiner Entstehung bedeutet habe, für den Schreiber, wie für die Leser. Es ist nicht die Schuld der grammatisch-historischen Exegese, dass sie in den übeln Ruf der Trockenheit geraten ist, sondern die Schuld der ungeschickten Exegeten oder ihrer steifen Methode. Die homiletische Interpretation hat die grammatisch-historische zu ihrer Voraussetzung und darf nicht eher ihr Geschäft beginnen, als bis jene die ursprüngliche Bedeutung des Textes klar und bestimmt festgestellt hat. In den durch jene festgestellten Grenzen hat die homiletische Interpretation zu ermitteln, was der Text für das Leben der Christen im allgemeinen und für unsere Zeit im besonderen bedeute; das heisst aber nicht nur: die allgemein gültigen religiösen und ethischen Wahrheiten in der besonderen Modifikation, wie der Text sie bietet, herauszuheben, oder Christus für die Gemeinde aus dem Text hervorleuchten zu lassen; es heisst auch: die Gedanken zu erwägen und ihnen zu begegnen, welche die Gedanken des Textes in den Kindern unserer Zeit hervorrufen, und aus den Textgedanken die notwendigen Folgerungen zur Erbauung der gegenwärtigen Gemeinde zu ziehen. Die Macht und die Würde der homiletischen Interpretation ist einerseits das Verständnis für die ewigen Gedanken Gottes, anderseits der Wille, diese Gedanken nur da zu finden, wo sie ausgesprochen sind, mit andern Worten die Keuschheit, die Selbstbeschränkung, das Verzichten auf vielleicht sehr brauchbare und erbauliche Gedanken, wenn diese nur durch der Überzeugung nicht entsprechende Abweichung von dem auf grammatisch-historischem Wege eruierten Sinne des Textes gewonnen werden können. Was hier durch keusches Verzichtleisten scheinbar verloren ward, es wird an anderem Orte zehnfach wieder gewonnen, indem die Tüchtigkeit des homiletischen Interpreteten sich herausbildet, die Individualität des Textes in Vermeidung von Gemeinplätzen

fruchtbar zu verwerten, um aus den unermesslichen Goldadern der Heil. Schrift den unausforschlichen Reichtum Christi zur Erbauung der Gemeinde zu gewinnen. Für die Gemeinde ist überdies der grosse Segen darin, dass sie sehen lernt, was in der Heil. Schrift ihr gegeben ist, und so eine positive Waffenrüstung empfängt wider alle blendende Tagedstorheit, welche die Heiligtümer verächtlich zu machen unternimmt. Die homiletische Interpretation sucht wie die grammatisch-historische den Text aus dem Zusammenhange zu verstehen, geht jedoch insofern über diese hinaus, als sie den Text als Glied in der Gesamtanschauung göttlichen Heilswerkes und göttlicher Heilsgedanken zu erfassen weiss, da nur hiedurch die göttliche Autorität des Textwortes ins Bewusstsein tritt. Als Beispiel für die Notwendigkeit solch gliedlicher Erfassung des Textes diene *e contrario* I. Kor 7²¹: *Bist du als Sklave berufen, lass dich's nicht anfechten, sondern wenn du auch frei werden kannst, bleibe um so lieber dabei.* Ohne Berücksichtigung des sachlichen Zusammenhanges würde man ganz textgemäss, aber auch ganz unevangelisch und wider den Sinn des Neuen Testaments, predigen: 1. Der Sklave soll nicht nach Freiheit trachten. 2. Sklaverei ist kein Unglück. 3. Sklaverei ist sittlich berechtigt.

§ 166. Fortsetzung. Perikopen und freie Texte.

Über die Perikopen als kirchliche Lesestücke ist in der Liturgik gehandelt (§ 85); hier kommen sie lediglich als kirchlich vorgeschriebene Predigttexte in Betracht. Es ist bekannt, dass LUTHER über die von ihm rezipierten Perikopenreihen der deutschen Kirchenprovinz — die s. g. „alten“ noch jetzt üblichen Perikopen — ein wenig günstiges Urteil fällte,¹⁾ dass er aber gleichwohl für die einfältigen Pfarrherren, denen er wenig gutes zutraute, den Perikopenzwang befürwortete, damit nicht wieder über blaue Enten gepredigt würde.²⁾ LUTHER oder einer seiner Genossen hat die vorgefundenen Reihen durch Hinzufügung der Perikopen für den 6. Sonntag p. Epiph. und für den 26. und 27. Sonntag p. Trin. vervollständigt und dadurch die alte Ordnung, wie sie uns im Sacramentale Gregorianum und in dem Comes ecclesiae Romanae für den 6. Sonntag p. Epiph. vorliegt, wieder hergestellt.³⁾ Das in der Formula Missae ausgesprochene Vorhaben, neue Perikopenreihen aufzustellen, hat LUTHER nicht ausgeführt. SPENER ist es, der zuerst ener-

1) LUTHER, Formula Missae et communionis (1523) VII, 6: „Ordinator ille epistolarum videtur fuisse insigniter indoctus et superstitiosus operum ponderator.“ — Vgl. LUTHERS Urteil über einzelne Perikopen: Kirchenpostille (S 14. 267 f.; 11 108; 12 266).

2) LUTHER, Deutsche Messe (1526) 22 239. Anders in der Ordnung des Gottesdienstes in der Gemeinde (1523) 22 155.

3) A. J. BINTERIM, Die vorzüglichsten Denkwürdigkeiten der christlich-katholischen Kirche V, 1 (1829), S. 155.

gisch gegen den Perikopenzwang sich äusserte. Es ist nicht zu leugnen, dass wir den Verfall der Predigt und die formale Künstelei der Homiletik des 17. Jahrhunderts zu einem guten Teil der Gebundenheit der Predigt an die Perikopen zuzuschreiben haben; ebenso die Entwöhnung der lutherischen Gemeinden vom privaten Bibelgebrauch. Die reformierte Kirche hat nie Perikopenzwang gekannt; die reformierte Predigt und Homiletik ist daher auch nie zu solcher Versandung heruntergekommen, und das private Bibellesen ist in den reformierten Gemeinden nie ausser fleissiger Übung gewesen. Nach den Arbeiten von K. A. SUCKOW (1830), E. RANKE (seit 1847), auch R. BOBERTAG (1853 f.) ist es sehr zweifelhaft, ob oder inwieweit wir die ursprünglichen Hieronymianischen Reihen seines Comes in unsern Perikopen haben; sicher ist, dass sie, so weit man zurücksehen kann, niemals ein System haben darstellen sollen oder können. Es ist darum verlorene Liebesmüh, ein System entdecken zu wollen; ¹⁾ selbst die Beziehungen zwischen Evangelium und Epistel desselben Sonntags sind meistens unerkennbar. Obgleich unsere Perikopen der römisch-katholischen Kirche entstammen, haben sie nicht einmal die Vielen wünschenswerte Eigenschaft, ein Band der Gemeinschaft mit der römischen Kirche zu sein; denn vom 3. Sonntag p. Trin. an ist die römische Epistel der evangelischen um einen Sonntag voraus, das römische Evangelium dem evangelischen gar um zwei Sonntage. Die Mängel der alten Perikopen sind: 1. Das Fehlen alttestamentlicher Abschnitte bis auf drei: 1. Christtag Jes 9 2-7, Epiph. Jes 60 1-6, Karfreitag Jes 53. 2. Die Häufung gleichartiger Stoffe: dasselbe Evangelium am 1. Advent und Palmsonntag; die Speisung der 5000 am S. Lätare, der 4000 am 7. p. Trin.; der Hauptmann von Capernaum am 3. p. Epiph., der Königssohn am 21. p. Trin.; das grosse Abendmahl am 2. p. Trin., das hochzeitliche Kleid am 20. p. Trin.; die vier letzten Sonntage vor Pfingsten enthalten das Gleichartige, Verheissungen von der Sendung des Heil. Geistes. 3. Die Zerreissung des Zusammengehörigen: Lc 2 33-40 am S. nach Weihnacht, v. 22 bis 32 am Tage der Reinigung Mariä, 2. Febr.; Pfingstmontag Joh 3 16-21, am Sonntag Trin. Joh 3 1-15; Miser. Dom. 1 Pt 2 21-25, Jubilate I. Pt 2 11-20; Jubilate, Cantate, Rogate, Exaudi und Pfingstsonntag wirbeln Joh 14-16 zu der Reihenfolge durch einander: 16 16-23, 5-15, 23-30, 15 26-16 4, 14 23-31; bevor Christus zu Weihnacht geboren wird, hält er am 1. und 2. Advent seinen Einzug in Jerusalem und redet von seiner Wiederkunft; bevor Johannes und Christus geboren werden, liegt Johannes

1) Derartige Systeme oder beherrschende Ideen meinen entdeckt zu haben: J. G. LISCO, Das christliche Kirchenjahr 1830 (die Idee des Reiches Gottes). — FR. STRAUSS, Das evangelische Kirchenjahr 1850. ² 1890 (Symbolisierung des Naturjahres). — G. FR. CHR. BAUERFEIND, Das Altkirchliche Perikopensystem der abendländischen Kirche, auf Grundlage und unter dem Lichte des apostolischen Glaubensbekenntnisses behandelt 1890 (das apostolische Glaubensbekenntnis).

(3. Adv.) im Gefängnis und spricht (4. Adv.) von der vollzogenen Taufe Christi; am Sonntag nach Weihnacht ist die Darstellung Christi im Tempel am 40. Tage seines Erdenlebens, am folgenden Neujahrstag die Beschneidung am 8. Tage seines Erdenlebens; am Sonntag darauf flieht Jesus nach Ägypten, am meistens nachfolgenden Epiphaniensfest kommen erst die Weisen aus dem Morgenland; am Quasimodogeniti erscheint der Auferstandene seinen Jüngern, an den folgenden Sonntagen redet er in den letzten Stunden vor seinem Tode. 4. Die kostbarsten Perlen der Evangelien kommen nicht vor, weder Maria zu Jesu Füßen Lc 10, noch die Erweckung des Lazarus Joh. 11; weder die grosse Sünderin Lc 7, noch die Salbung Jesu durch Maria von Bethanien Mt 26; weder das Gespräch mit der Samariterin Joh. 4, noch der verlorene Sohn Lc 15, der reiche Narr, das Senfkorn, der Sauerteig, die Seligpreisungen. 5. Die Auswahl der Perikopen ist oft aus ganz antiquierten Gründen geschehen. Der Sonntag Estomihi hat das schöne Evangelium Lc 18: siehe wir gehen hinauf nach Jerusalem; aber die folgenden Sonntage der Passionszeit führen uns nicht nach Jerusalem, sondern Invocavit in die Wüste, Reminiscere an die Grenzen von Tyrus und Sidon; diese Evangelien stammen aus der Praxis des Proselytenkatechumenates; weil am Sonntag Oculi die *Ἀποταγή τοῦ διαβόλου* (Haupt-Abrenuntiation) stattfand, zeigen die 3 ersten Fastensonntage Jesum als Überwinder satanischer Mächte; weil die *Συνταγή τοῦ Χριστοῦ* (redditio symboli) am Palmsonntag stattfand, zeigen die 3 letzten Fastensonntage Jesum als Propheten, Hohenpriester, König. Überdies sind unevangelische Gründe für die Auswahl massgebend gewesen: Quatember, Mittfasten, Fasten, Heiligenverehrung.

Die Vorzüge der alten Perikopen beschränken sich auf ihr Alter und die Tradition der lutherischen Kirche, sowie die Gewöhnung der Gemeinden an die Perikopen. Diese ist gewiss nicht gering zu schätzen; TH. KLIEFOTH ¹⁾ hat mit psychologischer Wahrheit auf die segnende Macht solcher Gewöhnung hingewiesen. Doch es ist die Erkenntnis der Mängel der Perikopen und das Bedenken, die Predigten an sie ausschliesslich zu binden, besonders seit CL. HARMS, so durchdringend geworden, dass fast jede lutherische Landeskirche eine oder mehrere Reihen neuer Perikopen zur Abwechslung mit den alten aufgestellt hat. ²⁾

Nach dem Vorgange von FR. STRAUSS will G. v. ZEJSCHWITZ die alten Perikopen aus traditionellen Gründen auf ihren ursprünglichen Gebrauch als kirchliche Vorlesungsstücke beschränkt wissen, fordert

1) TH. KLIEFOTH in Mecklenburg. Kirchenblatt 1846 bei H. A. DANIEL, Codex liturgicus 219 Anm. 1.

2) B. WOHLFAHRT, Perikopen- und Textbuch, nach den vorhandenen Perikopensystemen zusammengestellt und herausgegeben. 2 Teile 1888. — Allgemeines deutsches Perikopenbuch 1892. — Im Jahre 1896 hat die s. g. Eisenacher Kirchenkonferenz eine dreifache Perikopenreihe dargeboten.

dagegen inbetreff der Textwahl: 1. dass die Gemeinde vorher mit dem Predigttext bekannt sein müsse, 2. dass die Textwahl nicht der Willkür des Predigers überlassen bleibe. Diese Gesichtspunkte sind ohne Frage beachtenswert. Allein es ist zu erwägen: 1. Dass, wenn die alten Perikopen stehende Lektionen bilden, um der Einheitlichkeit des Gottesdienstes willen die neuen Perikopenreihen, weil sie sich an die alten nicht für jeden Sonntag sachlich anschliessen, als Predigttexte nicht immer brauchbar sind, und die freie Wahl der Texte doch allzu gebunden sein dürfte. 2. Dass es der Stellung der Predigt im Gottesdienste nicht entspricht, von den liturgischen Lektionen abhängig zu sein. Wenn nicht Lektionen und Predigttexte gleicherweise durch kirchliche Vorschrift bestimmt werden, so sind die Lektionen durch die Predigt zu bestimmen. 3. Somit wird nur die Alternative zu rechtfertigen sein: entweder kirchlich vorgeschriebene Predigttexte und diesen entsprechende vorgeschriebene oder frei gewählte Lektionen, oder freie Text- und Lektionenwahl. 4. Auch bei freier Text- und Lektionenwahl sind die Forderungen v. ZEZZSCHWITZ zu erfüllen. Der Prediger hat in der Wahl des Textes nicht nach augenblicklichen Impulsen zu verfahren, sondern nach bestimmtem Plan, den er etwa der Gemeinde und vielleicht auch der kirchlichen Behörde mitzuteilen hätte. Serienpredigten entweder über ganze Bücher der Heil. Schrift oder auch Geschichtskomplexe (Geschichte Abrahams, Moses, des Elias, des Paulus u. s. w.), oder über einzelne Lehren dogmatischen oder ethischen Inhalts, empfehlen sich für die festlose Zeit. Für Abwechslung und Bewahrung der Gemeinde vor Ermüdung ist jedoch Sorge zu tragen. Ein Prediger, erzählt SPURGEON, begann über das Buch Hiob vor 800 Hörern zu predigen; als er das Buch beendete, waren noch 8 Hörer da.

Eine Differenz besteht unter den Homiletikern, ob im allgemeinen evangelische oder epistolische Texte vorzuziehen seien. AL. SCHWEIZER, E. L. TH. HENKE, CHR. PALMER u. a. entscheiden sich für den Vorzug evangelischer, CL. HARMS, M. FROMMEL u. a. für epistolische Texte. *Bei den Evangelien wird das Evangelium nicht gepredigt. Wie sollte das Evangelium aus ihnen herausgepredigt werden? Es ist ja nicht darin,* sagt HARMS. Versteht man unter dem Evangelium die formulierte Lehre von der Rechtfertigung, so hat HARMS recht; versteht man dem Evangelium gemäss unter dem Evangelium Christi Person und Werk nach seiner Selbstoffenbarung, so hat er unrecht. Christus selbst ist der Gemeinde vor die Augen zu malen als in ihrer Mitte gekreuzigt (Gal 3 1), und der erhöhte Christus, an den der Glaube sich hält, ist derselbe wie der geschichtliche. Dem geschichtlichen Charakter der Offenbarung Gottes entspricht es, evangelischen und überhaupt geschichtlichen Texten den Vorzug zu geben.

Die kirchlichen Bestimmungen für die Hessische Kirche (Konsistorialbezirk Cassel) sind: 1. Serienpredigten über ganze Bücher des

Alten und Neuen Testaments werden für die Wochengottesdienste empfohlen in den K.O. 1532. 1539. 1566. 1574. 1657. 2. Die alten Perikopen sind für die Sonntags-Morgengottesdienste vorgeschrieben in den K.O. 1539. 1566. 1574. 1657. Die beiden letztgenannten schreiben die evangelischen Perikopen für die Morgengottesdienste vor. 3. Freie Texte sind für die Nachmittagsgottesdienste gestattet in den K.O. 1574 und 1657. 4. Das Konsistorial-Ausschreiben vom 15. Januar 1773 giebt die Wahl des Textes dem Pfarrer anheim.¹⁾ Die allgemeine Observanz hält sich an die Bestimmungen der K.O. 1574 und 1657.

§ 167. Spezielle Topik. Einteilung der Predigten nach Stoff und Zweck.

Die Mehrzahl der Homiletiker teilt die Predigten, abgesehen von dem methodischen Teilungsprinzip (analytisch, synthetisch), nach dem Charakter des Stoffes, des Textes, ein. So SCHLEIERMACHER: 1. historische, 2. didaktische Predigten; CL. HARMS: 1. dogmatische, 2. moralische, 3. polemische, 4. Strafpredigten; AL. VINET: 1. dogmatische, 2. moralische, 3. historische, 4. psychologische Themata; C. J. NITZSCH: 1. evangelische, 2. prophetische, 3. didaskalische Predigten; ALFR. KRAUSS lässt mehr die Rücksicht auf die Hörer für die Einteilung bestimmend sein: 1. katechetische — katechetische Predigten (*Ομιλῖαι*) sind genau genommen eine *Contradictio in adiecto* —, 2. pastorale, 3. halientische Predigten, — diese sind weniger Gemeindepredigten als Missionspredigten.

F. L. STEINMEYER²⁾ teilt die Predigten ein nach dem Zweck der Rede, und lässt den Stoff erst in zweiter Linie bestimmend sein. Er schliesst sich an die alte Rhetorik an, ohne jedoch dieser einen irgend alterierenden Einfluss auf die Predigt zu gestatten. Die Zweckbestimmung der Rede durch die Rhetorik geht auf ARISTOTELES Rhet. 1, 2 zurück: *τῶν δὲ διὰ τοῦ λόγου ποριζομένων πίστεων τρία εἶδη ἔστιν. αἱ μὲν γὰρ εἶναι ἐν τῷ ἡθελί τοῦ λέγοντος, αἱ δὲ ἐν τῷ τὸν ἀκροατὴν διαθεῖναι πως, αἱ δὲ ἐν αὐτῷ τῷ λόγῳ διὰ τοῦ δεικνύναι ἢ φαίνεσθαι δεικνύναι.*³⁾ Massgebend also für den Zweck der Rede ist 1. die Person des Redners, 2. die Personen der Zuhörer, 3. der sachliche Inhalt der Rede selbst. Die lateinischen Rhetoriker bilden diese Kategorien des ARISTOTELES insofern weiter fort, als sie mit denselben die drei psychologischen Grundfunktionen des PLATON: das *λογικόν*, das *ἐπιθυμητικόν* und das *θυμοειδές*, für den Zweck der Rede bestimmend sein lassen und dadurch den dreifachen Redezweck gewinnen: *docere, delectare, movere*, oder im Anschluss an die Reihenfolge des

1) G. L. BÜFF, Kurhessisches Kirchenrecht (1861), S. 213—217.

2) F. L. STEINMEYER, Die Topik im Dienste der Predigt (1874), S. 100 f.

3) ARISTOTELES, *Rhetorica* 1 2 (Opera Paris 1848, 1 313).

ARISTOTELES: delectare, movere, docere.¹⁾ Diese Zweckbestimmung der lateinischen Rhetorik hat AUGUSTIN übernommen; traditionell erbt sie sich über die Reformation hin fort. STEINMEYER schliesst sich ihr mit Recht an, nicht weil sie traditionell ist, sondern (nach dem Vorgang des HYPERIUS) weil sie in der Natur der Sache liegt. Ein dreifaches Genus concionis ist aufzustellen: 1. das Genus didacticum — Verstand, wissenschaftliche Function — mit dem Finis docendi (das Wahre); 2. das Genus protrepticum (halieuticum, exhortativum, epanorthoticum) — Wille, sittliche Function — mit dem Finis movendi (das Gute); 3. das Genus epideicticum (paraleuticum, mysticum) — Gefühl, ästhetische Function — mit dem Finis delectandi (das Schöne). Für alle drei Genera wird das *Χάρισμα τῆς προφητείας* erfordert und in allen hat es sich kundzuthun im Sinne von I. Kor 14; ein besonderes Genus propheticum aufzustellen schliesst die Zweckbestimmung der Predigt aus. Dem schönen Wort des CICERO²⁾: *optimus est enim orator, qui dicendo animos audientium et docet et delectat et permovet. Docere debitum est, delectare honorarium, permovere necessarium*, hat AUGUSTIN das schönere Wort nachgebildet: das Ziel sei das eine, *ut veritas probeat, veritas placeat, veritas moveat*. Nach der Rhetorik ist der ausschlaggebende Zweck jeder Rede, der nie fehlen darf, das movere; in erster Linie muss diesem Zweck das docere dienen, in zweiter Linie das delectare. Es ist falsch, wenn derselbe Zweck in derselben Ausschliesslichkeit auf die Predigt übertragen wird: sie habe die Aufgabe, die Hörer zu einzelnen Willensentschlüssen zu bestimmen (so IMM. STOCKMEYER); das docere und das delectare sind neben dem movere gleichberechtigte Zweckbeziehungen. Nur insofern schliesst sich die Predigt der rhetorischen Leistung an, als jenes Dreifache in jeder Predigt vertreten sein muss; nur nach dem Vorwiegenden bestimmt sich das Genus der Predigt. Für den Finis docendi sind delectare et movere Mittel, ob auch vielleicht untergeordneter Art, für den Finis delectandi das docere und movere, für den Finis movendi das docere und delectare. Für die Wahl des Genus der Einzelpredigt ist im Anschluss an die Formulierung des ARISTOTELES ein dreifaches bestimmend: 1. die Person, die Individualität des Predigers. Wer das Charisma docendi hat, wird die Neigung fühlen, das Genus didacticum anzubauen; wer das Charisma delectandi hat, also wem die Gabe edler Phantasie und der Schönheit der Form verliehen ist, wird sich gern für das Genus epideicticum entscheiden; der mit dem Charisma movendi Ausgestattete entscheidet sich vorzugsweise für das Genus movendi oder animos flec-tendi. Die Neigung, weil sie sich auf das individuelle Charisma gründet,

1) So CICERO, Brutus 49 (ed. Froben. 1618, p. 172): QUINCTILIAN, Instit. orat. 34 (ed. C. T. ZUMPT 1831, p. 112). — Nur ein anderer Ausdruck ist: probare, delectare, flectere (so CICERO, Orator 21 [p. 193]), oder probare, conciliare, animos ad motum vocare (so CICERO, De Orat. 227 [p. 113]).

2) CICERO, De optimo genere oratorum 1 (l. c. p. 230).

ist berechtigt; denn das individuelle Charisma soll für die Gemeinde verwertet werden. 2. die Personen der Hörer, der Gemeinde, ihre Bedürfnisse, ihre Erwartungen je nach der kirchlichen Zeit. 3. der sachliche Inhalt der Rede, wie er durch den Text gegeben ist. Ein Busstagstext ist nicht nach dem Genus delectandi zu behandeln, und für die hohen Feste der Christenheit ist weder das Genus didacticum noch das Genus epanorthoticum geeignet. Es ist nicht die Meinung, dass nur einer dieser drei Gesichtspunkte ausschliesslich für jede Einzelpredigt bestimmend sei; alle drei sind massgebend, und in der richtigen Abwägung der drei Faktoren hat sich die Gewissenhaftigkeit und Weisheit des Predigers zu bewähren.

1. Das Genus didacticum mit dem Finis docendi. Die Klarheit und Gründlichkeit der Rede ist das Specificum. Schon ARISTOTELES unterscheidet zum Zweck des Belehrens τὸ γένος, τὸ ἴδιον, τὸ συμβεβηκός. Daran anschliessend ist zu erwägen: a) ob die Lehre ein Genus oder eine Species, also eine Grundwahrheit oder eine abgeleitete Wahrheit sei. Z. B. Eph 4:32: γίνεσθε δὲ εἰς ἀλλήλους χρηστοί, εὖσπλαγχοί (LUTHER: freundlich, herzlich). Das Genus ist die Liebe, die Species Freundlichkeit und Herzlichkeit, jene die äussere Erscheinung dieser; b) das Simile und Dissimile, damit keine Verwechselung stattfinde; das Simile und Dissimile der Freundlichkeit ist etwa das lächelnde Angesicht; das Sim. et Dissim. der Herzlichkeit etwa Ekstase, Begeisterung, oder auch naive Offenherzigkeit; c) das Contrarium et Repugnans, damit durch den Gegensatz der Satz ins Licht trete. Das Gegenteil der Freundlichkeit ist mürrisches Wesen, das der Herzlichkeit Verslossenheit.

2. Das Genus protrepticum mit dem Finis movendi. Je nach Geltendmachung mehr persönlicher und mehr sachlicher Motive wird das Suadere oder das Adhortari hervortreten, und zur Beleuchtung der Position ist die Negation in Dissuadere und Dehortari zu verwenden.

3. Das Genus epideicticum (paracleticum, mysticum) mit dem Finis delectandi. Es ist die Art der Predigt, welche die Stimmung der Jünger am Ostertage in den Hörern widerspiegeln will: *Wir haben den Herrn gesehen*. Christus ist der Gemeinde zu zeigen a) in seiner dem natürlichen Auge, das nur die Erscheinung der Niedrigkeit sieht, verborgenen Herrlichkeit (δόξα); b) in seiner dem natürlichen Verstande, der nur Unordnung oder Willkür sieht, verborgenen Weisheit (σοφία); c) in seinem dem natürlichen Sinne, der nur Tod oder kreatürliche Vergänglichkeit wahrnimmt, verborgenen Leben (ζωή).

STEINMEYER lässt es an den genannten Kategorien für die drei Genera concionis bewenden. Er thut wohl daran. Denn es muss dem Prediger selbst, seinem Studium und seiner Übung, überlassen bleiben, die Gesichtspunkte aufzufinden, nach denen er jede Predigt anlegt, und diese Gesichtspunkte sind für jede Predigt der Natur der Sache nach

verschieden. Unter den neueren Homiletikern hat sich besonders TH. CHRISTLIEB um die Aufstellung einer Reihe von Kategorien bemüht,¹⁾ jedoch nicht ohne deutlich zu erkennen zu geben, dass er dem Missbrauch zu mechanischer Predigtarbeit damit Vorschub leistet. Nur um der peinlichen Ratlosigkeit ungeübter Prediger zu Hilfe zu kommen, möge kurz darauf eingegangen werden. Schlechthin zu verwerfen ist die mechanische Kategorie der Auslegung und Anwendung, mag sie auch durch die altreformierte Predigtpraxis und selbst durch einzelne Misgriffe bei L. HOFACKER und SCHLEIERMACHER gestützt sein. Ebenso ist durchaus abzulehnen die Kategorie der Negation und Position, d. h. die Teilung nach dem, was der Text nicht bedeutet und was er bedeutet, da die Negation nicht zu begrenzen ist, und die Fülle des Unrichtigen nur durch das eine Richtige im wahren Lichte erscheint. Unter Umständen anwendbar mag die Kategorie Thesis, Antithesis, Synthesis sein; zwar die Proposition von W. HOFACKER, die CHRISTLIEB anführt: *Die Erscheinung Christi, wie sie Leben und Tod bringt* (am Stephanstag): *Leben, Tod, Leben im Tode*, wird kaum bestehen können, da das Leben das ewige ist, folglich der dritte Teil bereits im ersten zur Sprache kommen muss. Besser ist die Thesis und Antithesis nach Mt 10 16-20: *Fürchtet euch vor der Welt, fürchtet euch nicht vor der Welt*. Bei Darstellung des christlichen Glaubenslebens sind die Kategorien: Anfang, Fortgang, Ziel oder Vergangenheit, Gegenwart, Zukunft in vereinzelt Fällen wohl verwertbar, bei ethischen Texten: Inhalt, Grund, Zweck (Segen); im übrigen leisten mitunter die Schemata: Gabe und Aufgabe, Warnung und Verheissung, christliches Handeln und christliches Leiden, Beziehung auf uns, den Nächsten, Gott u. dgl. erwünschte Dienste.

Nur mit einem gewissen Widerstreben haben wir diese Kategorien aufgezählt. Ihre Beachtung und ihre Verwertung birgt die Versuchung in sich, die Ausarbeitung der Predigt als ein schulmässiges Pensum, das zu absolvieren ist, zu behandeln, und das Interesse darauf hinzulenken, dass die Predigt nach formellen homiletischen Regeln zustand gebracht werde, dagegen die grosse Grundwahrheit zu vergessen, dass die Aufgabe der Predigt darin besteht, die genuine Kraft des göttlichen Wortes auf die ganze Gemeinde wirken zu lassen. An A. HYPERIUS ist zu erinnern, dass das Quid die Verheissung Gottes hat, nicht das Quomodo, dass dieses nur den Wert hat, jenem den richtigen Ausdruck zu geben. Bei aller Gemeinverständlichkeit und aller echten Volkstümlichkeit, deren sich die Predigt zu befleissigen hat, ist es nie zu vergessen, dass vorzugsweise durch ihren Dienst die sonntäglich versammelte Gemeinde der Sphäre des Gemeinen und Alltäglichen enthoben, Himmelsluft atmen und das Rauschen des göttlichen Geistes in

1) TH. CHRISTLIEB, Homiletik 314 f.

seiner demütigenden und erhebenden Kraft verspüren soll. Das Charisma des Predigers ist nicht die *Διδασκαλία*, sondern die *Προφητεία*.

3. Kapitel.

Das Bestimmtsein des Stoffes.

I. Durch den Festeyklus des Kirchenjahres.

§ 168. Gesichtspunkte für die homiletische Behandlung der christlichen Feste und Festeyklen.

1. Die Liturgik hat über die Entstehung der christlichen Feste berichtet. Die geschichtliche Reihenfolge, in der die Hauptfeste ins Dasein treten, stimmt zusammen mit dem christlichen Bewusstsein, das in ursprünglichster Gestalt in den Darlegungen des Apostels PAULUS über den alles überragenden Heilswert des Todes und der Auferstehung Christi sich ausspricht. Beides weist uns auf eine Unterscheidung des Heilswertes der Feste hin, die auch auf die homiletische Behandlung von nicht geringem Einfluss ist. Es ist zu warnen vor der Unart, statt das einzelne Fest in seiner charakteristischen Eigenart und im Zusammenhang der Heilsthaten Gottes zu erfassen, jedes Fest als das absolut höchste in der Predigt zu feiern. Oft geschieht es in der besten Meinung, um die entsprechende Feststimmung der Gemeinde zu erzeugen, oder aus falschverstandenen Kindessinn, der die gegenwärtige Freude für die denkbar herrlichste hält; aber die Heilserkenntnis der Gemeinde wird dadurch verwirrt und die Grundlage des Glaubens desorganisiert. Das Centralfest der Christenheit ist der Tod und die Auferstehung Christi, so absolut hervorragend, dass PAULUS den gekreuzigten Christus als den alleinigen Inhalt seiner Heilspredigt und den auferstandenen Christus als den alleinigen Grund aller Christenhoffnung proklamiert (I. Kor 1 und 2; 15). Dem Todes- und Auferstehungsfeste schliesst das Pfingstfest, diesem erst das Weihnachtsfest in seiner Heilsbedeutung sich an, während das Fest der Himmelfahrt Christi ohne Frage in letzter Reihe steht, da ein eigentümlicher, von der Auferstehung Christi spezifisch verschiedener Heilswert ihm fehlt.

2. Alle drei Hauptfeste der Kirche sind ursprünglich Christusfeste; die trinitarische Beziehung entstammt erst dem 11., abschliessend erst dem 14. Jahrhundert. Aber auch biblisch lässt sich die trinitarische Beziehung nicht begründen. Wird im Weihnachtsfest das Werk des Vaters in der Sendung des Sohnes gefeiert, so kann es biblisch ebenso wohl als Werk des Sohnes in seinem Kommen in die Welt gefeiert werden. Die Osterthatsache ist biblisch als das Werk des

Sohnes zu denken in seiner Selbsthingabe und seiner Auferstehung, aber ebenso biblisch korrekt als das Werk des Vaters in der Dahingabe des Sohnes und in seiner Auferweckung. Der Himmelfahrt als Werk des Sohnes steht das Aufgehobenwerden in den Himmel als das Werk des Vaters zur Seite, und von der Pfingstgabe des Heil. Geistes spricht Christus: *ich will den Vater bitten, und er soll euch einen andern Tröster geben*, aber auch: *wenn ich hingegangen bin, will ich ihn euch senden* (Joh 14 16; 15 26; 16 7). Aber weder Weihnacht, noch Ostern, noch Pfingsten wird im Neuen Testament als Werk des Heil. Geistes im Unterschiede von dem Werk des Vaters und des Sohnes charakterisiert. Die ursprüngliche kirchliche Fassung der Feste ist die der Christusfeste, weil Christus der Gegenstand der Feier der drei Feste ist; auf die Unterscheidung der Thatsachen als Werke des Vaters und des Sohnes hat die alte Kirche mit Recht niemals reflektiert. Wie nur von der Offenbarung Gottes in Christo aus sowohl Gott selbst als der Heil. Geist in seinem Wesen und Werk erkannt werden kann, so ist es für den Glauben der Gemeinde, der in Jesus Christus alles Heil in Zeit und Ewigkeit beschlossen weiss, sehr wesentlich, dass auch alle christlichen Feste als Christusfeste gefeiert werden (Kol 1 14-20).¹⁾

3. Die Homiletik muss den Anschluss der Predigt an das Kirchenjahr in ihrem eigenen Interesse fordern. Denn der Stoff der Predigt ist so unermesslich, dass, wenn nicht Verwirrung der Gemeinde oder Zerfahrenheit bewirkt werden soll, eine bestimmte Ordnung des homiletischen Stoffes stattfinden muss. Soll der ganze Rat Gottes der Gemeinde dargeboten werden, und ihr Glaubensleben sich stets neu und tiefer in der Tragweite der Offenbarung Gottes orientieren, so wird der homiletische Stoff, dem geschichtlichen Charakter der Offenbarung gemäss und gemäss der Entfaltung des Erlösungswerkes in der Person Christi, die hervorragenden Höhepunkte der Heilsthatsachen als Leitstern und als Prinzip der Anordnung resp. Gliederung nehmen, und eben dies ist das Kirchenjahr mit seinen Festen. Nicht nur die Feste an und für sich. Schon sehr früh hat sich um die einzelnen Feste eine Reihe von Sonntagen gruppiert, welche von dem Lichte des Festes ihre besondere Beleuchtung empfangen, die Festeyklen sind daraus entstanden. Soll das Fest unvorbereitet die Gemeinde nicht überraschen, und soll es nicht mit dem Festestage selbst im Bewusstsein der Gemeinde verrauschen, so hat die Predigt sich an die Vorbereitungszeit und an die Folgezeit anzuschliessen. Ebenso wichtig ist für die Predigt die Teilung des Jahres in die beiden Semester; tritt das Geschichtliche der Feste, die einmalige Thatsache, in den Festen selbst in den Vordergrund, so ist die festlose Zeit, das Semestre ecclesiae, vorzüglich dazu geeignet,

1) Vgl. TH. HARNACK, Praktische Theologie 1 366 f.

von den konstitutiven Faktoren der Person und des Werkes Christi aus, welche in den Festen enthüllt worden sind, teils die vorbereitende Offenbarung Gottes im Alten Testament, teils die Wirkungen und Neugestaltungen in der Gemeinde Christi und im Einzelleben der Gläubigen aufzuweisen, welche von dem im Glauben erstandenen Verständnis Christi, seiner Person und seines Werkes, beides in einem, hervorgehoben werden sollen.

4. Das Fest überhaupt, das kirchliche Fest im besonderen, enthält zweierlei: die geschichtliche Thatsache, an die es erinnert, und die Tragweite, die Wirkung dieser Thatsache für das Volksleben, beim kirchlichen Fest die Wirkung für den Christenstand, den Kampf und den Sieg, den Glauben und die Hoffnung, die Liebe und die Versöhnung der Gemeinde und des Einzelnen. Man hat dies wohl so ausgedrückt: die Thatsache und die ewige Idee, die in der Thatsache sich verwirklicht habe. Allein eine ewige, allgemein gültige Idee, die auch ohne die Offenbarung Gottes zu erkennen wäre, wird in der Festthatsache nicht zum geschichtlichen Ausdruck gebracht, wenigstens ist das nicht die spezifische Bedeutung derselben für das Christenleben. Wäre das der Fall, so würde die Thatsache nur die Darstellung eines Gedankens sein, der ohne sie und ausser ihr Wahrheit und Wirksamkeit hätte, und die Thatsache würde ihres geschichtlichen, pragmatischen Charakters entkleidet und zum blossen Symbol bzw. Mythos hinabgedrückt. Tod und Auferstehung Christi symbolisieren uns nicht den an und für sich wahren Gedanken, dass die opferfreudige Hingabe des Lebens für einen guten Zweck die Förderung und Gewinnung des Lebens sei; nur in Christus und durch Christus ist das Wahrheit; *wer sein Leben lieb hat, der wird's verlieren, wer aber sein Leben verliert um meinetwillen, der wird es finden*, spricht der Herr. Es ist für uns durch den Glauben an Christus Wahrheit, weil es für Christus und in ihm zuerst Wahrheit geworden ist. In dem Kreuzestode Christi haben wir die Vollendung des Heilandslebens, die Gnade und Wahrheit, wie sie sich in ihm unter dem Ansturm der Sünde in Überwindung der Sünde der Welt, zum ewigen Hohepriestertum vollendet; und in seiner Auferstehung haben wir nicht das Symbol der Unsterblichkeit unserer Seele ausser Christo und ohne Christum, sondern den geschichtlichen Beweis, dass Christus der geliebte Gottessohn ist, der in das Leben und in die Herrlichkeit des Vaters eingegangen ist, dass wir demgemäss einen lebendigen, dem Tod nicht unterworfenen Heiland, den Fürsten des Lebens unser nennen, der uns im Leben regiert und kraft seines Lebens über den Tod führt. Nicht die ewige Idee der Thatsache, sondern die Bedeutung der Thatsache für Christus und durch ihn für uns tritt der Thatsache selbst als ein Zweites zur Seite. Selbstverständlich hat die Festpredigt die Thatsache selbst in den Vordergrund zu rücken, und man thut wohl, die Festgeschichte allezeit zum Aus-

gangspunkt zu nehmen. Wiederholung und Ermüdung ist nicht zu befürchten; denn die Festgeschichte selbst hat eine Fülle von Einzelzügen, die in der verschiedensten Weise um die verschiedensten Centren gruppiert werden können, um die Festthatsache von immer neuen Seiten zu beleuchten. Vollends aber die Bedeutung der Thatsache für Christus und für die Gemeinde, welche ein Reichthum dogmatischer und ethischer Gesichtspunkte und Folgerungen, welche ein grosses weites Gebiet, wenn die Episteln des Neuen Testaments herangezogen werden, und aus den Worten der Apostel die wunderbare Herrlichkeit der Heilsthat Gottes uns entgegenleuchtet.

§ 169. Die homiletische Behandlung der Hauptfeste.

1. Der Weihnachtskreis beginnt mit dem 1. Advent; er schliesst mit dem Epiphaniensfeste, dem 6. Januar, das aber nur dann als Schluss des Weihnachtskreises und als Beginn der das irdische Berufsleben Christi berücksichtigenden Epiphanienszeit erscheint, wenn es in altkirchlicher Weise als Tauffest Christi, als Fest der göttlichen Einführung in seine Wirksamkeit, gewertet wird. Die religiöse Bedeutung der Weihnacht hat man in kirchlichem Sinne dadurch zu fixieren gemeint, dass man es als das Fest der Inkarnation des ewigen Wortes, als Menschwerdung des Sohnes Gottes bestimmte. Traditionell-kirchlich gedacht ist das nicht; denn nach den Bestimmungen des Konzils von Ephesus (431) ist nicht der Tag der Geburt, sondern der Tag der Empfängnis Christi (25. März) der Tag der Menschwerdung oder Inkarnation, und die gebärende Maria ist *Θεοτόκος*.¹⁾ Der religiöse Kern der Geburt Christi ist vielmehr die Thatsache, dass jetzt der da ist in der Welt, welcher die Welt erlösen soll und wird; diese Thatsache scheidet die Weltgeschichte in zwei grosse Hälften, eine Welt ohne Erlöser, eine Welt mit Erlöser, und die Geschichte der Menschheit wird nach den Jahren vor und nach der Geburt Christi berechnet. *Euch ist heute der Heiland geboren, Christus der Herr* eine Thatsache, folgerichtig wie keine andere für die Menschheit, die Voraussetzung alles Lebens und Heiles für jeden Einzelnen, weissagend in dem Gloria in excelsis ausgesprochen. Nur das Heilsverlangen weiss die Thatsache zu würdigen, dem Heilsverlangen ist sie längst zuvor von Gott verkündet, — die Prophetenstimmen des Alten Testaments sind die reichste Fundgrube der Texte für die Adventszeit. Es sind die grossen welterlösenden Gottesgedanken, welche über der Welt und ihrem Getriebe waltend in die thatsächliche Erscheinung getreten sind; die Gnade Gottes, heilsam für alle Menschen, ist erschienen, Gott selbst ist als die erlösende, be-

1) Vgl. VINCENTZ VON LERINUM, *Commonitorium* (434) 21 (ed. A. JÜLICHER [1895], p. 23 f.).

seligende Liebe erschienen. Aber nicht entspricht die äussere Gestalt und Form der Bedeutung der Thatsache; in stiller Weise, in ärmlichem Gewande stellt sich der Anfang und Anfänger einer neuen Menschheit dar, nur durch ihre Gotteskraft soll die Gottesthat wirken, nur durch Gnade und Wahrheit soll die Herrlichkeit des eingeborenen Sohnes vom Vater sich offenbaren, und nur göttlich gestimmten Seelen, unverrückt in Schlichtheit und Einfalt des nach Gott verlangenden Herzens, thut sich das Evangelium kund. Die s. g. Vorgeschichte des Lc und die Weihnachtsgeschichte selbst bieten unter diesen Gesichtspunkten einen reichen und vielgestaltigen Stoff. Dass eine Erörterung für oder wider die jungfräuliche Geburt, eine Erörterung der Differenzen der Berichte des Mt und Lc, oder eine Untersuchung, inwieweit wir Geschichte, unvwieut Poesie in den Berichten haben, in die Advents- und Weihnachtspredigt nicht gehört, ist homiletisch selbstverständlich.

2. Nachdem das Weihnachtsfest in der Kirche selbständig aufgetreten ist, sollte die Epiphanienszeit nicht unselbständig geworden sein. Der religiöse Gedanke der Epiphanienszeit ist die Selbstoffenbarung Jesu als des Christus bis zum Anbruch seiner Todesleiden. Der Beginn dieser Selbstoffenbarung ist die Taufe Jesu durch Johannes, und für das Erlöserleben charakteristische Züge haben die Texte der Epiphanienszeit der Gemeinde zu vergegenwärtigen. Gerade die alten evangelischen Perikopen mit der unter LUTHER hinzugefügten des 6. p. Epiph. bringen diese Gedanken der Kirchenzeit zu sehr gelungenem Ausdruck, mit Ausnahme des schönen Evangeliums für den 1. Sonntag p. Epiph. Dieses schliesst sich an die Perikope Mt 2¹⁻¹² für Epiph. an und verwischt wie diese den Charakter der Zeit.

3. Der Osterkreis beginnt mit den drei vorbereitenden Sonntagen Septuagesimae, Sexagesimae und Quinquagesimae (Estomihi). Der Sonntag Septuagesimae ist der 70. Tag vor der Oktave der Ostern, dem Sonntag Quasimodogeniti, also 10 Wochen vor dem Ende des Osterfestes, 9 Wochen vor dem Osterfeste selbst. Die Bezeichnungen Sexagesimae und Quinquagesimae sind Namen runder Zahlen, der 60. Tag statt des 63., der 50. statt des 56. Tages. Mit dem Mittwoch zwischen Quinquagesimae und Invocavit, dem Dies cinerum, beginnt in der römischen Kirche die Quadragesimalzeit, die vierzigtägige Fastenzeit, welche dem Osterfest vorangeht. Die evangelische Kirche kennt keine Quadragesimalfasten, sie sollte demnach die Bezeichnung Fastenzeit gegen die der Passionszeit vertauschen; was die katholische Kirche durch das Fasten hervorbringen will, die ernste, bussfertige Gesinnung, wird in der evangelischen Kirche durch die Betrachtung der Todesleiden Jesu, welcher diese Zeit geweiht sein soll, erzeugt. Leider sind die fremdartigen Gesichtspunkte, unter welchen die alten

Perikopen für die Passionszeit bestimmt wurden (Proselyten-Katechumenat), noch immer mächtig genug, der evangelischen Gemeinde die Betrachtung der Todesleiden Jesu zu entziehen; der Stoff der alten Perikopen für die Passionszeit gehört in die Epiphanienzeit, mit Ausnahme der evangelischen Perikope am Sonntag Palmarum. Diese aber, obgleich chronologisch unantastbar, leitet dazu an, die Betrachtung der Todesleiden Jesu auf die stille Woche zu beschränken, und den vorübergehenden Sonntagen der Passionszeit ausserpassionalen Stoff zuzuweisen.

Die religiöse Idee der Sonntage Septuagesimae, Sexagesimae, Quinquagesimae ist die, dass Christus zum Gericht auf diese Welt gekommen ist: die Blinden werden durch ihn sehend, die Sehenden blind; die Offenbarung seiner Gnade und Wahrheit zieht die Einen, welche vor ihm der Busse sich nicht weigern, an ihn heran, während die Anderen in Verstimmung, Groll, Feindschaft wider ihn sich verhärteten. Psychologisch überaus fruchtbar; die evangelischen Erzählungen von der Verklärung Jesu an geben nicht zu erschöpfenden Stoff.

Die Passionszeit selbst zeigt Jesum in seiner tiefsten Erniedrigung vor der Welt, in seiner grössten Herrlichkeit dem Auge des Glaubens. Keine Epoche der Völkergeschichte hat es gegeben und geben können, in welcher das Heraustreten der Sünde in ihrem Wesen als Feindschaft wider Gott so vollkommen gewesen wäre, wie diese Zeit in dem Volke Israel, das seinen Messias, seine Hoffnung, verwarf und seine ganze bisherige Geschichte für zweck- und ziellos prostituierte. Gegenüber dem Anlauf und der Offenbarung der Sünde steigert sich die Offenbarung der Gnade und Wahrheit in Christo zu vollkommener Erscheinung; der Glaube, der Gehorsam, die Berufstreue wird unter der Wucht schwerster Leiden und Kränkungen als absolut freiwillig bewährt, vollendet, und die Sünde der Welt, indem sie fortschreitend triumphiert und ihren Willen durchsetzt, muss sich in Christo den Überwinder aller Sünde, den ewigen Hohenpriester der Menschheit beitreten. Die ausführliche Passionsgeschichte der Synoptiker und des Johannes, die Abschiedsreden des 4. Evangeliums geben den Stoff, in immer neuen Bildern die duldende, im Dulden überwindende, im Leiden und Sterben sich vollendende Heilandsgestalt zu beleuchten. Die römische Kirche, weil sie die körperlichen Leiden Jesu supererogativ und als Aequivalent für die Sündenschuld der Menschheit betrachtet, muss sich darin gefallen, diese körperlichen Leiden auszumalen, sie ins Bizarre zu steigern und durch sentimentale Register die Herzen zu rühren, um an der Grösse der Leiden Jesu die Grösse der Weltünde erscheinen zu lassen. Von allen Sentimentalitäten hat die evangelische Predigt sich frei zu halten; den tiefsten Ernst der Busse predigt die Passion Christi dadurch, dass in der psychologischen Entstehung und

Äusserung des tödlichen Hasses wider Jesus der Gedanke der Selbsterkenntnis überwältigend sich geltend machen muss, dass wir in und an uns selbst keine Garantie haben, in derselben Situation anders gehandelt zu haben, als die Feinde Jesu; ihre Sünde ist unsere Sünde, aber eben darum gilt die vergebende, erlösende, hohepriesterliche Liebe des Leidenden und Gekreuzigten, weil sie kraft seiner Auferstehung als ewige Liebe geoffenbart wurde, auch uns nicht minder als jenen. An dem Vorbild Jesu ferner (I. Petribrief) in seinem Verhalten im Leiden und Sterben vermögen wir uns selbst zu messen in analoger Situation, aber auch mit freudigster Siegeszuversicht erfüllt zu werden, wenn wir ihm gleichgesinnt werden; das Gute, überwunden vom Bösen, überwindet das Böse in dem und durch das Unterliegen.

Die Bedeutung der Osterthatsache selbst, nämlich die Gewissheit des ewigen Heilandslebens und der persönlichen Heilandswirksamkeit Jesu Christi, ist die Voraussetzung aller fruchtbaren Behandlung der Passion des Herrn, wie die Zuversicht seiner Verherrlichung zum Heil der Welt der Grund aller Freude Jesu in seinem Todesleiden war. Als offenkundiger Erweis des Bekenntnisses Gottes zu dem von der Welt Verworfenen und Gekreuzigten ist die Auferweckung Jesu die definitive Vernichtung des seelenmordenden Irrtums, dass das äussere irdische Geschick der Massstab für das Wohlgefallen Gottes sei; als offenkundiger Erweis der Göttlichkeit des Sohnes Gottes als des Überwinders aller Todesmächte, die ihm nicht zu schaden, nur Gewinn zu bringen vermögen, ist die Auferstehung Jesu von den Toten die Bürgschaft der *Ἀθανασία* Aller, welche durch den Glauben seines Gotteslebens teilhaftig geworden sind. Der homiletische Stoff liegt reichlich vor in I. Kor 15; I. Pt 1 und vor allem in den Evangelien. Es hiesse die Andacht und die Osterfreude der Gemeinde von vornherein unterbinden, wenn der Prediger das Unmögliche möglich zu machen suchen wollte, die vier Osterberichte zu harmonisieren. Der religiöse Gehalt tritt vielmehr gerade dadurch kräftig hervor, dass jeder Osterbericht in seiner individuellen Eigentümlichkeit verwertet wird. In Mt 28 ist das leere Grab und der Gruss und Auftrag des Auferstandenen das Leitmotiv; in Mc 16 das Wort: *wer wälzet uns den Stein von des Grabes Thür?*; in Lc 24 das Wort: *was sucht ihr den Lebendigen bei den Toten?* und in Joh 20 die Selbigkeit des Herrn vor und nach seiner Auferstehung, die Selbigkeit seiner Liebe, seines Trostes, und dennoch der Unterschied des Erniedrigten und des ewig Erhöhten und Verherrlichten. In dem unvergleichlichen Evangelium des zweiten Ostertages hat das Fest seine Krone und seinen Abschluss.

4. Das Osterfest ist von dem Pfingstfest durch die Quinquagesimalzeit geschieden. Eine Freudenzeit wie keine andere nach altkirchlicher Auffassung; jeder Tag ist wie ein Sonntag. Das Osterfest selbst schliesst mit der Oktave, dem Sonntage Quasimodogeniti.

Der folgende Sonntag, *Misericordias Domini*, ist das Mittelglied zwischen Oster- und Pfingstkreis; er verbindet Leiden, Tod und Auferstehung Christi mit der Segnung der Gemeinde Christi. Der Pfingstkreis selbst beginnt mit dem Sonntag *Jubilate*. Die darin sich aussprechende kirchliche Idee wird durch das aus historischen Gründen später eingeschobene Fest der Himmelfahrt Jesu unterbrochen, und eine Verschiebung des Charakters der Sonntage wird dadurch herbeigeführt, indem dies Fest den Abschluss der Osterzeit bedeutet (Quadragesimalzeit nach Ostern, wie Quadragesimalzeit vor Ostern). Denn die Himmelfahrt Jesu repräsentiert kein spezifisches Heilsmoment im Leben Jesu; sie ist der definitive Abschied Jesu von den Seinen, das Ende der Erscheinungen des Auferstandenen, die somit nicht allmählich aufhören, um ganz zu verschwinden, sondern einen krönenden Abschluss empfangen und den Gläubigen vergegenwärtigen, wo sie den Auferstandenen hinfort zu suchen haben, in der Herrlichkeit des Vaters, während sie das Leben des Auferstandenen durch seinen Geist zu erfahren und auf Erden auszuwirken haben. Der Beginn des innerweltlichen Lebens Christi durch seinen Geist in seiner Gemeinde bezeichnet die Pfingstthatsache, die, mögen die Einzelheiten der Pfingsterzählung sich verhalten wie sie wollen, ihre geschichtliche Wirklichkeit in der Erfüllung der Jüngerschaft Jesu mit dem Geist des Herrn und in dem Inslebentreten der geisterfüllten Gemeinde Jesu hat. Die prophetischen Verheissungen von der zukünftigen Wirksamkeit des göttlichen Geistes in der Gemeinde des Neuen Bundes, die Erweisung dieses Geistes in der Gemeinde und in jedem Einzelnen, die Unerlässlichkeit des Empfangs des Heil. Geistes zur Anteilnahme an dem Reiche Gottes sind nie auszuschöpfende Themata der Pfingstfeier.

5. Auf das *Semestre Domini* mit seiner Predigt der objektiven Heilthatsachen folgt das *Semestre Ecclesiae*, das die subjektive Heilsaneignung und Heilsverwertung im neuen Leben des Christen und der Gemeinde Christi zu verkünden hat. So empfängt diese Zeit allerdings nicht vom Trinitatisfest aus, sondern vom Pfingstfest aus ihr Gepräge, und es wäre zu wünschen, dass die alte Bezeichnung der *Dominicae post Pentecosten* oder *post Octavam Pentecostes* die nichtssagende Bezeichnung *Dominicae post Trinitatis* (scil. Festum) wieder verdrängte. Ob dies bis zu 27 Sonntagen ausdehnbare *Semestre Ecclesiae* zu teilen oder zu gliedern sei, wird wohl verschieden beantwortet werden. Sicher dürfte sein, dass in dem Bewusstsein des evangelischen Volkes Anhaltspunkte zu einer Gliederung sich nicht finden; hervortretende Tage, wie der Johannestag (24. Juni) oder der Jacobustag (25. Juli) u. s. w. haben alle religiöse Bedeutung längst verloren, nur eine wirtschaftliche oder auch meteorologische Bedeutung ist ihnen geblieben. Deshalb würde eine kirchliche Gliederung der Trinitatiszeit als gewaltsame Neuerung, für die ein Bedürfnis nicht empfunden wird, erscheinen; der Gemeinde

innerlich fremd würde sie nur dem Prediger Haltpunkte für die Wahl oder auch für die homiletische Behandlung des Stoffes darbieten (vgl. § 74).

§ 170. Die kirchlichen Nebenfeste.

H. BASSERMANN unterscheidet von kirchenbegründenden Festen die kirchengeschichtlichen und die Beziehungsfeste. Die kirchengeschichtlichen Feste teilt er in solche, welche die evangelische Kirche feiert (das Reformationsfest), welche die Landeskirche feiert (also wohl Gedächtnis der Einführung der Reformation in dem betreffenden Landesteil, nicht Unionsfest, wie BASSERMANN will, das doch nur für unierte Landeskirchen Bedeutung haben würde), und in solche, welche die Lokalgemeinde angehen (Kirchweihfest). Die Beziehungsfeste teilt BASSERMANN ein in solche, welche den Staat und in solche, welche die bürgerliche Gemeinde angehen. Die auf das staatliche Leben bezüglichen Feste sind der allgemeine Buss- und Betttag (das Volk in religiöser Beziehung), das Sieges- und Friedensfest (Vaterland), des Regenten Geburtstag (Obrigkeit), wozu höchstens noch eine Verfassungsfeier (?) treten möge. Zu der bürgerlichen Sphäre gehören das Erntefest (der Ertrag, den die Natur unter der Bearbeitung des Menschen für die Einzelgemeinde abwirft; keine Beziehung zur Natur selbst), das Neujahrsfest (welches den Wechsel und Ablauf der Zeit wieder nicht an und für sich, sondern in seinem Einfluss auf die Einzelgemeinde, wenigstens vornehmlich auf diese, im Auge hat), das Schulfest (sofern die Schule, obwohl ihrem Wesen nach Staatsanstalt, doch der Kultusgemeinschaft nur in ihrer konkreten Gestalt, als Gemeindeschule (?) nahe tritt), und etwa noch die Totenfeier (welche freilich eigentlich eine Beziehung der Gemeinde zu sich selbst darstellt, aber, weil gleichzeitig von allen Religionsgemeinschaften gefeiert, doch auch einen bürgerlichen Charakter trägt). — Als systematischer Versuch wertvoll, doch nicht befriedigend, da Missions- und Bibelfeste, kirchliche Busstage und Bettage keine Stelle finden, auch das Landeskirchenfest neben dem Reformationsfest kaum bestehen kann, und das Totenfest, diese sinnige Übertragung des Allerseelentags auf die evangelische Kirche, durch die Systematisierung ein fremdartiges Gepräge empfängt.

Der alles beherrschende Gesichtspunkt für den bei allen diesen Festen in Betracht kommenden homiletischen Stoff ist der allgemeine evangelische Gesichtspunkt: dass Christus gepredigt werde. Alle Feste können nur unter der Bedingung Gegenstand kirchlicher Feier werden, dass sie in Beziehung zu der in Christo geschehenen Erlösung gesetzt werden, also dass das allgemeine religiöse Moment aus seiner Unbestimmtheit und Halbheit in die spezifisch christliche

Sphäre erhoben wird. Für den gläubigen Christen ist dies ohne Frage unmittelbares Bedürfnis, für die gesamte Volksanschauung höchst wertvoll; das spezifisch evangelische Christentum muss seinen Anspruch stets geltend machen, unendlich mehr zu sein, als eine individuelle Formation allgemeiner Religion, nämlich die Religion, deren Weihe das Volksleben in allen seinen Beziehungen bedarf.

Das Reformationsfest, gewöhnlich am 31. Oktober (Veröffentlichung der 95 Thesen LUTHERS 1517) oder auch am 25. Juni (Augsburger Konfession 1530) gefeiert, wird ohne gegensätzliche Beleuchtung römischer Irrlehren nicht begangen werden können. Jedoch nicht Polemik oder gar Fanatisierung der Gemeinde kann Zweck sein, sondern Klärung und Stärkung des evangelischen Bewusstseins. Der Stoff ist nicht auf die dogmatische Grundlehre des evangelischen Protestantismus, die Rechtfertigung allein durch den Glauben, zu beschränken, sondern der prinzipielle ethische Gegensatz und die gegensätzliche Weltanschauung in der evangelischen und römischen Kirche gleicherweise hervorzuheben.

Das Kirchweihfest nimmt den Stoff aus den Segnungen des Gottesdienstes, der Seelsorge, der Weihe des häuslichen Lebens durch das Evangelium, um der Gemeinde ihr Heilsgut zum Bewusstsein zu bringen und dadurch die oft wüsten Kirmestage zu christlichen Gemeindefesten zu wandeln.

Inbetreff der Buss- und Bettage sind die rein kirchlichen von den durch die christliche Obrigkeit als solche angeordneten zu unterscheiden. Die kirchlichen Busstage sind teils original christlichen Ursprungs — so schon in der ältesten Kirche der wöchentliche Mittwoch (Beschluss des Hohenrates, Jesum zu töten) und Freitag (Todestag des Herrn), *Feria quarta* und *sexta* genannt¹⁾ —, teils in Anlehnung an heidnische Sühntage entstanden — so der stadtrömische Sühngang am 2. Februar, *Amburbale* oder *Amburbium* genannt, die *Ambarvalia* im Mai zur Segnung der Fluren. Schon im 5. Jahrhundert (LEO I.) finden wir ferner Busstage, die sich an den Wechsel der Jahreszeiten anschliessen, Quatemberstage, durch das Konzil von Mainz 813 für das fränkische Reich, durch URBAN II. 1095 für die ganze römische Kirche eingeführt.²⁾ In der evangelischen Kirche haben sich die Quatemberfeste lange erhalten; noch jetzt in der englischen Staatskirche und in einzelnen evangelischen Territorien Deutschlands, z. B. im Schmalkaldischen (alle Vierteljahre am Mittwoch nach dem Neumond); in der reformierten Kirche der Schweiz findet ein Frühlings-, Sommer-, Herbst- und Winterfest statt. Die altreformierte Einrichtung

1) TERTULLIAN, *De ieiun.* 2. — CLEMENS ALEX. *Strom.* VII, 75 (ed. GUIL. DINDORF [1869] 3 316 f.).

2) Vgl. BINTERIM a. a. O. V, 2 (1829), S. 133 f., der die Quatemberfasten dem Bischof CALIXT I. (217—222) zuschreibt (vgl. § 68).

der monatlichen Bettage ist wahrscheinlich von Strassburg her durch die Kirchenordnung 1539 nach Hessen übertragen und wird noch heute im ganzen Konsistorialbezirk Cassel aufrecht erhalten. Eine Abschwächung des evangelischen Bussbegriffes ist nicht dadurch zu befürchten, wenn der monatliche Tag als Bettag zu stiller Sammlung der Gemeinde besonders in einer Abendstunde begangen wird.

Nach Alttestamentlichem Vorgang (Sach 7) wurden seit der Reformation in Zeiten schwerer Not seitens der Obrigkeit allgemeine Buss- und Bettage angeordnet, teils einmalige, teils ständig wiederkehrende. JOHANN GEORG I. von Sachsen liess 1633 wegen des allgemeinen Elends infolge des dreissigjährigen Kriegs einen Buss- und Bettag ausschreiben; im Kurfürstentum Brandenburg wurde wegen des Türkenkriegs 1664 und 1683 ein Buss- und Bettag auf den ersten Mittwoch jeden Monats angeordnet; an Stelle dieses monatlichen Tages trat 1698 ein vierteljährlicher, seit 1773 ein jährlicher (am Mittwoch nach Jubilate); seit 1893 ist in Norddeutschland als gemeinsamer Busstag der Mittwoch vor dem letzten Sonntag nach Trinitatis eingesetzt. *Die Feier besonderer Busstage lässt sich, da der Christ täglich Busse thun soll, nur aus dem Gesichtspunkt eines bürgerlichen und nationalen Bedürfnisses erklären und rechtfertigen. Es ist nicht sowohl die kirchliche Gemeinde als solche, sondern vielmehr die christliche Volksgemeinde, die den sogenannten Busstag begeht; denn Gerechtigkeit erhöht ein Volk, aber die Sünde ist der Leute Verderben (PRV 14 34) . . . Die Grundidee ist, dass die bürgerliche Wohlfahrt auf christliche Frömmigkeit gegründet und dadurch bedingt ist, also durch die Beziehung der Weltverhältnisse auf das Reich Gottes.¹⁾ Die Gemeinschaft, die in dem Volk herrschenden Sünden und Unsitten, geben den Stoff, und erst von der Gemeinschaft aus ist die Notwendigkeit der Busse für die einzelnen Christen darzulegen.*

Über Sieg- und Friedensfeste hat sich SCHEIERMACHER²⁾ eingehend ausgesprochen. Weder jeder Sieg noch jeder Friedensschluss kann kirchlich gefeiert werden, weder der Sieg in ungerechtem Krieg, noch der faule Friede. Allein es giebt Siege, durch die ein Volk seine individuelle Selbständigkeit gerettet, die als Gabe Gottes thatsächliche Beweise sind, dass die Volksindividualität als solche von Gott für sein Reich noch brauchbar ist. Solche Siege und denselben entsprechende Friedensschlüsse haben eine hohe Bedeutung für das Volksleben; ihre kirchliche Feier, wenn sie evangelisch verläuft, bringt religiöse Impulse, welche von reicher Wirkung sein können. Allerdings hat der Selbstruhm zu schweigen, Gott ist die Ehre zu geben und der ernste Entschluss zu wecken, des Volkes christliche Ehr und Wehr unbefleckt zu bewahren.

1) TH. HARNACK a. a. O. 2210.

2) SCHLEIERMACHER, Praktische Theologie 155.

Der Geburtstag des Landesfürsten hat das hohe Gut der Obrigkeit nach Rm 13 und I. Tim 2 1.2 evangelisch zu beleuchten. Wohl dem Volk, das auch die Person des Landesherrn mit Dank zu Gott feiern kann. Parteipolitische Kundgebungen sind möglichst zu vermeiden.

Das Erntedankfest empfängt seine Weihe durch die vierte Bitte im Gebet des Herrn. Das tägliche Brot eine Gabe Gottes bei aller menschlichen Mühewaltung des Erwerbes. Alle äusseren Gaben sind nicht Selbstzweck, sondern Mittel zum Zweck, die Aufgaben des christlichen Lebens zu erfüllen und dem Nächsten erfüllen zu helfen.

Bei der Feier des Neujahrsfestes ist festzuhalten, dass es lediglich eine menschliche und ganz willkürliche Einrichtung der Ordnung ist, am 1. Januar das neue Jahr zu beginnen; der evangelische Christ soll mit Ewigkeitssinn über dem Wechsel der Zeit stehen. Gleichwohl ist schon aus praktischen Rücksichten der Tag als Markstein des Erdenlebens evangelisch zu verklären, im Rückblick, im Ausblick, im Aufblick, damit die Zeit von Ewigkeitsgehalt durchdrungen werde.

Das Totenfest, für den letzten Sonntag im Kirchenjahr erst durch Verordnung vom 25. November 1816 in der Preussischen Landeskirche zum Gedächtnis der in dem Befreiungskriege Gefallenen eingeführt, entspricht dem Bedürfnis, analog dem römisch-katholischen Allerseelentag, der Gestorbenen als christlicher Gemeindeglieder zu gedenken und die Lebenden auf das Heilsgut hinzuweisen, welches der Kirche eignet, als die stärkste Waffe wider alle Schrecken des Todes und Gerichts. Gerade dieser Gesichtspunkt unterscheidet das Totenfest von dem Gedächtnis der Gestorbenen, wie es der Natur der Sache nach der bürgerliche Jahresschluss mit sich bringt.

Die Missionsfeste, Bibelfeste, Feste des Gustav-Adolf-Vereins sind kirchlich zu feiern, obgleich ihr Gegenstand dermalen nicht Sache der organisierten Kirche, sondern freier Vereine ist. Aber die organisierte Kirche und Gemeinde soll das Bewusstsein pflegen, dass die Betreibung jener Dinge nicht eine willkürliche Liebhaberei einzelner Gruppen von Christen ist, sondern dass sie in innigstem Zusammenhang mit Wesen und Aufgabe der Kirche steht. Die Erfahrung lehrt, dass durch solche Feste und durch die in ihnen geschehende Erweiterung und Vertiefung kirchlichen Verständnisses und kirchlichen Pflichtgefühles das religiöse und sittliche Leben der Gemeinden sehr gefördert wird.

II. Durch liturgische Handlungen.

§ 171. Die sakramentlichen liturgischen Reden.

Ein irreführender Sprachgebrauch hat die liturgischen Reden Kasualreden genannt. Irreführend, weil jede Festpredigt, weil sogar jede Einzelpredigt im weiteren Sinne eine Kasualrede ist, insofern der Gegenstand der Predigt, ihr Spezialzweck und der Grund seiner Wahl einen Kasus, einen bestimmten Fall repräsentieren oder doch repräsentieren sollen. Das Mass der Lebendigkeit und Eindringlichkeit der Predigt wird in dem bestimmt präzierten Kasus und in der diesem entsprechenden Ausführung gegeben sein. Somit wird der Name Kasualrede auf die liturgische Rede angewandt die Eigentümlichkeit derselben nicht bezeichnen, selbst wenn, was nicht immer der Fall ist, die liturgische Rede eine individuelle Färbung haben sollte. Andererseits giebt es im strengen und engeren Sinn des Wortes Kasualreden, welche nichts mit liturgischen Reden gemein haben, Reden bei einzelstehenden Ereignissen, z. B. Grundsteinlegung oder Einweihung einer Kirche, eines Krankenhauses, eines Denkmals u. dgl. mehr. Diese Fälle sind so singulärer Art und empfangen durch die besonderen Verhältnisse einen so individuellen Charakter, dass sie in der Homiletik zwar als dazu gehörig genannt, aber unter irgend welche Regeln nicht gebracht werden können.

Treffender dürfte die Bezeichnung pastorale Reden sein, weil die liturgischen Reden allerdings einen mehr oder weniger seelsorgerlichen Charakter tragen; allein das Eigentümliche hervorhebend ist auch dieser Name nicht, da einen pastoralen, seelsorgerlichen Charakter auch Predigten haben müssen. Die richtige Bezeichnung ist liturgische Reden, weil solche Reden damit gemeint sind, welche die liturgische Form und Formel voraussetzen, ob die Verlesung derselben nun vorhergeht oder der Rede nachfolgt. In dem liturgischen Formular ist der dogmatische Gesichtspunkt zum Ausdruck gebracht; nach diesem Formular hat die Rede sich insofern zu richten, als sie demselben nicht widerspricht, wohl aber es in seiner Anwendung auf die gegenwärtigen Personen ergänzt und fruchtbar macht.¹⁾

1. Die Taufrede²⁾ richtet sich selbstverständlich nicht an den Täufling — denn von Kindertaufe ist die Rede —, sondern an diejenigen, welche die Bürgschaft für nachfolgende christliche Erziehung leisten. Denn nach evangelischer Lehre im Unterschied von der römischen ist die Kindertaufe nur unter der Voraussetzung nachfolgender

1) Vgl. FRIEDR. UHLHORN, Die Kasualreden. Ihr Wesen, ihre Geschichte und ihre Behandlung nach den Grundsätzen der lutherischen Kirche. 1896.

2) Vgl. § 97—§ 103.

christlicher Erziehung gestattet. Die Bürgen aber der christlichen Erziehung der Täuflinge sind die Paten, d. h. nach evangelischer Anschauung, die den hohen geistlichen Beruf der Eltern wieder zu Ehren gebracht hat, vor allem die Eltern selbst. Sie in der Taufrede zu vernachlässigen oder sie nur insoweit zu berücksichtigen, als sie durch die Geburt des Kindes erfreut worden sind, dagegen von dem christlichen Erziehungsberuf zu schweigen und es zu unterlassen, die hohe Verantwortung ins Gedächtnis der Eltern zu rufen, die ihnen in und mit ihrem Kinde auferlegt ist, heisst das Wort Gottes verfälschen. Nächste den Eltern sind auch, aber erst in zweiter Linie, die eigentlich s. g. Paten (Compadres) zu berücksichtigen. Das Institut dieser Paten ist aus der römischen in die evangelische Kirche übernommen worden; dort haben sie die Aufgabe der spiritualis educatio, während den Eltern verächtlich nur die carnalis educatio zugeschrieben wird, hier treten sie gegen die Eltern durchaus zurück. Ihr Einfluss auf die Erziehung ist der Natur der Sache nach nur gering; ihre Stellung als liebende und fürbittende Freunde der Kinder jedoch nicht ohne heilsame Frucht. Abzuweisen, daher in der Taufrede nicht zu berücksichtigen, ist die moderne Deutung der Paten als Vertreter der christlichen Gemeinde, in welche der Täufling durch die Taufe aufgenommen wird. Diese Deutung hätte nicht entstehen können, wenn die alte gute und der Sache allein entsprechende Sitte überall aufrecht erhalten wäre, dass die Taufe in Gegenwart der versammelten Gemeinde in der Kirche geschieht. So sehr sich aus seelsorgerlichen Rücksichten die Haustaufe empfiehlt, so ist sie doch vom Gesichtspunkt der Taufe als Aufnahme in die christliche Gemeinde und von dem Gesichtspunkt der Kirchenordnung aus als Abusus zu beurteilen.

Die Taufe ist die Einsenkung des Menschen in die Gnade des dreieinigen Gottes, die Individualisierung des Heilswillens Christi zu ewiger Erlösung, die Versicherung, dass alles, was dem Kinde durch Erziehung und Gemeinschaftseinfluss an Heilsgütern zuteil wird, der Zufälligkeit entzogen und als Gabe und Gnade des Herrn zu beurteilen ist. So sollen die Erzieher die Organe Christi sein. Für alle Anwesenden ist die Taufhandlung die heilige Erinnerung an die einst empfangene Taufe, die Erinnerung, dass sie dem Herrn, nicht sich selbst, nicht der Welt, angehören, die Mahnung, des Herrn zu sein. Diese Gesichtspunkte sind in der Taufrede zu behandeln; alles Andere, besonders die Erwähnung der Familienverhältnisse u. dgl., darf nur Mittel zum Zweck sein. Es empfiehlt sich namentlich für den Prediger, der viele Taufreden zu halten hat, jede Rede an einen besonderen Text anzuknüpfen.

2. Die Beichtrede setzt die allgemeine Beichte (Vorbereitung), nicht die Privatbeichte, voraus. Ihr Zweck ist in seelsorgerlicher Ergänzung des Formulars die Kommunikanten in Stand zu setzen, die Absolution sich anzueignen und würdig zum Tisch des Herrn hin-

zuzunehmen. Denn dass nur würdige Tischgenossen den Segen des Heil. Mahles in Versicherung der Sündenvergebung und der erneuten Vereinigung mit Christus und den Brüdern empfangen, darüber ist in der evangelischen Kirche kein Streit. Wer aber ist würdig? Nach LUTHERS kühnem Wort: der, welcher sich selbst für unwürdig hält, — nicht weil er die Sünde und Gottesferne liebt, sondern weil er seine Sünde als Sünde erkennt und bereut. Allein die blossе Reue über die Sünde, und ob sie noch so schmerzlich wäre, ist eine Judasreue, nicht evangelische Busse. Erst das Vertrauen zu der Gnade Gottes, die um Christi willen vergiebt und heilt, macht die Reue zur Busse. Es giebt eine Erkenntnis der Unwürdigkeit (Sünde) ohne dies Vertrauen zu der Gnade Gottes; das ist der Abweg reformierter Richtung, welcher das Heil. Mahl als *Mysterium tremendum* charakterisiert und es nur für die bewusst Prädestinierten als die Freunde Gottes gestiftet sein lässt. Es giebt ein vergebliches Vertrauen zu der Gnade Gottes ohne Erkenntnis und ernste Bereuung der Sünde; das ist der Abweg lutherischer Richtung, welcher, Rezeptivität mit Passivität verwechselnd, Glauben da konstatiert, wo nicht bewusstes Widerstreben vorhanden ist; das Heil. Mahl wird so zum *Opus operatum*, das Sündenvergebung und Gnadenversicherung mitteilt. Nur Reue über die Sünde und heilsverlangender Glaube an die Gnade Gottes in Christo, beides mit einander und in einander, konstituiert die Würdigkeit. Die Beichtrede hat das eine Thema: *Jesus nimmt die Sünder an*. Niemand kann das Heilandswesen Christi erkennen, der nicht Erkenntnis der Sünde und ihres Verderbens hat; aber niemand wird auch anders die eigene Sünde und Schuld zu werten vermögen, als im Licht und vor den Augen der in Christo erschienenen Gnade und Wahrheit. Wer Christus als Heiland und Erlöser nicht kennt, hat ein Interesse daran, seine Sünde zu leugnen oder zu verkleinern; bei dem, der in Christus die ewige Gnade erkannt und geglaubt hat, macht dies Interesse dem andern platz, ohne Rückhalt seine Sünden zu erkennen und zu bekennen, damit in der Freude und dem Frieden der Gnade die Sünde überwunden werde. Da bei dem Beichtenden ein allgemeines Sündengefühl und Bewusstsein von der in Christus vorhandenen Gnade Gottes vorausgesetzt werden kann, so wird die Aufgabe des Beichtigers sein, durch die Verkündung Christi in gleicher Weise und zugleich tiefere Erkenntnis der Unwürdigkeit und freudiges Vertrauen zu der Liebe Christi zu erwecken. Die Predigt des Gesetzes ohne Christus ist eine Abstraktion, die im besten Falle die unfruchtbare Erkenntnis erzielt: so würde es sein, wenn Christus nicht wäre, da aber Christus ist, so ist es nicht so.

§ 172. Die nichtsakramentlichen liturgischen Reden.

Für die Konfirmationsrede gelten folgende Gesichtspunkte:

1. Die Konfirmation ist der Abschluss des obligatorischen katechetischen

kirchlichen Unterrichts an den Getauften, oder der Abschluss der obligatorischen kirchlichen Tauferziehung. Bedeutsam, weil vielleicht niemals wieder den jungen Christen die Erkenntnis der Heilswohlthat Gottes so persönlich nahegebracht werden wird, wie es im katechetischen Unterricht geschehen ist; daher Mahnung, nicht leichtfertig zu vergessen, sondern zu bleiben in dem, worin sie unterwiesen sind. 2. Die Unterweisung im Christentum trägt ihre gottgewollte Frucht im gläubigen Christenleben. Nicht eine Bekehrung zu erzielen ist des Katecheten Aufgabe, wohl aber die Erkenntnis der Notwendigkeit erstmaliger und täglicher Bekehrung in Busse und Glauben. Durch das Bleiben in der Rede Jesu bewirkt der Herr Bekehrung und Erneuerung. 3. Die Konfirmation ist für die grosse Mehrzahl Entlassung aus der Schule, oft auch aus dem Elternhause; die seitherigen Schutzmächte treten zurück, der junge Christ tritt in gewisser Selbständigkeit ins öffentliche Leben ein. Rückblick auf das, was Gott durch Eltern und Lehrer gethan, Mahnung zur Dankbarkeit; Vorblick in die kommenden Jahre, Mahnung zum Wachen und Beten und zu treuem Gebrauch der Gnadenmittel, Warnung vor Verführung, Mahnung aber auch an Herrschaften, Lehrherren u. s. w., der jungen Christen sich anzunehmen. Ohne Sentimentalität, aber in freundlichem seelsorgerlichen Ernst.

Die Traured. Durch die neuere Civilstandsgesetzgebung hat die evangelische Kirche den grossen Gewinn gezogen, dass sie mit dem Wegfall des staatlichen Auftrages zur Eheschliessung die alte Freiheit der Aktion erhielt. Der evangelischen Kirchengesetzgebung ist es in korrekter Ausführung des reformatorischen Prinzips gelungen, in ihren neuen Eheordnungen ein dem Rechte des Staates ebenso wie der Selbständigkeit der Kirche genügendes Verhältnis herzustellen.¹⁾ — Nach evangelischer Auffassung ist die Ehe eine göttliche Ordnung, die Grundlage der Familie und des Staates, daher wie alle sittlichen Ordnungen nur auf religiöser, evangelisch-christlicher, Grundlage ihrem Wesen entsprechend. Die Ehe ist die völlige Lebensgemeinschaft zweier geschlechtlich differenter Individuen; um der sittlichen Würde des Menschen willen ist die Ehe ihrem Wesen nach unauflöslich. — Weder der Staat noch die Kirche machen die Ehe in ihrem sittlichen Begriff, sondern der freie Entschluss der Nupturienten. Der Staat anerkennt die Ehe und sichert sie in ihrem rechtlichen Bestand und ihren rechtlichen Folgen durch den Civilakt, die Kirche anerkennt die eheliche Gemeinschaft ihrer Glieder als formell kirchliche Ehe durch ihre Segnung mit Gottes Wort und Gebet in der Trauung. Die notwendige religiöse Grundlage dieser Einzelehe wird nicht durch die Trauung gegeben, sie kann nur durch Aneignung des göttlichen Wortes

1) Vgl. § 117. — RICHTER-DOVE-KAHL 1050—1055. 1133—1158.

und durch Gebet der Nupturienten selbst entstehen. — Fleischliches Vergehen vor der Ehe ist nicht Hurerei oder Konkubinat, sofern die Betreffenden durch gegenseitiges Treugelöbniß verbunden sind; es ist vielmehr Antecipation der leiblichen Seite der Ehe und erweckt die Vermutung der Geringschätzung ihrer sittlichen Würde, als ob sie nur privilegierte Befriedigung des Geschlechtstriebes wäre. — Der Zweck der Ehe ist ein doppelter, in dem Vollzuge völliger Lebensgemeinschaft zur gegenseitigen Ergänzung der geschlechtlich bestimmten (leiblichen, seelischen und geistigen) Individualitäten und in den Folgen der Geschlechtsgemeinschaft, in dem Kindersegen, gegeben. Die Erwähnung dieser Folgen ist dem liturgischen Formular vorzubehalten; fehlen darf die Erwähnung nicht, um der nonnenhaften oder auch lüsternen Prüderie zu begegnen und den Begriff der Ehe zum vollständigen Ausdruck zu bringen. Niemals aber darf die Fortpflanzung des Geschlechts als der Zweck der Ehe dargestellt werden.

Ausser der Beachtung dieser Gesichtspunkte hat die Traurede die individuellen Verhältnisse der Nupturienten zu erwägen, vor allem den tiefgreifenden Unterschied einer im Frühling des Lebens geschlossenen ersten Ehe und einer mehr oder weniger durch die zwingende Macht äusserer Verhältnisse notwendig gewordenen zweiten Ehe, zu welcher von einer oder von beiden Seiten Kinder erster Ehe herzugebracht werden.

Die Leichenrede¹⁾ ist die schwierigste aller Handlungen des Geistlichen Amtes. Unbedingte Wahrhaftigkeit einerseits und weitherzigste und zartfühlende Liebe andererseits ist unverletzliche Pflicht. Ihre Erfüllung ist deshalb schwer, weil das Gefühlsurteil der Hinterbliebenen meist irrend spricht: *Mors paviit qui sanavit insanatum animum*, und weil eine Jahrhunderte alte Praxis die Leichenrede als Surrogat für mangelnde Biographie in Form des Panegyrikus ansehen gelehrt hat. Berechtigung hat die Parentatio (Totenfeier, von parentes, parentare = den Eltern oder nahen Verwandten ein Totenopfer bringen), welche als Teil der Leichenrede die persönlichen Verhältnisse des Verstorbenen zur Darstellung der Grösse des Verlustes und zur Bezeugung bezw. Erweckung der Teilnahme hervorhebt. Die Parentatio hat den Zweck, den Hinterbliebenen die Zuversicht zu geben, dass der Redende die Grösse und Art ihres Verlustes zu würdigen weiss, um dadurch das Vertrauen zu wecken, dass Gottes Wort auch für diesen Verlust Kraft des Heiles und Trostes gewährt. Es ist aber festzuhalten: 1. dass die Leichenrede nicht dem Verstorbenen gilt, sondern den Lebenden.

1) Vgl. § 118. — J. G. DIEGEL, Ratschläge und Texte zu evangelischen Leichenreden 1877. — FRIEDR. UHLHORN a. a. O. 147 f. — EBERHARD WAITZ, Die kirchliche Begräbnisfeier. Ihr Wesen und ihre liturgisch-homiletische Gestaltung. 1897.

Sie hat das Heilswort von Christo in den durch Trübsal und Tod gelockerten Herzensboden zu senken, damit Hbr 12¹¹ in Erfüllung gehe. Die älteren evangelischen Kirchenordnungen beschränken unberechtigter Weise das Heilswort von Christus auf die grossen christlichen Gedanken von Tod, Auferstehung und ewigem Leben, was noch FRIEDR. UHLHORN (S. 160) verteidigen zu müssen meint. Dass diese Gedanken nicht verschwiegen werden dürfen, ist wohl selbstverständlich; aber den Inhalt der Leichenrede auf sie zu beschränken, würde die Rede des unentbehrlichen individuellen Kolorits und jene grossen christlichen Gedanken ihrer Wirkungskraft berauben. 2. Der Redner hat den Gedanken völlig fern zu halten, dass er verblümt oder unverblümt sein Urtheil über Seligkeit oder Unseligkeit des Verstorbenen abzugeben hätte. Nur die Hoffnung und Zuversicht darf eventuell zu Worte kommen, Richter ist der Herr, nicht der irrende Mensch. 3. Von dem individuellen Fall hat der Redner sich in Wahl des Textes und in der Ausführung der Gedanken bestimmen zu lassen, ohne sich irgendwie in Andeutungen und Anspielungen zu bewegen; was sich dem Wahrheitssinn als lobenswert bezeugt und geeignet ist, das Andenken des Verstorbenen zu ehren, lasse er nicht unberücksichtigt; was sich nicht als solches bezeugt, übergehe er mit Schweigen, falls nicht die Öffentlichkeit desselben eine Erwähnung gebietet. 4. In allen persönlichen Dingen bedenke der Redner, dass das Gemüt nie feinfühler und verletzbarer ist, als am Sarge eines Entschlafenen. Die Verletzung dieser Regeln, besonders die Neigung, nur gutes und löbliches zu sagen und das Wort: *De mortuis nil nisi bene* in *de m. nil nisi bona* zu verkehren, hat das Urtheil HENGSTENBERGS begründet, dass die Kirche nirgends unwürdiger erscheine, als an den Gräbern.

Der Ort der Leichenrede ist ebenfalls bestimmend für den Stoff. 1. In kleinen Gemeinden mancher Landeskirchen ist die Leichenpredigt in der Kirche noch üblich. Des Gliedes der Gemeinde wird von der Gemeinde gedacht, eine schöne Sitte. Der Todesfall geht die ganze Gemeinde an, daher kann sich in der Kirche die Rede mehr allgemein halten und über den Tod, den Wert des Lebens für die Ewigkeit, den Ernst des Todes und des Gerichtes, die Hoffnung der Christen, den Trost im Sterben u. s. w. sich verbreiten. 2. Die Rede wird am Grabe gehalten. Als allgemeine Sitte nicht zu empfehlen, zumal da der weibliche Teil der Hinterbliebenen meistens fern bleibt; nur wo die Leichenrede in der Kirche ausser Übung gekommen ist und die Stellung des Verstorbenen im öffentlichen Leben eine allgemeine Teilnahme beanspruchen darf, oder auch wo örtliche Verhältnisse es erheischen, sei die Grabrede gestattet. An das Grab gehört sonst nur die Liturgie, Vorlesung des göttlichen Wortes und liturgisches Gebet. 3. Nächst der Kirche ist der schicklichste Ort für die Leichenrede das Sterbehaus. Die Leidtragenden sind dort versammelt, ihnen vornehmlich gilt das

Wort. Nur in den seltensten Fällen wird der gute Wille in engen Wohnungsverhältnissen und dgl. ein absolutes Hindernis sehen können. Die Begleitung der Leiche durch den Pfarrer auf den Friedhof wird in grossen Städten sich kaum durchführen lassen; die Rede im Sterbepause lässt sich durchführen bei allen Begräbnissen.

III. Durch die Verhältnisse der Gemeinde und des Predigers.

§ 173. Der Lebensinhalt der Gemeinde und des Predigers.

Jeder Gemeinde, welches ihre äusseren und inneren Verhältnisse auch sind, ist das ganze Evangelium zu verkünden als die einige Gotteskraft zur Seligkeit und die einige Herrscherin über alle sittlichen Thätigkeiten ohne jegliches Ansehen der Person. Warnendes Beispiel ist die Anekdote von BOSSUET, der in einer Predigt vor LUDWIG XIV., der nichts vom Sterben wissen wollte, das Wort: *tous les hommes sont mortels* auf den zornigen Blick des Königs hin sofort korrigierte: *presque tous*. Allein eine bestimmende Macht für die Auswahl des Stoffes und die Behandlung desselben giebt einerseits die Interessensphäre der Gemeinde, anderseits ihr religiöser und sittlicher Zustand. Im Blick auf die Interessensphäre ist's ein Unterschied, ob die Predigt in einsamem Dorf oder in einer Grossstadt, ob sie in einer Seehandelsstadt oder in einer Industriestadt, ob in einer Beamtenstadt, oder vor einer akademischen Gemeinde gehalten wird. Ein Küster, so berichtet H. BASSERMANN, las in der Kirche eines Dorfes in sandiger Einöde eine Predigt aus einer Hamburger Postille; wo Hamburg vorkam, setzte er den Namen des Dorfes bis zu dem Satze hin: *O Sandstedt, wo ist deine Schifffahrt geblieben!* Die Nichtbeachtung der Interessensphäre giebt der Predigt einen abstrakten, die Herzen gleichgültig lassenden oder gar kalt machenden Zug und weckt das Gefühl, dass der Prediger ausserhalb der Gemeinde stehe. Daher das relative Recht der Bergpostillen, Ackerbaupostillen u. s. w. Nicht weniger ist der religiöse und sittliche Zustand der Gemeinde für den Stoff bestimmend. Die Voraussetzung ist freilich falsch, dass dieser Zustand eine einfache oder einheitliche Grösse wäre; nur auf dem Wege spezieller Seelsorge ist er in seiner Mischung und seinen Gegensätzen kennen zu lernen. Gleichwohl giebt es ein mehr oder minder allgemeines Gepräge der Gemeinde, das in sorgfältiger Orthotomie beachtet sein will. Unkirchlichen Gemeinden ist nicht mit TELLER vor 16 Zuhörern auseinanderzusetzen, dass das Kirchengehen nicht ein notwendiges Stück des Christentums sei, und gewohnheitsmässig kirchlichen, aber religiös toten Gemeinden ist dasselbe Evangelium anders darzureichen, als religiös sehr erregten, aber sittlich rohen Gemeinden, pietistisch vielgeschäftigen anders als quietistisch thatlosen Gemeinden. Der Prediger hat zu erkennen, welches

die Interessen und die Bedürfnisse, die erkannten oder nicht erkannten, der Gemeinde sind, damit das Wort Gottes recht geteilt werde und die Gemeinde sich dem Worte erschliesse.

Aber die Gemeinde wird nur dann sich dem Prediger erschliessen, wenn der Prediger sich der Gemeinde erschliesst und seiner Predigt jene Macht des Selbsterlebten, des in ihm Gewordenen, mit ihm selbst und seinen Verhältnissen innigst Verwachsenen verleiht. Im allgemeinen ist davon bereits geredet, wie der Prediger Christum verkünden kann nur, weil und sofern er selbst ihn verstanden hat; im besonderen ist für den Stoff bestimmend das innere, das äussere und das amtliche Leben des Predigers.

1. Das innere Leben des Predigers kommt unmittelbar in der Predigt zum Ausdruck, wenn es überhaupt eine wirkliche Predigt ist. Doch nicht nur das innere Leben in der Stellung des Predigers zu seinem Gegenstand, das Werden und Wachsen, die Verdunkelung und Erleuchtung seines Erkennens und Glaubens, seines Hoffens und Liebens, nicht weniger auch das innere Leben in seiner Stellung zur Gemeinde, in den Erfahrungen an seiner Person, an seiner Familie, an seiner Gemeinde, in der Wirkung, die sein Leben mit der Gemeinde auf die Stimmung und Anschauung seines Gemütes hervorgerufen hat. Der Stoffbestimmung durch das innere Leben wird kein rechter Prediger sich entziehen können; einer Reflexion darüber bedarf es nicht.

2. Schon damit ist gerechtfertigt, dass auch das äussere Leben des Predigers einen unmittelbaren Einfluss zu äussern hat auf die Wahl des Stoffes, das äussere Leben in Krankheit und Gesundheit, in allerlei Freude und Leid, im Leben und im Sterben der eigenen Familie, bezw. der eigenen Person. Eine andere Frage ist es, ob er dem Allem auch unmittelbaren Ausdruck in der Predigt zu geben habe, also *seine persönlichen Verhältnisse auf die Kanzel bringen* dürfe. Dass vorsichtige Zurückhaltung angemessen sei, bedarf keines Beweises; denn ein Sichvordrängen der Person verdunkelt das Evangelium. Doch ist ein Unterschied. Der als Patriarch in seiner Gemeinde wirkende Prediger, von Allen gekannt, von Allen geehrt, kann und darf viel weiter darin gehen, als der Neuling oder der Prediger, welcher ein persönliches Interesse der Gemeinde nicht hat erwecken können oder wollen; der Dorfprediger hat sich anders dazu zu verhalten, als der Prediger der Grossstadt, der von Vielen seiner Gemeindeglieder nicht einmal dem Namen nach gekannt wird.

3. Die amtliche Stellung wirkt stoffbestimmend vor allem in der Antrittspredigt, der Jubiläumspredigt, der Abschiedspredigt. a) Dass der Antritt des Amtes in der Gemeinde stoffbestimmend für die erste Predigt sei, ist der gespannten Erwartung der Gemeinde gemäss und in der Sache begründet. Die Antrittspredigt kann der Gemeinde ein Programm der pastoralen Thätigkeit entrollen, die Grund-

sätze des Predigers in der Leitung der Gemeinde, das Ziel seines Wirkens kann sie darlegen, es geschehe nur in Aufrichtigkeit, in Demut und — in Klugheit. Die Predigt kann auch nur ein Spezimen darbieten, wie er überhaupt predigt und zu predigen gedenkt. Sie kann auch das Predigtamt, das Geistliche Amt überhaupt, seine Würde und seine Bürde, seine Verantwortlichkeit und seine Köstlichkeit, etwa nach I. Kor 4 und II. Kor 4 darstellen. Ein Abweg in der Textwahl ist besonders die Bevorzugung allgemeiner Texte; jüngere Leute vergreifen sich gern an Jer 15 f. oder Mc 16^{15.16}, um entweder auf der Folie der persönlichen Untüchtigkeit die Sonne amtlicher Hoheit um so heller glänzen zu lassen, oder ihr Ansehen in der Gemeinde auf die dezidierte „Entschiedenheit“ des ersten Auftretens zu gründen. Ein Abweg der Ausführung ist einerseits das Gelübde, was alles man thun und lassen wolle, statt dessen geziert sich das Gebet im Kämmerlein; anderseits eine ideale Schönmalerei der Gemeindegustände, die der Prediger noch gar nicht kennt; jeder Mahnung und Warnung bereitet er dadurch selbst ein Hindernis. Beim Stellenwechsel ist für die Antrittspredigt zu warnen vor dem Renommieren mit der Liebe der früheren Gemeinde, mit dem Schmerz des Abschieds von der Gemeinde, mit dem Gehorsam gegen den Ruf des Herrn. Dort wird sich die Frage erheben, warum bist du nicht dort geblieben? und die Vermutung des Anspruchs auf Liebesbeweise auch der neuen Gemeinde; hier steht das Vertrauen zu der Aufrichtigkeit des Pfarrers in Gefahr, da jedermann weiss, dass die neue Stelle mehr Einkommen als die alte hat. *Aus der einstimmigen Wahl der Gemeinde der Stadt E. erkenne ich den Ruf des Herrn, dem ich folgen muss*, sagte ein Prediger bei einer Taufgesellschaft; das Glied einer benachbarten armen Berggemeinde antwortete: *Wenn auch wir Sie in nächster Woche einstimmig wählen, erkennen Sie auch darin den Ruf des Herrn?*

b) Ob eine Jubiläumspredigt zu halten sei, entscheidet sich nach der Stellung des Predigers in seiner Gemeinde und nach dem Wunsch dieser. Unter allen Umständen sei sie demütig und Gottes Geduld und Güte preisend, der Gemeinde gegenüber freundlich und friedfertig, dankbar auch für etwaige Liebesspenden der Gemeinde zu dem Jubiläumstag. Für das fünfzigjährige Jubiläum schlägt CL. HARMS das Thema vor: *Was kann einen Prediger darüber beruhigen, dass er nach fünfzig im Amte verlebten Jahren noch lebt und noch Prediger ist?*; sein eigenes goldenes Amtsjubiläum hat HARMS leider nicht erlebt.

c) Ob die Abschiedspredigt zum Abschied von einer Gemeinde oder zum Abschied von der Amtsthätigkeit überhaupt gehalten werde, unter allen Umständen atme sie freundliche, ob auch vielleicht ernst mahnende und bittende, Liebe und Friedfertigkeit. Alle Empfindlichkeiten müssen begraben sein, alle Kränkungen, Streitigkeiten. Mühsale

vergeben und vergessen. Aus der Abschiedsrede des PAULUS an die Ältesten von Ephesus Act 20 ist wohl nur v. 32 als Text zu verwenden.

Dritter Abschnitt.

Formelle Homiletik. Die Form der Predigt oder Wie wird gepredigt?

1. Kapitel.

Die Predigt als Rede.

I. Die Vorbereitung auf die Predigt.¹⁾

§ 174. Das Extemporieren.

Der Gegensatz der Vorbereitung auf die Predigt ist das Predigen *ex tempore*. Dies wird teils von der Trägheit, teils von falscher Geistlichkeit, teils von beidem als das Normale verkündet und geübt. v. OOSTERZEE sagt mit Recht: *Es giebt in der That Prediger, die sich erdreisten, fast ohne Vorbereitung über das Höchste und Heiligste vor der Gemeinde zu sprechen und die ihnen gerade einfallenden Gedanken häufig in gesalbtem Tone vorzutragen . . . Solch ein Gebaren können wir nur als Frucht der Trägheit, des Hochmuts oder eines traurigen Fanatismus erklären und der öffentlichen Verachtung preisgeben . . . Gelinde ausgedrückt ist es ein Spielen mit dem Heiligen, eine ruchlose Versuchung Gottes, eine unverantwortliche Verleugnung des unveräußerlichen Anrechts der Gemeinde auf das Beste, d. i. die gereiften Früchte unseres geheiligten Nachdenkens über die geoffenbarte Verborgenheit Gottes.*²⁾ Der Schaden des Extempore-Predigens trifft die Gemeinde, indem sie an den stets flüchtig überlegten Predigten ein Ärgernis nimmt und Stroh statt Brot empfängt; er trifft nicht weniger den Prediger selbst, dessen Predigtthätigkeit dadurch je länger desto mehr untergraben, der selbst unfehlbar zum hohlen Schwätzer wird, welcher das Höchste und Heiligste durch Phrasen entheiligt und entwertet. Zu CL. HARMS sagte einst ein Prediger: *Nicht wahr, Herr Propst, Sie schreiben doch jetzt ihre Predigten nicht mehr? Als ich ein junger Prediger war, schrieb ich nieder, aber jetzt giebt's mir*

1) Litteratur: C. F. TH. SCHUSTER, Die Vorbereitung der Predigt. Praktisch-homiletische Studie². 1892.

2) J. J. v. OOSTERZEE, Praktische Theologie 1401.

der Heil. Geist ein, was ich reden soll. HARMS antwortete: Ich schreibe noch alle meine Predigten nieder. Ein einziges Mal in meinem Leben habe ich es nicht gethan. Da hat mir der Heil. Geist auf der Kanzel gesagt: Claus, Claus, du bist faul gewesen. Anderes hat mir der Heil. Geist nicht gesagt.¹⁾

Allerdings giebt das Geistliche Amt mannigfaltige Nötigungen, auch ohne Vorbereitung reden zu müssen, und die Fähigkeit dazu darf dem Pfarrer nicht völlig abgehen. Allein *Facultas ex tempore loquendi maximus studiorum fructus est et velut praemium quoddam amplissimum longi laboris*, sagt QUINCTILIAN;²⁾ sie wird durch sorgfältigste Vorbereitung der Predigt erlangt. Allerdings giebt es auch von Gott gegebene Stunden, in denen geisterfüllten Männern das rechte Wort in der rechten Form zu durchschlagender Wirkung verliehen ward. So J. H. WICHERN auf dem ersten Kirchentage in Wittenberg 1848; so FR. MALLET bei der Begrüssung der Hauptversammlung des Gustav-Adolf-Vereins in der Kirche zu Bremerhaven 1856.³⁾ Genau besehen sind auch solche Einzelreden nicht rein extemporiert; nur die Form ist es, der Inhalt war den Rednern längst vertraut, ein Gegenstand eindringenden Nachdenkens und eine Lebenssache. Gleichwohl würde es thörichteste Anmassung sein, wenn jeder sich für einen WICHERN oder MALLET halten wollte, Wahnsinn, solche Höhestunden des Lebens stets zu erwarten, wenn die Glocken zur Predigt läuten.

Hinsichtlich der Vorbereitung, die unbedingt erforderlich ist, wenn nicht Gott unvorhergesehene Stegreifreden von uns fordert, sind drei Punkte zu beachten: 1. Wohl lässt sich die Notwendigkeit der Vorbereitung psychologisch beweisen; die Art und Weise der Vorbereitung dagegen lässt sich nicht nur aus der Psychologie oder aus homiletischen Prinzipien ableiten, sie ist vornehmlich das Resultat praktischer Erwägung. 2. Eine absolut gültige Regel ist nicht aufstellbar; die Individualität und das individuelle Charisma hat eine Stimme der Entscheidung. Aber die Entscheidung ist eine ernste Gewissensfrage, der kein Prediger ausweichen darf. 3. Es ist demnach ein Irrtum, dass irgend eine Art der Vorbereitung absoluten Vorzug habe, ein verführerischer Irrtum, wenn dieser Vorzug der lediglich meditierenden Vorbereitung zuerkannt wird. Nicht ist die Frage, welche Art der Vorbereitung die beste ist, sondern welche Art mir und meiner Ausrüstung angemessen ist. Die Erfahrung aber ist die Lehrmeisterin zur Beurteilung der normalen (oder vielleicht: der gewöhnlichen) Begabung, und welche Art der Vorbereitung daher als allgemeine Regel aufgestellt werden müsse. Jede Abweichung von dieser Regel ist von dem Prediger individuell zu begründen und zu rechtfertigen.

1) M. FROMMEL, Einwärts, Aufwärts, Vorwärts (1887), S. 63.

2) QUINCTILIAN, Instit. orat. 107 (ed. C. T. ZUMPT 1831, p. 468).

3) Bremer Post 1856, S. 242–247.

§ 175. Das Meditieren ohne Konzipieren.

1. Die Predigt wird nur meditiert, nicht aufgeschrieben. Der Hauptrepräsentant dieser Art der Vorbereitung ist SCHLEIERMACHER, der nur im ersten Anfang seiner Predigerwirksamkeit die Predigten aufschrieb,¹⁾ sehr bald dagegen zum blossen Meditieren, das er höchstens durch Zettel mit Text, Thema, Teilen unterstützte,²⁾ überging und diese seine Art der Vorbereitung als die zu erstrebende normale Art empfahl.³⁾ Neben SCHLEIERMACHER ist FR. MALLET zu nennen, der mit der einigen Ausnahme seiner Rede zur Einweihung des Denkmals für Gustav Adolf in Bremen 1856⁴⁾ niemals eine vorher aufgeschriebene Predigt memoriert und gehalten hat. Doch ist zu bemerken: 1. dass beide Prediger nie ohne die bis auf den Wortlaut sich erstreckende eingehendste Meditation predigten. *Das kann ich Sie versichern, dass mir diese Predigten weit mehr Mühe gemacht haben, als andere,* schreibt SCHLEIERMACHER. 2. Dass wenigstens bei SCHLEIERMACHER die von ihm selbst erkannte besondere Unverständlichkeit in den Gedanken seiner Predigten wahrscheinlich durch die Sitte, die Predigt nicht aufzuschreiben, unüberwunden blieb.⁵⁾ Anders bei MALLET, der ein Volksprediger, wie seit BERTHOLD v. REGENSBURG und LUTHER vielleicht keiner aufgestanden ist, aus der Fülle des Herzens redete und grosse Scharen der Gebildeten wie der Ungebildeten während einer mehr als fünfzigjährigen Predigtwirksamkeit ununterbrochen unter seiner Kanzel zu sammeln wusste.

2. Im Anschluss an SCHLEIERMACHER empfehlen mehrere Homiletiker für die Anfangszeit ein wörtliches Konzipieren der Predigt, von wo allmählich der Übergang zum Niederschreiben der Hauptgedanken bis zum Aufschreiben bloss der Proposition zu machen sei; dies sei die höchste Stufe der Entwicklung, das Ziel für alle Prediger. So NITZSCH (der übrigens selbst alle seine Predigten mit wenigen Ausnahmen wörtlich niederschrieb) — *im allgemeinen ist wohl anzunehmen, dass die Be-*

1) So richtig: W. OTTO, Evangelische Praktische Theologie 1386. AL. SCHWEIZER, Schleiermachers Wirksamkeit als Prediger (1834), S. 88. Vgl. Aus Schleiermachers Leben. In Briefen (1858) 1111. — Ungenau E. L. TH. HENKE, Nachgelassene Vorlesungen über Liturgik und Homiletik 554. Unrichtig A. KRAUSS, Homiletik 638 f.

2) FR. LÜCKE, Erinnerungen von Dr. Friedrich Schleiermacher (St. Kr. 1834, S. 788 f.). FR. ZIMMER hat aus dem Nachlass SCHLEIERMACHERS 1888 eine Anzahl meistens leider nicht vorbildlicher „Dispositionen“ herausgegeben.

3) SCHLEIERMACHER, Praktische Theologie 301—309.

4) Bremer Post 1856, S. 198—208.

5) Schleiermachers Leben in Briefen 1114. — Er selbst schreibt die Unverständlichkeit übrigens dem Nichtkonzipieren nicht zu. Dass er seine Predigten nicht aufschrieb, hatte zwei Gründe: „(teils war ich dazu zu faul), teils wollt ich's meinen Augen nicht zu Leide thun, teils auch nicht meinem Gedächtnis, welches dasjenige gar zu leicht verwirrt, was ich hinter einander geschrieben habe“ (S. 112).

freierung von dem Memorieren und Konzipieren nach und nach bei gewissenhaft fortgesetzter Meditation des Entwurfs zu gewinnen und anzustreben sei.¹⁾ Die Gründe zur Empfehlung dieser Methode sind: die durch die Abhängigkeit vom schriftlichen Aufsatz gestörte psychologische Freiheit der Rede; die Rede solle eine Handlung sein und erwecke den Schein einer unmittelbaren Hervorbringung, welcher Schein durch Abhängigkeit vom Konzept ein falscher Schein, ja eine Lüge werde. VAN OOSTERZEE preist die Vorzüge des Konzipierens, meint aber, der Mann und Vater in Christo rede zur Gemeinde nach ausführlichen, sorgfältig durchdachten Entwürfen und breite schliesslich die breiten Königsflügel aus, um ungehindert himmelwärts zu fliegen.²⁾

Trotz der Betonung pädagogischer Entwicklung des Predigers liegt der Fehler dieser Ausführungen einmal darin, dass sie die vorgetragene Methode zu einer allgemein gültigen erheben wollen, sodann darin, dass sie von der falschen Voraussetzung ausgehen, das Konzept verbinde den Prediger zum wörtlich damit stimmenden Vortrage, endlich dass sie es bisweilen unterlassen, bestimmte Forderungen an den nur meditierenden Prediger zu stellen. Dadurch wird eben der Misbrauch der Kanzel zur Sünde des Extemporierens befördert. Diesen Misbrauch und diese Sünde sucht H. BASSERMANN³⁾ dadurch unmöglich zu machen, dass er den *unnatürlichen Trennungsstrich zwischen rednerischer Gedankenbehandlung und sprachlicher Ausführung* verwirft, beides vielmehr mit einander auf das bestimmteste von der Vorbereitung fordert und *allen Nachdruck darauf legt, dass die rein innerliche Meditation an Gründlichkeit hinter der mit Niederschreiben verbundenen um nichts zurückstehen darf*. Gleichwohl ist auch ihm das Ideal das bloß innerliche Meditieren, während das dauernde Konzipieren nur schwerfälligen Naturen eignen soll. In dieser Verdächtigung des stetigen Konzipierens liegt das Bedenkliche der Theorie. Gegen die Behauptung, durch das schriftliche Konzipieren werde dem Fluss der Gedanken ein Hemmnis und eine Unterbrechung bereitet, ist zu erwiedern, dass dies doch beim Niederschreiben von wissenschaftlichen Abhandlungen keineswegs der Fall ist; nur dem langsam Schreibenden, der auf die Schönheit seiner Schriftzüge achtet, könnte solches Hemmnis entstehen. Die Erfahrung lehrt vielmehr, dass auch nach sorgfältiger Meditation die Gedanken erst durch das Konzipieren ihren genau entsprechenden Ausdruck gewinnen, oft genug mit dem Erfolg, dass die schönsten Gedanken, wenn im Zusammenhang sie niedergeschrieben vor uns liegen, recht unbrauchbar

1) C. J. NITZSCH, Praktische Theologie 2² 131. — Ähnlich TH. HARNACK, Praktische Theologie 2²⁸⁴: „Das innerliche Ausarbeiten ist die vollkommenste Art der Conception und das zu erstrebende Ziel, jedoch nicht zu erwerben ohne vorausgehendes schriftliches Conceipieren.“ — Ähnlich G. v. ZEZZSCHWITZ.

2) J. J. v. OOSTERZEE, Praktische Theologie 1 408.

3) H. BASSERMANN, Handbuch der geistlichen Beredsamkeit 602—609.

erscheinen; die Mangelhaftigkeit logischer Verbindungen wird oft erst durch schriftliche Fixierung offenbar, und die Entwicklung der ganzen Predigt muss, wenn jene beseitigt werden soll, nicht selten einen von dem meditierten abweichenden Gang einschlagen. Andererseits erzeugen die schriftlich klar fixierten Gedanken auch leicht neue Gedanken, und welcher Prediger hätte nicht die Erfahrung gemacht, dass die grosse Not unfruchtbarer Meditation, die der Verzagtheit nahe bringt, sofort gehoben wurde, wenn zu ernster Konzentration die Feder angesetzt wurde, um das Dürftige zu Papier zu bringen, und das Dürftige ward zum Embarras de richesse, so dass die Feder kaum die strömenden Gedanken zu bewältigen vermochte.

Durch die schriftliche Konzeption gewinnt der Prediger erst ein objektives Urteil über den Gehalt und die Form der Predigt, er kann streichen, was nicht taugt, verbessern oder umgestalten, was mangelhaft erscheint. Freilich irrt er sich mitunter in seinem Urteil, und auch die Fälle sind nicht selten, dass das Urteil so abfällig lautet, dass er wie ein vor der Schlacht besiegter Soldat, als geschlagener Mann, die Kanzel besteigt. Dass dies der Predigt nicht immer zum Nachteil gereicht, ist oben erörtert (§ 156); das Bewusstsein der Schwäche, durch das Urteil über die schriftliche Fixierung geboren, bringt den Zeugnischarakter hervor, während die gleiche geistige Verfassung nach blosser Meditation nur ein klägliches Produkt ohne jeden Zeugnischarakter liefern würde.

Es ist gewiss zuzugeben, dass es eigentümlich begabte Individuen giebt, welchen die blossе gründlich gehandhabte Meditation die richtige Methode der Vorbereitung ist. Aber falsch ist es, diese individuelle Begabung als die höhere und jene Methode als die normale und ideale überhaupt hinzustellen. Sie ist vielmehr durchaus abnorm und bedarf in jedem Fall individueller Rechtfertigung, da sie nicht geringe Gefahren mit sich führt. Jene Begabung nämlich und die entsprechende Methode findet sich vorzugsweise bei Naturen, die einer seelischen Erregung, wie sie der Vortrag der Rede giebt, bedürfen, um fassbare und brauchbare Gedanken zu produzieren. So wird die bis auf den Ausdruck sorgfältige Meditation bald einer nur allgemeinen weichen, weil der Vortrag selbst Gedanken erzeugt, und die allgemeine Meditation wird nach und nach verschwinden, bis das unglückselige Extemporieren das Ende aller Entwicklung der Predigtthätigkeit und das Ende aller Erbauung der Gemeinde ist. Vgl. auch SCHUSTER, S. 47.

§ 176. Das Meditieren und Konzipieren.

Die dem psychologischen Gesetz, der Wichtigkeit der Sache, der normalen Begabung entsprechende Art der Vorbereitung dürfte daher in der allgemeinen Regel zum Ausdruck kommen, dass die Predigt sorg-

fältig schriftlich ausgearbeitet werden muss. So u. a. CL. HARMS, ALEX. SCHWEIZER, ALEX. VINET, W. OTTO, E. L. TH. HENKE. Es ist von SCHUSTER in dankenswerter Weise aus schriftlichen Mitteilungen der gegenwärtigen hervorragendsten Meister geistlicher Beredsamkeit zusammengestellt, dass sie fast alle — die beiden FROMMEL, KLIEFOTH, KÖGEL, MÜNKEL, UHLHORN, DÜSTERDIECK, BRÜCKNER, W. BAUR — ihre Predigten wörtlich konzipieren; die individuelle Begründung dieser Methode ist bei SCHUSTER nachzulesen. Die Vorzüge des Konzipierens fasst SCHUSTER in folgenden Sätzen zusammen: 1. Es sichert vor allen den nachteiligen Einwirkungen, welche eine ungünstige Stimmung oder körperliche Indisposition des Predigers, sowie störende Vorfälle in der Mitte der Versammlung auf das geistige Schaffen des Redners in der Stunde des Sprechens ausüben. 2. Es erleichtert eine tiefere und reichere Vollendung des Predigtstoffes nach dem Inhalt seiner Gedanken. 3. Es giebt die erforderliche Gewähr für eine gute Ordnung der Gedanken. 4. Es ermöglicht auch, auf die sprachliche Darstellung als solche mehr Sorgfalt zu verwenden. Das ist um so mehr geboten, als jeder Prediger sprachlich mit irgend einer Unart ausgestattet ist; dieser neigt zum Wortemachen, jener zu überschwänglicher Diktion, ein Anderer zu stereotypem Periodenbau u. s. w. Wird die Predigt nicht konzipiert, wird demnach die Sprache nicht sorgfältig gefeilt, so werden jene Unarten unüberwindlich sein. 5. Es bietet die Möglichkeit, eine um so grössere Sorgfalt auf die Vollendung des äusseren Vortrags der Predigt zu verwenden. Es ist mit Recht darauf hingewiesen, wie namentlich zu unserer Zeit, wo die Redefertigkeit weit verbreitet ist und überall geübt wird, der Prediger der genauesten Fixierung der Predigt bedürfe, um der Gemeinde, auf die das gesprochene Wort als solches viel geringeren Eindruck als etwa in früherer Zeit mache, durch den Gehalt der Predigt die Gewalt des Wortes fühlbar zu machen. Allerdings bringt das regelmässige schriftliche Konzipieren bei Verschiedenen verschiedene Gefahren mit sich. Mässigbegabten und geistig schwerfälligen Naturen wird sich leicht eine bestimmte Schablone ausbilden, nach der alle Predigten gearbeitet werden. Die Wirkung wird Einschläferung der Hörer und Verödung der Gottesdienste sein. Diese Gefahr ist nur durch sorgfältiges Studium der klassischen Predigtliteratur, vor allem aber auf religiös-sittlichem Wege zu paralisieren. Andern Predigern, besonders solchen, welche von Berufs wegen oder aus Liebhaberei mit vorzugsweise wissenschaftlicher Arbeit sich beschäftigen, droht die Gefahr, dass sie Abhandlungen und nicht Reden zu Papier bringen. Es fehlt jene unerlässliche allgemeine Vorbereitung zu aller Predigt, die Fühlung mit der Gemeinde, die teils durch seelsorgerlichen Verkehr mit derselben, teils durch lebhaftere Vergewärtigung der hörenden Gemeinde bei der Konzeption der Predigt hervorgerufen wird. Diese Vergewärtigung der Gemeinde ist dem Pfarrer unerlässlich; ihre

Notwendigkeit tritt dann ins Bewusstsein, wenn der Prediger vor einer ihm fremden Gemeinde zu predigen hat; eine Unsicherheit, eine Unruhe, ob auch der richtige Ausdruck gewählt sei und die Anlage der Predigt dem Bedürfnis entspreche, macht sich geltend. Andere neigen überhaupt dazu, je sorgfältiger sie nachdenken, um so weniger gemeinverständlich sich auszudrücken und aus diesem Grunde und zu dem Zweck, die richtige Gemeindesprache nicht zu verlieren, dürfte die Methode wörtlicher Ausarbeitung, welche die Regel bleiben muss, einer Unterbrechung durch blosser Meditation hie und da bedürfen. Vielleicht ist's nicht unbescheiden, mitzuteilen, dass ich mir die schriftliche Ausarbeitung der Predigt zur festen Regel gemacht habe, dass ich aber früher im Pfarramt gern Nebenpredigten, Bibelstunden u. s. w., jetzt gern Predigten zu Missions- und Gustav-Adolf-Festen, auch hie und da Sonntagspredigten in Vertretung von Landpfarrern nur nach sorgfältiger Meditation halte, um die Kanzelsprache zu erfrischen und zur Herzlichkeit der Gedanken die Herzlichkeit des Tones neu zu gewinnen.

Im übrigen ist nicht nur Anfängern im Predigen, sondern auch gereiften und geübten Predigern eine stete Nahrung des Bewusstseins von der Wichtigkeit und Verantwortlichkeit der Predigt unentbehrlich. CL. HARMS will bereits den Sonntag nach gehaltener Predigt dazu benutzt wissen, auf die Predigt des folgenden Sonntages zu meditieren, weil die durch die Predigt erweckte Stimmung sehr geeignet dafür sei. Jedenfalls in den ersten Tagen der Woche beginne der Prediger mit der Arbeit. Die Meditation geschehe nicht ohne anhaltende betende Konzentration der Seele vor Gott; sie schliesse sich in gewissenhafter Selbstzucht an die grammatisch-historische und die homiletische (praktische) Interpretation des Textes an; sie begleite den Prediger auf seinen Amtsgängen in der Gemeinde, aufs Filial. Die Gedanken werden dann zu Papier gebracht, nach und nach geordnet, Thema und Partition festgestellt, und so zeitig zur schriftlichen Ausarbeitung der Predigt geschritten, dass für eingehende Korrekturen bezw. Umarbeitung Zeit bleibt. Ob auch andere Predigten über denselben Text zu benutzen sind? Es ist hier nicht die Frage, ob homiletische Werke anerkannter Meister vom Prediger studiert werden sollen; die Frage ist bereits unbedingt bejaht. Was der Prediger aus solchen Studien lernt und sich zu eigen macht, das hat er ebenso für seine Predigt zu verwerten, wie die Gedanken, die er aus wissenschaftlichen Kommentaren oder aus sonstiger Lektüre sich angeeignet hat. Die Frage ist, ob zur Vorbereitung auf die Einzelpredigt andere Predigten über denselben Text benutzt werden dürfen. Es ist hier nicht von dem gewissenlosen Unfug die Rede, der mit der Ausschachtung der Predigtwerke eines FR. AHLFELD, M. FROMMEL, K. GEROK u. v. a. getrieben wird; er ist zur Genüge bereits gekennzeichnet (vgl. § 160). Hier handelt es sich um die Abhilfe in Ausnahmefällen der Verlegenheit. Nicht nur dem jüngeren

Prediger kann es begegnen, dass er die Thür zum Verständnis und besonders zur homiletischen Behandlung eines Textes nicht zu finden vermag; er erscheint ihm unfruchtbar für die Erbauung der Gemeinde. Ein Meister der Predigt hat den Text meisterlich behandelt; weshalb soll er von ihm die Thür sich nicht öffnen lassen? Er lasse sie sich öffnen, aber nicht, um des Meisters Gedanken und Worte kritiklos zu übernehmen, sondern um einen eigenen Weg zu eigenen Gedanken und zu selbständiger Behandlungsart zu finden. Aber nicht in Ausnahmefällen, sondern in allen Fällen können zu andersartigem Gebrauch Musterpredigten über denselben Text dem Prediger von hohem Werte sein. Nachdem die Predigt gehalten ist, mögen sie gelesen werden, damit sie zeigen, wie jene hätte beschaffen sein sollen, oder damit sie dem Prediger Stoff zu sorgfältiger Auseinandersetzung mit dem Meister, vielleicht auch die Freude geben, dass der eigene Wurf doch nicht völlig misslungen war.

II. Disposition und Proposition.

§ 177. Das Verhältniß des Textes zum Thema.

G. v. ZEJSCHWITZ macht mit Recht auf den Unterschied beider Ausdrücke aufmerksam. *Dispositio est rerum inventarum in ordine distributio*; die durch die Meditation erworbenen Gedanken werden geordnet, so dass das, was zusammen gehört, zusammen gestellt wird. Keine schriftliche Arbeit, kein Brief, keine Abhandlung, keine Rede kann ohne Disposition, ohne Ordnung der Gedanken gefertigt werden. Die Disposition ist die Voraussetzung für die Proposition; jene ist eine logische Funktion, diese eine künstlerische, eine homiletisch-technische. Sie besteht darin, dass die Fülle des homiletischen Stoffes unter einen einheitlichen Gesichtspunkt (Thema) gestellt wird, welcher nach Massgabe des Stoffes nach verschiedenen Seiten hin (Teile) zu verwerten ist. Die Thätigkeit, Thema und Teile aufzustellen, heisst Proposition, aber auch das Ergebnis dieser Thätigkeit, also eigentlich das Propositum; ebenso wird die Thätigkeit, die Teile des Themas zu fixieren, Partition genannt, aber auch das Ergebnis dieser Thätigkeit, die Teile selbst, also eigentlich die Partes. Demnach besteht die Proposition (nicht Disposition) einer Predigt aus dem Thema und der Partition. Die richtige Proposition zu finden, ist vornehmlich eine Gabe der Intuition; auch nach peinlichster Disposition kann man tagelang vergeblich sich um den springenden Punkt bemühen, und unerwartet wie durch Inspiration wird er uns gegeben. Es giebt tüchtige Prediger, welche den Mangel an guter Proposition nie überwinden. Gleichwohl: *erwecke die Gabe, die in dir ist!* Man übe sich in korrektem Proponieren und richte sein Studium von Musterpredigten vorzugsweise auf diesen Punkt, — und selbst das

Minimum der Gabe wird wachsen. Und wenn der Heide PLUTARCH die Regel aufstellt: *πάντα ἀγαθὰ δεῖ αἰτεῖσθαι παρὰ τῶν θεῶν*. — so sollte der Heide christliche, evangelische Prediger nicht beschämen.

1. Das Verhältniß des Textes zum Thema. Soll überhaupt ein solches Verhältniß stattfinden und der Text nicht lediglich zum Motto degradiert werden, so muss der Text so beschaffen sein, dass aus und nach demselben ein Thema gewonnen werden kann. Denn es ist 1. homiletische Regel, dass die Elemente des Themas nicht von aussen her zu dem Text hinzugebracht werden dürfen, sondern in dem Text enthalten sein müssen. Wir sagen: die Elemente des Themas, nicht ohne weiteres das Thema selbst. Nur dies soll gesagt sein, dass der verständige Hörer nicht den Eindruck empfängt, das Thema sei zum Text, oder der Text sei zum Thema willkürlich gewählt, oder beide ständen einander fremd gegenüber. In materieller Hinsicht, damit das Thema das Vorurteil eines christlichen für sich habe, verbieten sich Texte aus den Apokryphen, aber auch entschieden unechte Stellen der kanonischen Bücher (wie Joh 8 1-11; Mc 16 9 f.; I. Joh 5 7). In formeller Hinsicht, damit das Thema aus dem Text geboren werde, verbieten sich zu kurze Texte, wie z. B. einzelne Wörter: selig, amen u. dgl., von verstümmelten Texten zu geschweigen, wie vor 100 Jahren jemand, um die Ungeschichtlichkeit der Himmelfahrt Jesu zu beweisen, über Joh 3 13^a predigte: *niemand führt gen Himmel*, oder ein anderer vor 30 Jahren über Lc 13 1-5, aber mit Auslassung der Worte v. 3 und 5: *sondern wenn ihr nicht Busse thut, werdet ihr auch also umkommen*. 2. Weil der Text so beschaffen sein muss, dass aus und nach demselben ein Thema gewonnen werden kann, so ist ferner homiletische Regel, dass der ganze Text in der Predigt verwertet werden muss. Die Verwertung wird zwar sehr verschieden sein bei analytischen und bei synthetischen Predigten; innerhalb jeder dieser beiden Arten wird das jedesmalige Thema entscheiden, in welchem Grade und an welchem Ort die einzelnen Textmomente Berücksichtigung finden. Allein die Regel wird dadurch nicht umgestossen. Sie verbietet vor allem zu lange Texte. R. KÖGEL konnte es vor seiner Hörerschaft vielleicht wagen, ganze Kapitel des Römerbriefes als Einzeltexte zu nehmen; aber niemand kopiere R. KÖGEL. Ferner dürfte bei herrschendem Perikopenzwang dem Prediger das Recht nicht verweigert werden, den Text erforderlichen Falles zu beschneiden oder zu erweitern; geschieht es nicht, so wird bisweilen entweder die Verwertung des Textes leiden, oder die Thematisierung des Textes wird sei's absolut, sei's relativ unmöglich sein. Endlich werden auch Texte zu vermeiden sein, die der Gemeinde voraussichtlich unbekannt sind; selbst kurze und leicht behaltbare Sentenzen werden das Befremden der Gemeinde nicht überwinden, wie viel weniger längere Texte, die mit mehr oder weniger fremdartigem Stoff die ganze Predigt füllen. VAN OOSTERZEE will eine Ausnahme anerkannt wissen in jenen besonderen Fällen, wenn

der Text uns gefunden hat und wir uns seiner nicht zu entledigen vermögen. Insofern ist die Ausnahme zu rechtfertigen, als das Ergriffen-sein des Predigers und die Lebenswärme seiner Rede manches zu ersetzen geeignet ist, was unter gewöhnlichen Verhältnissen nicht fehlen darf.

In näherer Bestimmung kann das Verhältnis des Textes zum Thema folgendes sein: a) Das Thema findet sich wörtlich im Text, entweder so, dass Text und Thema sich decken, z. B. *Seid fröhlich mit den Fröhlichen, weinet mit den Weinenden* (Rm 12¹⁵), oder so, dass ein Teil des Textes das Thema bildet, z. B. Lc 10³⁸⁻⁴²: *Eins ist not*; Joh 1³⁵⁻⁴⁰: *Siehe, das ist Gottes Lamm*. In diesem Fall geben die Teile die Ausführung des Themas nach Massgabe des Textes. b) Das Thema ist eine Behauptung; z. B. Mt 15²¹⁻²⁸: Der Glaube ist allmächtig (AD. MONOD). In diesem Falle geben die Teile die Begründung der Behauptung. c) Das Thema ist eine Frage; z. B. Mc 7³¹⁻³⁷: *Warum giebt es unter den gläubigen Christen so wenige christliche Charaktere?* (aus v. 36 gewonnen). Die Teile geben in diesem Falle nach dem Texte die Antwort. d) Das Thema ist eine Aufforderung; z. B.: *Werdet auch ihr heilig* (R. KÖGEL); die Teile geben dann die Beweggründe, weshalb der Aufforderung Folge zu leisten ist. e) Das Thema giebt dem Texte die Überschrift, und die Teile geben durch analytische Behandlung des Textes dem Rahmen die Fülle; z. B. Joh 8¹²: *Christus das Licht der Welt*; Lc 18⁹⁻¹³: *Der Pharisäer und der Zöllner*; aber nicht wie jener Prediger aus F. A. LAMPES Schule: Lc 13^{34. 35}: *Christus die Gluckhenne, oder Bruthenne* (DRÄSEKE). A. KRAUSS will die Überschrift in Gegensatz zum Thema bringen; da aber nach KRAUSS jede Predigt ein Thema haben muss, so würden rein analytische Predigten nicht berechtigt sein.

Die Unterscheidung von Kausal- und Finalthema hat ALEX. SCHWEIZER¹⁾ eingeführt. A. KRAUSS²⁾ hat sie aufgenommen, aber in der Bemühung, die Lehre von dieser zweifachen Art des Themas auszubilden, sie vor Verwirrung zu schützen nicht vermocht. An sich ist es ja unmisverständlich, dass jedes Thema eine Causa, einen Gegenstand, die Bezeichnung des Predigtstoffes in sich bergen muss; insofern ist das Thema kausal. Andererseits ist es auch deutlich, dass, weil jede Predigt einen bestimmten Zweck haben muss (vgl. § 158), auch dieser Zweck in irgend einer Weise in dem Thema enthalten sein muss; insofern ist das Thema final. Rein kausale Themata, die keinen Zweck haben, darf es nicht geben; rein finale Themata, die keinen Gegenstand haben, kann es nicht geben. Rein kausale Themata würden nicht einmal eine Abhandlung, statt eine Predigt, zur Folge haben, denn auch jede Abhandlung hat auch irgend einen Zweck; sie würden vielmehr ein zweckloses und zielloses Gerede erzeugen, das die Kanzel ent-

1) ALEX. SCHWEIZER, Homiletik § 177. 178 (S. 314 f.).

2) A. KRAUSS, Lehrbuch der Homiletik 436 f.

weiht. Somit ist jedes Predigtthema sowohl kausal als final; deshalb wird es sich nicht empfehlen, auch wo das Eine oder das Andere stark vorherrscht, die Themata in kausale und finale einzuteilen. Eine andere Frage ist es, ob beide Seiten des Themas in gleicher Weise in der Fassung desselben zum Ausdruck kommen müssen. Inbetreff der kausalen Seite des Themas ist die Frage bereits entschieden; inbetreff der finalen Seite des Themas entscheiden Gründe der Zweckmässigkeit. Es wird meistens nicht zweckmässig sein, dem Hörer zum voraus zu sagen, worauf man hinaus will; hat er das Ziel oder den Zweck und die beabsichtigte Wirkung der Predigt vorher erfahren, so ist die Versuchung gegeben, die Aufmerksamkeit nicht auf die Sache zu richten, damit die Sache in ihrer eigenen Kraft sich äussere, sondern auf die Behandlung der Sache durch den Prediger, ob er zweckentsprechend verfare. Somit wird es meistens zweckmässig sein, die finale Seite des Themas sich erst durch die Predigt entfalten zu lassen und den Hörer zu veranlassen, selbst mit zu suchen, indem er die Sache auf sich wirken lässt. Gleichwohl giebt es Themata, in denen die kausale Seite vor der finalen zurücktritt; dahin gehören die imperativischen Themata z. B. *seid barmherzig, gleichwie auch euer Vater barmherzig ist, oder: werdet auch ihr heilig*; wie es anderseits Themata giebt, welche die finale Seite ganz verdeckt halten, so dass sie erst am Schlusse deutlich hervortritt; z. B. *Die wahre Humanität wird erst im Christentum erreicht*; das Finale ist die Mahnung: *lasst uns wahre Christen werden, damit wir wahre Menschen seien*.

Mit dem angegebenen Unterschiede des Kausalen und Finalen ist nicht zu verwechseln die Scheidung der Themata in materiale (sachliche) und formale. Die materialen Themata sind solche, in denen der Gegenstand deutlich bezeichnet wird, worüber gepredigt werden soll; die Sache selbst, gewissermassen die Quintessenz der Predigt, wird zum voraus den Hörern mitgeteilt, und die Predigt ergeht sich in einer Betrachtung über das, was den Hörern bereits bekannt ist, in einer Begründung dessen, was ihnen bereits als Wahrheit verkündet worden ist. Es gehört in diesem Fall allemal eine nicht geringe geistige Kraft des Predigers dazu, während der ganzen Predigt die Hörer an das Wort zu fesseln, da genau genommen sie nur eine nähere Ausführung des ihnen bereits Bekannten empfangen, und es ist nicht zu verwundern, dass solche Predigten den Fluch der Langenweile an sich tragen. Die formalen Themata dagegen geben nur den Rahmen an, dessen sachliche Fülle die Predigt liefern soll; sie halten den Hörer in Spannung, sie veranlassen ihn zum Mitsuchen, und der Erfolg der Predigt wird ein neues festes Eigentum der Hörer sein. Diejenigen Themata, in denen die kausale Seite weit überwiegt, werden stets materiale, diejenigen, in denen die finale Seite überwiegt, werden vorzugsweise formale Themata sein, ohne dass kausal und material, final und

formal deshalb zu identifizieren wäre. Für beide Arten des Themas gilt die Regel: das Thema sei kurz, klar, wohlklingend. Kurz und klar, damit der Hörer genau erfasse, um was es in der Predigt sich handelt, wohlklingend, damit es um so bereitwilliger aufgenommen werde. A. KRAUSS führt ex adverso zwei Beispiele zu dieser Regel an. Statt des Themas: *Das Begehren nach Besitz ist grösser als die Freude am Besitz* — formuliert REINHARD das Thema: *Von der Gewohnheit unseres Herzens, gegen lange und schnell gewünschte Glücksgüter gerade dann gleichgültig zu werden, wenn die Zeit des Besitzes und Genusses kommt.* Statt des Themas: *Gehorsam und Aufmerken bringt Glückseligkeit* — formuliert HÜFFEL: *Dass man dann am besten für sein wahres Wohlfühlen sorgt, wenn man seine sittlichen und religiösen Pflichten aufs gewissenhafteste erfüllt und damit verbindet eine verständige Aufmerksamkeit auf gegenwärtige und zukünftige Zustände und Veränderungen.* —

Gegen nüchternen guten Geschmack verstösst das Doppelthema und die gereimte Proposition. Das Doppelthema, z. B. *Joseph von seinen Brüdern verkauft oder die verhängnisreichen Folgen des Neides* (v. OOSTERZEE) erinnert zu sehr an die Reklametitel von Räuberromanen oder Massenpamphleten, als dass die Kanzel sich nicht dawider sträuben müsste, deren Wort im Gewande der Schlichtheit und Notwendigkeit nur durch seinen Gehalt, nicht durch *Παράτησις* irgend welcher Art, darf wirken wollen. Die gereimte Proposition hat in BERNHARD v. CLAIRVAUX ihren Urheber; ¹⁾ unter den Neueren bevorzugt sie besonders FR. AHLFELD, auch K. GEROK. Es giebt poetische Naturen, denen sich die Reime unmittelbar einstellen, sobald sie auf einen präcisen Ausdruck sinnen; da soll der Individualität und der individuellen Gabe ihr Recht bleiben, aber auch die Erinnerung soll nicht verschwiegen werden, dass der Prediger des göttlichen Wortes in allen Dingen dem Worte Gottes und nur ihm, allerdings mit den dem Prediger gegebenen Mitteln, zu dienen hat. Wo die gereimte Proposition sich nicht ungesucht und mit innerer Notwendigkeit einstellt, da ist sie vom Übel; H. BASSERMANN vergleicht sie den Schnörkeln des Dorforganisten, Anderen machen sie den Eindruck der Versus memoriales, welche die Lehrer den Kleinen gegenüber gebrauchen.

§ 178. Das Verhältnis der Teile zum Thema.²⁾

Die Teile des Themas sind entweder auf dem Wege der Induktion oder auf dem der Intuition zu gewinnen. Auf dem Wege der Induktion, indem die durch die Dispositio rerum inventarum erlangten

1) R. CRUEL a. a. O. 292 f.

2) Vgl. das umfangreiche, wohl allzu spitzfindige Werk von J. E. ZIEGLER, *Fundamentum dividendi* 1851.

Gruppen der Gedanken charakteristisch bezeichnet werden, und von diesen so gewonnenen Teilen aus das Thema als jene Teile unter einer Formel bergender Satz gefunden wird. Auf dem Wege der Intuition, indem das gefundene Thema eingeteilt wird, nicht weniger der Logik als dem Texte und den rednerischen Erfordernissen gemäss. Jene Art der Partition wird meistens genötigt sein, die ohne Rücksicht auf das Thema gebildeten Gedankengruppen einer Umformung und Umstellung zu unterwerfen, damit ein Thema mit logisch und oratorisch richtigen Teilen gefunden werde; diese Art wird stets das Gepräge der Natürlichkeit und der inneren Notwendigkeit für sich haben. Auf welchem Wege aber auch die Teilung gefunden wird, unbedingte Pflicht jedes Homileten ist es, sich der Arbeit sorgfältiger und scharf gegliederter Partition zu unterziehen in dem Bewusstsein, dass das Ungeordnete immer auch das Unklare und Unerbauliche ist.

Nach Analogie der Einteilung der Themata in materiale und formale Themata sind auch die Teile zu rubrizieren in solche, welche nur anzeigen, worüber gehandelt werden soll, welche also nur die Form bezeichnen, die durch die Ausführung mit Inhalt erfüllt werden soll, und in solche, welche den Inhalt, den sie erweisen oder entwickeln werden, sofort zur Kenntnis bringen. J. MÜLLENSIEFEN ¹⁾ partitiert (proponiert) rein formell nach Joh 7¹¹⁻¹⁷: *Wie wir die Wahrheit des göttlichen Wortes zu erproben haben: 1. die Vorbedingungen, die das Wort an den Menschen stellt, 2. die Probe selber, 3. inwiefern sie stimmt.* Derselbe partitiert sachlich über Act 2¹⁻¹³: *Wie der Heil. Geist den ganzen Menschen wandeln soll: 1. Indem er die Erkenntnis der göttlichen Wahrheit zur Erfahrung vertieft. 2. Indem er das Gefühl erwärmt für die grossen Werke Gottes. 3. Indem er den Willen begeistert, mit Entschiedenheit für die Zwecke des Reiches Gottes einzutreten.*

Die Hauptregel des Verhältnisses der Teile zum Thema ist die der logischen Unanfechtbarkeit.²⁾ Teile des Themas sind die Teile der Rede nur dann, wenn das, was im Thema ausgesprochen wird, in jedem der Teile nach einer besonderen Seite hin wieder erscheint. So ist es unstatthaft, die Teile nach dem Subjekt und Prädikat des Themas zu orientieren. In dem Thema: *Die Liebe ist langmütig* soll von der Notwendigkeit der Verbindung der beiden Begriffe Liebe und Langmut geredet werden; folglich darf man nicht das Subjekt im einen, das Prädikat im andern Teile behandeln: 1. *über die Liebe*, 2. *über die Langmut*. Unstatthaft ist es aus demselben Grunde ferner, das Thema nach Vorder- und Nachsatz in der Partition zu zerreißen. In dem Thema: *So ihr nicht Busse thut, werdet ihr umkommen*, soll der notwendige Zusammenhang von Umkommen und Nichtbussethun nachgewiesen werden;

1) J. MÜLLENSIEFEN, Das Wort des Lebens ⁸ (1889), S. 142. 450 f.

2) Vgl. A. KRAUSS, Homiletik 444 f.

folglich darf man nicht partitionieren: 1. *die Gefahr des Umkommens*, 2. *die Notwendigkeit der Busse*. Durch dasselbe Gesetz der Logik wird es auch gefordert, dass Zusammengehöriges im Zusammenhang behandelt und nicht logisch Verbundenes getrennt werde.

Die Logik fordert ferner, dass die Teile scharf gesondert auftreten, also dass weder das Thema in einem der Teile wiederkehrt (z. B. *der Wert der Aufrichtigkeit 1. das Wesen der Aufrichtigkeit*, 2. *der Wert der Aufrichtigkeit*), noch dass ein Teil im andern enthalten ist (z. B. 1. *das Verhalten Jesu zu der grossen Sünderin*, 2. *die Freundlichkeit Jesu zu ihr*).

Die Forderung, dass die Teilung nicht gegen die Logik verstossen darf, oder der Logik entsprechend sein muss, ist jedoch nicht mit der Behauptung zu verwechseln, dass die logisch korrekte Teilung allemal auch die homiletisch richtige sei. Auch die Logik hat dem Zweck der Rede zu dienen; es kann leicht vorkommen, dass gegen die logische Korrektheit der Teilung nichts einzuwenden sein dürfte, und gerade diese logische Korrektheit zu Wiederholungen oder zu völlig ungleicher Behandlung der Teile nötigt, so dass der Fluss und das Ebenmass der Predigt dadurch gestört wird. Durch ausschliessliches Betonen der Logik wird die Regel vernachlässigt, dass das Ganze des Themas in jedem Teile eigentümlich formiert sich wiederfinden muss. Die blosse Logik zertrennt das Ganze in seine Teile. *Je mehr die logische Richtigkeit dominiert, desto mehr entsteht diese Einförmigkeit.*¹⁾ Die blosse Logik kann unanfechtbar operieren und verführt zu grossen Willkürlichkeiten, die dem Zweck der Predigt durchaus zuwider sind; z. B. *Der falsche Trost und der wahre Trost*, oder: *Was das Thema bedeutet und was es nicht bedeutet* u. dgl. mehr. In solchen Fällen ist nach anderer Teilung Umschau zu halten, welche dem Predigtzweck entspricht, ohne gegen die Logik zu verstossen.

Die Partition ist um so wertvoller, je einfacher und natürlicher sie ist: *Simplex sigillum veri*. Zu dieser Einfachheit gehört auch die Prägnanz des Ausdrucks, weil weitschweifig ausgedrückte Teile weder den Prediger in der notwendigen Zucht der Gedanken und der Sprache halten, noch für die Gemeinde, um ihre Aufmerksamkeit zu erleichtern, irgend einen Wert haben. Gegen die Einfachheit verstösst das Haschen nach Pointierung und geistreich erscheinenden Schlagworten. Z. B. *dieser Spruch ist 1. ein Wunderspruch, 2. ein Wahrheitspruch, 3. ein Weisheitspruch*. Oder: *das Kreuz Jesu 1. eine Schandensäule, 2. eine Ehrensäule, 3. eine Gedenksäule*. Derartige Partitionen können vereinzelt etwa in Festpredigten gestattet sein; zur Manier geworden verderben sie von vornherein die Erbauung.

Es ist nicht als Regel aufzustellen, dass die Teile von gleicher

1) SCHLEIERMACHER, Praktische Theologie 258.

Länge sein müssen. Ein mechanisches Abzirkeln wird dazu verleiten, entweder über das durch den Inhalt geforderte Mass hinaus den einen Teil auszudehnen, oder dem andern die Ausführung nicht zu teil werden zu lassen, die ihm nach dem Inhalt gebührt. Um der Hörer willen ist vielmehr die gegensätzliche Regel aufzustellen, dass die Teile nicht von gleicher Länge sein dürfen, dass die folgenden Teile kürzer sein müssen, als die vorhergehenden. Denn dem Hörer erscheint stets der gehörte Teil kürzer, als der zuhörende, und es tritt unvermeidlich eine Ermüdung ein, wenn diesem Eindruck nicht Rechnung getragen wird.¹⁾ Allein ein zu grosser Unterschied der Ausdehnung stört die harmonische Gliederung der Predigt und wird meistens entweder auf einen logischen Fehler der Anlage, oder auf Nichtbeachtung des Redezwecks der Predigt zurückzuführen sein.

Die Frage, wie viele Teile eine Predigt haben müsse oder dürfe, sucht KRAUSS auf dem Wege logischer Bestimmung zu beantworten; das Resultat, dass die Partition dichotomisch oder trichotomisch sein müsse, stimmt mit dem Geschmacksurteil und der Forderung, die Predigt nicht zu zerhacken, überein. CL. HARMS meint allerdings, 8—10—12 Teile seien nicht zu viel, und G. A. SÜSKIND in seinen Dispositionen zur heil. Passion hat es auf 18 Teile gebracht. Zwei und drei Teile, höchstens vier Teile, dürften das richtige Mass sein, nicht aus Gründen der Logik, sondern des Dekorums. Ob die Teile mit dem Thema der Gemeinde anzukündigen sind? Das Thema jedenfalls, aber auch die Teile? Nur praktische und ästhetische Gründe entscheiden. Sicher ist, dass die Gemeinde der Predigt mit weit mehr Aufmerksamkeit zu folgen vermag, wenn sie zugleich mit dem Thema die Teile erfährt. Nur in dem Fall ist die Nennung der Teile zu unterlassen, wenn sie unmittelbar im Thema gegeben sind, z. B. *Seid fröhlich in Hoffnung, geduldig in Trübsal, haltet an am Gebet*. Unzulässig ist es, die Teile am Anfang der Abhandlung zu verschweigen und sie erst im Laufe der Predigt anzugeben; die Aufmerksamkeit des Hörers wird durch Neugierde, welches der zweite und dritte Teil wohl sein könne, zerstreut; werden die Erwartungen nicht erfüllt, so hadert er mit dem Prediger und fühlt sich seiner Willkür preisgegeben, dasselbe Gefühl, das auch den bestimmten nicht erratenden oder erwartenden Hörer beschleicht. Eine steife katechetische Unsitte ist es auch, die Proposition, Thema und Teile, mehrmals nach einander zu wiederholen, als böte man sie der Gemeinde zum Auswendiglernen dar; die Anlage der Einleitung und die Kürze und Präzision der Fassung muss solche Wiederholungen völlig überflüssig machen. Nicht weniger geschmacklos, daher unbedingt zu vermeiden ist die Pedanterie, die Zahl der Teile durch „erstens, zweitens, drittens“ dem Hörer einprägen zu wollen; um der Unmündigen

1) Vgl. A. KRAUSS, Lehrbuch der praktischen Theologie 1301.

willen kann und darf der Katechet zu diesem Mittel der Einprägung greifen — denn ein richtiger Schulmeister muss cum grano salis ein Pedant sein —, dem Prediger, welcher der Gemeinde Christi das Wort Gottes verkündet, ist es nicht gestattet. Aber auch die Sitte, am Anfang jedes Abschnittes expressis verbis den betreffenden Teil der Partition von neuem anzukündigen, kann um der Unterbrechung des Redeflusses willen nicht empfohlen werden, obgleich die Erfahrung lehrt, dass gerade die intelligenteren Hörer eine deutliche Markierung des Schlusses und des Anfangs der einzelnen Teile zu wünschen pflegen.¹⁾ Überdies wird allerdings der Verdacht bei Kundigen dadurch von vornherein ent wurzelt, als ob der Prediger durch Korrektheit der Proposition und geflissentliche Ankündigung derselben nur am Anfang der Predigt die Flüchtigkeit der Ausführung verdecken wolle. Zu solchem Verdachte giebt leider eine vielbeliebte Predigtpraxis triftigen Grund.

§ 179. Methoden der Behandlung des Verhältnisses der Proposition zum Text. Geschichtliches über Analyse und Synthese.²⁾

Seit der zweiten Hälfte des 17. Jahrhunderts, wahrscheinlich seit SEB. GOEBEL: *Methodologia homiletica* 1672, ist die Benennung der beiden Hauptmethoden in betreff der Behandlung des Verhältnisses der Proposition zum Text als analytische und synthetische in Gebrauch. Unseres Erachtens ist mit dem ersten Auftauchen des Sprachgebrauchs die richtige Definition gegeben worden. Leider hat diese sehr bald, besonders hinsichtlich der synthetischen Predigt, eine Modifikation erfahren, und nach und nach ist der Sprachgebrauch in der Homiletik ebenso wie in der Katechetik ein so konfuser geworden, dass Viele ihn gern fallen lassen würden, wenn nur ein Ersatz dafür auf allgemeine Zustimmung rechnen könnte. GOEBEL weist auf die beiden Arten der Thätigkeit hin, von denen die Logik rede: *resolvere* und *componere*. Die Thätigkeit des *resolvere* sei die Analysis, durch welche wir die Schriften Anderer auflösen und durch dies Auflösen erklären; die Thätigkeit des *componere* sei die Genesis oder Syn-

1) „Man sieht, hier kommt man mit einem Sprüchwort in Widerspruch: „Gelehrten ist gut predigen“; es ist gerade im Gegensatz Gelehrten sehr schlimm predigen, es sind solche, die ihre eigne Methode haben; sie haben nicht nur eine Anstrengung nötig, die zerstreuten Gedanken zurückzuweisen, sondern auch die Tendenz selbst, nach ihrer Methode den Prozess fortzusetzen, besonders wo eine Differenz entsteht.“ SCHLEIERMACHER, *Praktische Theologie* 266.

2) Vgl. J. G. DIEGEL, *Denkschrift des evangelischen Prediger-Seminars zu Friedberg für die Jahre 1869–1885*. Mit einer Abhandlung: *Zur Entwicklung und Benennung der analytischen, sowie der synthetischen Predigtform in der lutherischen Kirche Deutschlands*. Friedberg 1886.

thesis, durch welche wir selber proprio Marte die Behandlung eines einfachen oder zusammengesetzten Themas ausarbeiten. Demgemäss *Methodus analytica ad naturalem textus ordinem et cohaesionem est determinata, methodus synthetica est, qua unum alterumve thema eligitur et beneficiis textus tractatur et applicatur.* Die analytische Methode also behandelt die Textgedanken nach Massgabe ihrer Reihenfolge im Text, die synthetische behandelt das Thema nach dessen eigentümlichen Bedürfnissen und nach den Gesetzen der Rhetorik und Logik. Die Definition der analytischen Methode, welche GOEBEL giebt, hat kaum eine Änderung gefunden. Während aber GOEBEL das Wort synthetisch in philosophischem Sinne versteht und es auf die Zusammenstellung des Predigtinhaltes nach Massgabe des Themas und der rhetorischen und logischen Regeln bezieht, will J. B. CARPZOV¹⁾ den Ausdruck synthetisch etymologisch verstanden wissen und die synthetische Methode in der Zusammenfassung der Textworte zu dem Thema suchen; die synthetische Methode ist ihm die *methodus, quae a textu thema componit, locum commune per iustam consequentiam influentem eruit et argumentis textualibus deducit ac probat.* Dieser Definition sind manche Neuere gefolgt. HÜFFELL²⁾ schreibt: Während die analytische Predigt den Text in seine einzelnen Momente auflöst, drängt die synthetische Predigt die einzelnen Momente unter einem Hauptbegriff zusammen. AL. VINET:³⁾ *La méthode synthétique . . . consiste à concentrer tous les éléments du texte dans une idée commune, à traiter l'idée et non le texte.* C. J. NITZSCH⁴⁾ schreibt: In dem andern (synthetischen) Falle aber wird erst durch Zusammenfassung aller Textesteile ein einheitlicher Begriff oder Satz gefunden und aufgestellt, dessen logische Natur nun über die Gliederung des Ganzen verfügt. DIEGEL bemerkt mit Recht: Ist das Thema eine Zusammenfassung der Textesgedanken, so werden auch die Teile und deren Ausführungen im letzten Grunde immer wieder diese Textesgedanken zur Wurzel haben, und ihre Gestalt wird derjenigen ziemlich ähnlich sein, welche man bei dem analytischen Entnehmen von Teilen und Ausführung unmittelbar aus dem Text erhält, — mit andern Worten: synthetische Predigt und analytische Predigt sind ziemlich dasselbe.

Einigermassen Klarheit suchte MOSHEIM⁵⁾ in die Sache zu bringen: Wer analytisch predigen will, muss den Text abteilen, und die Teile des Textes sind die Teile der Predigt. Wer synthetisch predigen will, muss die Wahr-

1) Hodegetici ad artem concionatoriam Carpzoviani uberior explanatio privatis usibus dicata a L. T. A. RIVINO 1704.

2) J. J. L. HÜFFELL, Wesen und Beruf des evangelischen Geistlichen ⁴ (1843), S. 302.

3) ALEX. VINET, Histoire de prédication parmi les réformés de France du XVII^e siècle (1860), p. 639.

4) C. J. NITZSCH a. a. O. 2² 97.

5) L. v. MOSHEIM, Anweisung erbaulich zu predigen (1762), S. 267.

heit und die Sache, wovon geredet werden soll, abtheilen. In voller Übereinstimmung mit GOEBEL hat MOSHEIM einfach und richtig den Unterschied dargestellt. Allein die Bahn MOSHEIMS wurde nicht inne gehalten, und seitdem H. A. SCHOTT mit neuen Vorschlägen ans Licht getreten ist, scheint die Verwirrung unheilbar zu sein. SCHOTT nennt nämlich das, was man gewöhnlich analytische Predigt nennt, Homilie — also die bis dahin sichere Tradition, was analytische Predigt sei, ist zerstört —, und der Homilie stellt er die Predigt der freien Meditation gegenüber, welche er in synthetische und analytische Predigt einteilt; doch diese Bezeichnungen behält er nicht bei, er will statt derselben die Namen der progressiven und der regressiven Methode einführen. An SCHOTT knüpft G. v. ZEZSCHWITZ an, um ihn zu modifizieren und neue Definitionen zu bringen: *Die von KANT adoptierte alle aristotelische Definition des Unterschieds ἀπ' ἀρχῶν a principijs, und πρὸς ἀρχάς ad principia hätte längst auch die theologische Anwendung vor aller bedauerlichen Unsicherheit schützen können.* Er setzt analytische Predigt und Kunsthomilie als dasselbe und sieht das Charakteristische darin, dass die analytische Predigt als Ziel der Entfaltung der vorliegenden stofflichen Texteinheit einen begrifflichen Lehrausdruck an das Ende setzt, während die synthetische Predigt den begrifflichen Lehrsatz aus dem Text entnommen voranstellt und mit einer Entfaltung des Textes nach seinem wesentlichen Inhalt schliesst. Von dieser Wandlung der Definition von analytisch und synthetisch ist selbstverständlich abhängig auch das Verständniss der Mischform, welche seit MOSHEIM den Namen analytisch-synthetische Form trägt, und welche je nach dem, was man darunter versteht, sich heute grosser Beliebtheit als die vollkommenste Predigtform erfreut (so A. KRAUSS, J. G. DIEGEL u. a.). Allerdings auch unter verschiedenen Namen. SCHOTT nennt sie Homilie der strenger Form, G. BAUR: analytische Predigt, G. v. ZEZSCHWITZ und andere: Kunsthomilie, — man meint dasselbe, man verwirrt aber den Begriff durch Änderung der Nomenclatur.

§ 180. Analytische und synthetische Predigt. Kunsthomilie.

Die älteste Form der Predigt ist die Homilie. Was bezeichnet der Name? Nichts über Analysis oder Synthesis sagt er aus, man dachte weder an das Eine noch an das Andere, aber daran dachte man, zu den Brüdern brüderlich über die *Μεγαλεία τοῦ θεοῦ* zu reden. Das ist der Grundcharakter aller Gemeindepredigt bis heute geblieben; mit der Form der Rede hat das an und für sich nichts zu thun. — Seit dem Ende des 2. Jahrhunderts trat die Kirche in eine Entwicklung ein, in welcher sie für ihren Bestand das grösste Gewicht auf die apostolische Tradition, die apostolischen Schriften legen musste. Ein

Neues Testament trat dem Alten zur Seite, und die Kirche legte Wert auf den Nachweis, dass das Gemeindeleben, die gesunde Lehre u. s. w. als apostolisch und echt aus der litterarischen Quelle der Offenbarung Gottes nachgewiesen werde. So nahm die Homilie die bestimmte Textgrundlage an und bewegte sich in analytischer Form und Methode. An und für sich und begrifflich hat aber die Analysis mit der Homilie nichts zu thun; als geschichtliches Accidens hat sich die analytische Form mit der Homilie verbunden und diese in die analytische Predigt gewandelt. Aber gleichzeitig und parallel laufend mit dieser Entwicklung trat das Griechentum in die Kirche ein; es machte sich in unserm Gebiet dahin geltend, dass der griechische *λόγος* ein kirchliches Gewand anlegte, die Prediger waren griechische Rhetoren in der Mönchskutte und im Bischofsornat; es galt, nach den Regeln der Rhetorik christliche Reden zu halten, — so wurde die synthetische Predigt geboren. Es ist der Natur der Sache entsprechend, dass bis AUGUSTIN der *λόγος* = Oratio als ein fremdartiges Gewächs empfunden wurde; aber es war eine historische Nötigung, dass AUGUSTIN den Sprachgebrauch änderte, die bisherigen kirchlichen Orationes mit dem Namen Sermones bezeichnete und ihnen als eine christliche Idee ausführenden Predigten Ebenbürtigkeit neben den Homiliae, den textauslegenden Predigten, errang. Dass auch der Sermo = synthetische Predigt sich der Sitte, einen Text zu grunde zu legen, anbequeme, ist lediglich eine Konzession zur Gewinnung des kirchlichen Gepräges.

Welches ist das Wesen der analytischen Predigt? Die analytische Predigt bindet sich auf das engste an den Text. Indem sie den Text entfaltet, entfaltet sie sich lediglich nach Massgabe des Textes. Wesentlich ist ihr nicht, mit einer zusammenfassenden Lehrausführung oder einem Lehrsatz zu schliessen, wesentlich ist ihr auch weder das Fehlen, noch das Vorhandensein der Proposition. Die einfache Form wird gelegentlich ohne Thema und ohne Teile auskommen, — so die älteste Form, so die heutige Bibelstunde. Das Bedürfnis der Ordnung wird die analytische Predigt zur Proposition bewegen; aber das Thema wird sich nicht über die Art einer Überschrift erheben, und die Teile werden als Überschriften dem Text entnommen sein und sich der Reihenfolge des Textes anschliessen. Der Wert der analytischen Predigt deckt sich mit dem Wert der Heil. Schrift für die Gemeinde. Diese wird in der Bibelkenntnis und in dem Bewusstsein der Nötigung, ihr Christenleben durch die Heil. Schrift zu regulieren, gefördert; die Verständlichkeit der dem Wortlaut des Textes nachgehenden Predigt erhöht die Freude an dem Wort, und die reiche Abwechselung, welche durch den Reichtum der Heil. Schrift die analytische Predigt bietet, hält das Interesse der Gemeinde wach, während der Prediger zu keuschem Dienst am Wort genötigt wird. Allein die Nachteile der rein analytischen Predigt liegen auch auf der Hand.

Formell bestehen sie darin, dass die Einheitlichkeit der Rede lediglich von der zufälligen Einheitlichkeit des Textes abhängig ist; wesentlich ist die Einheitlichkeit der Rede so wenig, dass vollendete Analysis stattfinden kann in einem Konglomerat von heterogenen Gedanken. Die fruchtbarsten Textmomente können nur nach Massgabe des Raumes im Text behandelt werden, und die relativ fruchtlosen müssen nach derselben Massgabe behandelt werden. Die Heil. Schrift ist aber ja nicht geschrieben, um uns Texte für kirchliche Reden zu geben, die Geschichtserzählung wie die Lehrausführung sind nach Massgabe zeitgeschichtlicher und lokaler Verhältnisse und Bedürfnisse geschrieben, in jenen tritt überdies die zeitgeschichtliche Bedingtheit Christi in den Vordergrund zu ungunsten seiner bleibenden und ewigen Heilandswürde. Um diese der Gemeinde nahe zu bringen, ist die analytische Predigt auf die Anwendung gewiesen, wie wir auch in der reformierten Kirche, welche von jeher die analytische Predigt vorzugsweise gepflegt hat, die Anwendung als einen besonderen Teil der Predigt, der aber nur in mechanischer Verbindung mit der Analyse steht, auftreten sehen.

Was ist das Wesen der synthetischen Predigt? Das logische Prius derselben ist nicht der Text, sondern das Thema; nicht wird das Thema aus dem Text genommen, sondern der Text wird zu dem Thema gewählt. Zufällig ist es, ob der Text zum Thema passt; zufällig auch, inwieweit die Gedanken des Textes in der Ausführung des Themas verwertet werden; wesentlich ist die logische und rhetorische Durchführung des Themas nicht nach Massgabe des Textes, sondern nach Massgabe des Themas. Der Wert der synthetischen Predigt besteht darin, dass sie, obgleich sie die Rücksicht auf den Text nur als Beschränkung und Hemmung des Gedankens empfindet, frei den Gedanken zu entfalten vermag, dass sie Christus predigen kann in freier Veranschaulichung seines Wesens, seiner Würde, nebensächlich ob gerade dies in den Textesworten oder in anderen Worten der Heil. Schrift zum Ausdruck kommt, nebensächlich auch, ob es direkt darin ausgesprochen ist, oder durch allerlei Vermittelungen daraus hergeleitet werden muss. Die freie Verfügung über den Reichtum Christi für jede Predigt ist der Wert der synthetischen Methode, die freie Entfaltung dialektischer und oratorischer Gewandtheit ist ihre Anziehungskraft. Namentlich bei Festpredigten und Gelegenheitsreden kirchlichen Charakters ist die synthetische Methode angemessen. Allein es ist offenbar, dass, wie in der analytischen Predigt die Einheitlichkeit nicht wesentlich, sie also prinzipiell einheitslos ist, so für die synthetische Predigt der Text nicht wesentlich ist, sie also prinzipiell textlos werden muss. Nichts widerstrebt mehr dem Wesen der synthetischen Predigt, als die Gebundenheit der Ausführung an vorgeschriebene Texte. Wie daher der Perikopenzwang einerseits zur Ausbildung der synthetischen Predigt nötigte, wenn man die fortwährende Wieder-

holung derselben Gedanken in derselben Form auf der Kanzel vermeiden wollte, so zeigt anderseits der Perikopenzwang gerade durch die synthetische Methode der Textbehandlung eine unübertreffbare formelle Entartung der Predigt. Der Text wird zu einem Pflock, an welchen heute dies, morgen jenes beliebige Stück des Hausrats angehängt wird; die Gemeinde muss jede Schriftfreudigkeit verlieren, weil sie der Genialität ihres Synthetikers gegenüber ihr Unvermögen erkennt, die Schrift zu verstehen. Das Bedürfnis der Privaterbauung wendet von der Heil. Schrift sich ab, es greift nach solchen Büchern, welche die christlichen Gedanken präpariert ihm darreichen: denn das freudige Selbstvertrauen, sie sich selbst aus der Heil. Schrift präparieren zu können, hat die hohe Kunst des Synthetikers der Gemeinde ausgetrieben.¹⁾

Das relative Recht der rein analytischen und der rein synthetischen Methode hat seit MOSHEIM das Bedürfnis wachgerufen, eine Methode zu gewinnen, welche die hohen Vorzüge der Analysis und der Synthesis vereinigt, ohne die Nachteile derselben zu haben, also eine Methode, welche in gleicher Weise dem Text, in gleicher Weise dem Thema gerecht wird, welche frei und froh die Herrlichkeit Christi vor der Gemeinde entfaltet, ohne ihr in Vernachlässigung des Textes die Bürgschaft zu nehmen, dass das Wort von Christo sicheren Grund hat in der geschichtlichen Offenbarung Gottes durch ihn. Diese Methode der Vollkommenheit hat man in den Mischformen der analytisch-synthetischen und der synthetisch-analytischen Predigt zu finden gemeint. Es giebt solche Mischformen; allein dass eine Mischform das Ideal sein sollte, erinnert doch allzusehr an die Ethik des ARISTOTELES, der die Tugend als die goldene Mitte zwischen zwei entgegengesetzten Lastern definiert, als dass sie das homiletische Gewissen befriedigen könnte. Die analytisch-synthetische Predigt ist eine solche, in welcher die Anlage analytisch, die Ausführung synthetisch ist. Die Anlage wird sich vorzugsweise im Thema zeigen, das analytisch gebildet, also eine Überschrift sein wird; die Ausführung hat ihre Direktiven in den Teilen, welche synthetisch sich dem analytischen Thema anschliessen, z. B. Joh 11²⁵⁻²⁷: *Ich bin die Auferstehung und das Leben; wer an mich glaubt, der wird leben, ob er gleich stirbt, und wer da lebt und*

1) „Wir finden viele Kanzelredner, die ihren Text nur als Motto betrachten. Wenn wir sagten, das ist eine unbiblische oder gar unchristliche Art: so würde das ein voreiliges Urteil sein; wenn wir aber fragen: Was wird auf diese Weise für das Schriftverständnis bewirkt? so werden wir sagen: gar nichts. Ich wünsche, dass es wieder gewöhnlich werde, in die Wochengottesdienste die exegetische Homilie mit Weisheit einzuführen; sonst können leicht die Gemeindeglieder sich solche Leitung für ihr Bibelstudium wählen, welche mit dem Zweck des Geistlichen in Widerspruch steht, und gewiss liegt in der Vernachlässigung der Leitung des Bibelverständnisses der Grund zu vieler Unordnung im kirchlichen Wesen.“ SCHLEIERMACHER, Praktische Theologie 229.

glaubt an mich, der wird nimmermehr sterben. Auf analytischem Wege wird sich das Thema ergeben: *Christus die Auferstehung und das Leben*. Als synthetisch gebildet schliessen sich etwa die Teile an: 1. ein Zeugnis von der Herrlichkeit des Herrn, 2. ein Zeugnis von der Herrlichkeit der Gemeinde. Die synthetisch-analytische Predigt ist eine solche, in welcher die Anlage synthetisch, die Ausführung analytisch ist. Die Anlage wird sich vorzugsweise im Thema zeigen, das synthetisch gebildet ist, also mit dem Text in nur losem Zusammenhange steht. Die Ausführung hat ihre Direktiven in den Teilen, welche den Text analysierend dem synthetischen Thema sich anschliessen. Als Beispiel diene derselbe Text. Synthetisch gefunden würde etwa das Thema sein: *die Lebenshoffnung der gläubigen Gemeinde beruht in der persönlichen Würde Christi*. Analytisch, der Wortfolge des Textes sich anschliessend, würden die Teile sein: 1. *denn Christus persönlich ist die Auferstehung und das Leben*, 2. *und durch den Glauben an ihn wird sein Leben unser Leben*.

Beide Mischformen haben etwas in sich Heterogenes. In der Katechese ist eine reine Form der Analysis nicht möglich, weil der Zweck religiöse Belehrung ist; auch nicht eine reine Form der Synthesis, weil der Zweck katechetische Belehrung ist. In der Predigt ist aber eine Analysis und eine Synthesis möglich, und jede dieser Methoden zeigt einen festen Charakterzug der Predigt auf. Die Mischform verwischt die Form und den Charakter. Obgleich die meisten aller Predigten, namentlich der neueren Zeit, diese Mischform an sich tragen, kann man sich kaum des Gefühls erwehren: bei der analytisch-synthetischen Form, dass die keusche Zucht des Dienstes am Wort dem Prediger lästig geworden, und dass er deshalb den analytischen Anfang mit dem synthetischen Fortgang vertauscht habe; bei der synthetisch-analytischen Form, dass der freie Flug des Genius erlahmt sei. Und dennoch stammt die Vermischung der beiden Methoden aus einem tiefen Bedürfnis und dem richtigen Gefühl, dass beide Methoden etwas Unentbehrliches an sich haben, das es nur zu vereinigen gilt.

Wir stossen stets auf denselben Irrtum. Eine evangelische Liturgie hat man seit LUTHERS Zeit dadurch herzustellen sich bemüht, dass man die traditionelle Liturgie der römischen Messe vornahm und das strich, was wider das Evangelium war; aber nie ist eine evangelische Liturgie aus einem Guss daraus geworden, und sie kann auch nicht daraus werden. Nicht durch mechanische Zusammenstellung des Wünschenswerten aus beiden traditionellen Methoden wird man die der evangelischen Predigt am meisten entsprechende Form finden, sondern nur dadurch, dass man von dem Wesen derselben ausgeht und die Erfordernisse der Predigt als Rede vor der evangelischen gottesdienstlich versammelten Gemeinde erwägt. Homilie muss jede Predigt sein, d. h. eine Rede des Bruders zu den Brüdern über die *Μεγαλεῖα τοῦ Θεοῦ*, ein Zeugnis Christi vor

Christen, vor der Gemeinde Christi. Bei dem unvergleichlichen Wert, den die Heil. Schrift für das gesammte Christenleben der Gemeinde hat, muss das Zeugnis von Christo die Solidität seines Inhalts an dem geschichtlichen Urkundenbuch von Christo bewähren, also durchaus textgemäss sein, der Grundgedanke des Textes muss der Grundgedanke der Predigt sein, und kein irgend wie wesentliches Textmoment darf vergeblich auf angemessene Unterbringung in der Predigt warten. Gleichwohl ist's erforderlich, dass der Grundgedanke des Textes und der Predigt nach seinen eigenen Gesetzen durchgeführt wird, damit er ein neues Eigentum der Gemeinde werde; also die Einheitlichkeit der Predigt darf nicht über der Textgemässheit verloren gehen oder beschädigt werden. Diese Erfordernisse werden in der, wie Neuere sie wohl genannt haben, Kunsthomilie erfüllt, und in dieser Predigtart haben wir allerdings nicht etwa die allein berechnete, wohl aber die Form anzuerkennen, welche der evangelischen Gemeindepredigt am meisten entspricht; G. BAUR nennt sie analytische, C. J. NITZSCH nennt sie synthetische Predigt. Es ist genau zu erwägen, dass keineswegs jeder Text zur Kunsthomilie sich eignet, wie auch nicht jeder Text zur analytischen Behandlung sich eignet (z. B. I. Joh); bei vorgeschriebenen Texten wird oft die rein analytische Form oder auch die rein synthetische Form dem Text und dem Bedürfnis der Gemeinde entsprechend sein. Die Kunsthomilie setzt freie Verkürzung oder Erweiterung des gegebenen Textes oder freie Textwahl voraus; der Prediger hat eben seinen Text darauf anzusehen, welche Form und Methode für die zweckentsprechende Behandlung desselben angezeigt ist. Die Methode der Kunsthomilie besteht darin, dass nach sorgfältiger grammatisch-historischer und praktischer Interpretation des Textes der Gedankennerv, die Goldader des Textes, der ihn beherrschende Grundgedanke entdeckt und herausgehoben wird. Die Meditation über die Einzelbestandteile des Textes wird nach der Formulierung jenes Grundgedankens sich richten, oder die Formulierung desselben wird durch die Meditation des Einzelnen eine Modifikation erleiden, bis der Faltenwurf des Gewandes Christi völlig geeignet ist, ihn in seiner Gnade und Wahrheit sich offenbaren zu lassen. Eine oft sehr mühsame Arbeit, die viel Selbstverleugnung im Streichen und Korrigieren und Modifizieren erfordert, bis der Grundgedanke des Textes nach seinem eigenen Wesen im engen Anschluss an den Text sich zu entfalten vermag. Z. B. Joh 1 35-42: *Christus das höchste Ziel unseres Suchens: 1. wie können wir ihn suchen? 2. wie sollen wir ihn suchen? 3. wie kommt unser Suchen zu seinem Ziel?* Oder Joh 16 33: *Die Absicht des Wortes Jesu an die Seinen: 1. in Jesu Frieden in der Angst der Welt, 2. in Jesu Sieg über die Welt und ihre Angst.*

III. Elocution oder Ausführung der Predigt.

A. Die Ausführung im allgemeinen.

§ 181. Die sachliche Ausführung. Amplifikation und Individualisierung.

Die sachliche Ausführung wird den Gesetzen der Logik entsprechend entweder analytisch oder synthetisch bezw. abwechselnd beides sein. Die analytische Ausführung erläutert die gegebenen Begriffe und schafft durch die Erläuterung neue Begriffe. Die synthetische Ausführung hat es mit Urteilen zu thun, und ihre Sache ist die Entwicklung, wodurch neue Urteile gebildet werden. Innerhalb dieses allgemeinen Rahmens sind für Begriffe und Urteile zwei Methoden der Ausführung zu nennen, die oft angewandt, noch öfter misbraucht werden; es sind die Amplifikation und die Individualisierung. 1. Die alten Rhetoren schätzten die Amplifikation als Mittel, die gewünschte Wirkung zu erzielen, so hoch, dass CICERO¹⁾ sie *summa laus eloquentiae* nennt. HYPERIUS²⁾ verwirft die traditionelle rhetorische Amplifikation als Misbrauch: *amplificationem non adhibet concionator, quo efficiat, ut res maior minore quam per sese est appareat, et quod dicitur ex musca fiat elephantus sursum ex elephanto musca, in quo vel maxime laborant rhetores, cupientes videlicet auditorum iudicium corrumpere atque a recto abducere*. Wird jedoch die Amplifikation gebraucht, *quo res talis ac tanta ab omnibus agnoscatur, qualem et quantum agnoscere par est, quod profecto aliud nihil est quam homines aberrantes ad prudens sincerumque iudicium revocare*, so sei sie ein legitimes Mittel der Predigt. Z. B.: Es giebt allgemeine Sünden, die nicht als solche erkannt werden; durch Anwendung der Amplifikation zeigt der Prediger die Grösse der Sünde, indem er darauf hinweist, wie Gott die Herzen erforscht, wie Gott nicht getäuscht werden kann, oder auf die Gebote, die Verheissungen, die Drohungen Gottes, auf die Berufung zur Erkenntnis der Wahrheit u. s. w. Oder Cärimonieen und menschliche Überlieferungen werden so hoch gehalten, dass sie den Geboten Gottes vorgezogen werden (Mt 15; Mc 7); die Amplifikation gebraucht der Prediger, um die Hoheit der Gottesgebote darzulegen. Oder Tugenden werden vernachlässigt; durch Amplifikation werden sie in ein helles Licht gerückt und der Gemeinde empfohlen. Die Amplifikation besteht darin, dass durch Häufung von Argumenten, oder auch nur von Prädikaten und Synonymen derselbe Gedanke vorgeführt und damit

1) CICERO, De Oratore III, 104 (ed. FIDERIT-ADLER⁵ [1878], p. 375).

2) A. HYPERIUS, De formandis concionibus sacris lib. I cap. 15 (in beiden Ausgaben von 1553 und 1562). Das Citat im Text ist nach der Ausgabe von 1562 ed. H. B. WAGNITZ 1781, p. 99.

der Eindruck der Wichtigkeit hervorgebracht wird. In gewisser Weise kann man den Parallelismus membrorum der hebräischen Poesie mit der Amplifikation vergleichen. Zu häufig angewendet stumpft die Schneide des Mittels ab, und das Urteil der Hörer wird verwirrt; misbraucht wird die Amplifikation zum hohlen Wortschwall und Phrasengeklingel, das an die Stelle des Gedankens tritt.¹⁾ 2. Ist die Amplifikation das Mittel, den Gedanken wichtig zu machen, so die Individualisierung das Mittel, den Gedanken fassbar zu machen.²⁾ Die Individualisierung wird sowohl bei Erläuterung der Begriffe als bei Entwicklung der Urteile angewendet. Der Begriff wird individualisiert sowohl hinsichtlich seines Inhalts als seines Umfangs. Z. B. die Sünde der Unwahrhaftigkeit ist der Begriff; inbetreff des Inhalts individualisiere ich den Begriff, indem ich den Grund dieser Sünde und ihre Folgen bei einem Individuum darlege; inbetreff des Umfangs, indem ich eine Reihe von Beispielen vorführe, in denen die genannte Sünde erscheint. Bei der Individualisierung des Begriffs kommt es darauf an, den Begriff in seiner Schwere und Bedeutung klar zu machen; es wird vorausgesetzt, dass der Hörer die Sünde der Unwahrhaftigkeit anerkennt, aber geneigt ist, leicht darüber hinweg zu gehen. Bei der Individualisierung des Urteils soll dem, der die Sünde der Unwahrhaftigkeit als Sünde anzweifelt, sein Urteil korrigiert werden. So bezieht sich die Individualisierung sowohl auf die logische Berechtigung, dass man die Unwahrhaftigkeit als Sünde bezeichne, indem man etwa sie als Verletzung der Liebespflicht charakterisiert und nun zeigt, warum und inwiefern sie solche Verletzung sei; als auch auf die empirische Geltung, indem ich den Nachweis antrete, dass die Unwahrhaftigkeit als Verletzung der Liebespflicht hier und dort angesehen und von diesem und jenem so bezeichnet worden sei. Die Individualisierung ist genau genommen nicht Mittel der Ausführung; denn der Gedanke bleibt stehen, um in verschiedenen prismatischen Beleuchtungen betrachtet zu werden; sie ist Mittel der Darstellung und kann nur insofern zur Ausführung gerechnet werden, als sie das Mittel ist, die Weiterführung des Gedankens möglich zu machen. Der Misbrauch der Individualisierung in der Predigt ist überaus häufig, indem die Gedankenarmut sich mit dem Scheine deckt, recht deutlich und fasslich zu reden. Derselbe eine Gedanke wird gewendet und in einer Reihe von Kategorien: Vater, Mutter, Kind, Frühling, Sommer, Herbst und Winter, Palast, Bürgerhaus, Hütte u. s. w. breitgetreten. Dabei besteht der Wahn, dieser Misbrauch der Individualisierung sei die wahre vielgepriesene „Popularität“.

1) Aus dem vielfachen Misbrauch der Amplifikation erklärt sich das herbe Urteil von A. KRAUSS, *Homiletik* 542.

2) Vgl. A. KRAUSS, *Homiletik* 546 f.

§ 182. Die sprachliche Ausführung. Ihre Fehler und Erfordernisse.¹⁾

Die Rhetorik der Alten stellt analog den drei Genera orationis auch drei Stilarten, Genera dicendi, auf; MARCELLIN nennt sie *Χαρακτῆρες γραστικοὶ τοῦ λόγου*. Ob sie von THEOPHRAST in seinem verloren gegangenen Buch *Περὶ λέξεως* entdeckt, ob sie aus der reflektierenden Betrachtung der rednerischen Eigentümlichkeiten eines THUKYDIDES, LYSIAS, ISOKRATES entstanden und von THEOPHRAST nur fest formuliert sind, — für uns sind die ältesten Zeugen CORNIFICIUS, CICERO, QUINCTILIAN. Nach CORNIFICIUS (Rhet. ad Her. Cap. 1) giebt es drei Genera verborum oder Figurae, nämlich gravis, mediocris, extenuata (schwach oder attenuata = gewöhnlich); die Fig. gravis wird durch Übertreibungen zur sufflata (aufgeblasen), die mediocris zur dissoluta, die extenuata zur exilis (ärmlich), arida, exsanguis. CICERO Orator²⁾ 21: *quot officia oratoris, tot sunt genera dicendi, Subtile in probando, modicum in delectando, vehemens in flectendo*. QUINCTILIAN³⁾ unterscheidet Genus subtile = *ισχνόν* zum Belehren, Genus grande atque robustum = *ἄδρόν* zum Bewegen, Genus medium seu floridum = *ἀνθηρόν* zum Ergetzen und Gewinnen der Hörer.

Wie nach dem Finis orationis wir drei Genera concionis aufstellen, so auch für diese drei Genera dicendi. Für das Genus didacticum mit dem Finis docendi ist das Genus dicendi subtile (submissum, extenuatum, *ισχνόν*) angemessen — dessen Zerrbild das Genus exile, aridum, exsanguis —, für das Genus epideicticum (mysticum, paracleticum) mit dem Finis delectandi das Genus dicendi medium (mediocre, floridum, *ἀνθηρόν*) — dessen Zerrbild das Genus dissolutum —, für das Genus epanorthoticum (exhortativum) mit dem Finis movendi das Genus dicendi grande (grave, vehemens, robustum, *ἄδρόν*), dessen Zerrbild das Genus sufflatum.

Wie zur Wahl des Genus concionis die drei Faktoren: die Individualität des Predigers, der Gegenstand (Text), die Beschaffenheit und das Bedürfnis der Hörer bestimmend sind, so auch zur Wahl des Genus dicendi; aber wie mehr oder weniger die drei Genera concionis in jeder Predigt sich finden sollen, nur in verschiedener Mischung, so dass die Zugehörigkeit der Predigt zu einem bestimmten Genus von dem Vorherrschenden (*a potiori fit denominatio*) abhängt, so müssen auch die drei Genera dicendi obgleich in verschiedener Mischung in jeder Predigt vertreten sein.

1) Vgl. A. KRAUSS, Homiletik 555 f.

2) CICERO, Orator 21 (ed. FROBEN 1618, p. 193). Vgl. CICERO, De Oratore III, 52 199; 55 212 (ed. PIDERIT-ADLER⁵ 1878, p. 418. 426 f.).

3) QUINCTILIAN, Inst. orat. XII, 10 58 (ed. C. T. ZUMPT 1831, p. 556).

Jedem Genus dicendi sind gewisse Fehler des Ausdrucks nahe-
 liegend, deren hauptsächliche folgende sein mögen. Der Archais-
 mus, — veraltete Wortbildungen und Konstruktionen, wie: *er fürchte
 sich; weil statt die weil oder so lange als; denn er uns geliebet hat.* Der
 Provinzialismus ist nur berechtigt, wenn er sprachlich zu recht-
 fertigen ist, dagegen nicht berechtigt bei positiv falscher Sprachbildung,
 z. B. das hessische: *die ganzen Menschen* statt *alle Menschen, pass acht*
 statt *gib acht.* Nahe verwandt ist der Vulgarismus, die sprachliche
 Nachlässigkeit des gemeinen Lebens. Der Barbarismus teils im Ge-
 brauch unnötiger Fremdwörter oder fremdsprachlicher Konstruktionen,
 wie: *ein Mann, als welcher ein edlerer nicht ist.* Der übertriebene Gegen-
 satz ist der heute blühende Purismus, der stets erheiternd wirkt.¹⁾
 Der Neologismus, die Übertreibung oder das Zerrbild der Macht des
 sprachkundigen und denkkraftigen Redners, neue Wortbildungen zu
 scharfer Bezeichnung seines Gedankens zu schaffen. Der Neologismus
 zerstreut und verwirrt die Hörer. Die Verwechslung der Syno-
 nyme geht teils aus dem Irrtum hervor, dass es absolute Synonyme
 gebe, dass also nur die Willkür oder etwa der Wohlklang über die
 Wahl der Synonyme zu entscheiden habe, — z. B. *besitzen* und *haben.*
ich besitze ein Haus, aber nicht: *ich besitze Religion* —, teils aus Un-
 kenntnis der ursprünglichen Bedeutung der Worte. Z. B. *hell* ist syno-
 nym mit *licht*; aber ursprünglich bedeutet *hell* = *laut tönend, lärmend.*
 daher die Verbindung: *helle Haufen,* — thörichte Verwechslung in dem
 Ausdruck: *lichte Haufen.* Die Veränderung der Verba sollemnia
 ist ein scheinbar nicht zu beseitigender Fehler. Er tritt hervor, be-
 sondern in dem Kanzelgruss II. Kor 13 13: *Die Gnade unsers Herrn (und*
Heilandes) Jesu Christi und die Liebe Gottes (des Vaters) und die (trostreiche)
Gemeinschaft des Heil. Geistes sei mit euch Allen; ebenso in der Ver-
 wendung von Phil 4 7 und im Aaronitischen Segen. Die Amphibolie,
 der Gebrauch mehrdeutiger Wörter; darauf beruht der Lacheffekt der
 Kapuzinerpredigt: z. B. *mein teurer Sohn, gemein* (= nicht vornehm
 zurückhaltend) *und niederträchtig* (herablassend), ein *billiger Richter,* *über-*
sehen, übersetzen. Der Pleonasmus, die Verstärkung eines Begriffes
 durch ein Prädikat, das im Begriff schon selbst gegeben ist; z. B. *häss-*

1) Um der Wichtigkeit der Sache willen sei an ein Wort GOETHEs erinnert:
 „Die Muttersprache zugleich reinigen und bereichern ist das Geschäft der besten
 Köpfe. Reinigung ohne Bereicherung erweist sich öfters geistlos; denn es ist nichts
 bequemer, als von dem Inhalte absehen und auf den Ausdruck passen. Der geist-
 reiche Mensch knetet seinen Wortstoff, ohne sich zu bekümmern, aus was für
 Elementen er bestehe; der geistlose hat gut rein sprechen, da er nichts zu sagen
 hat. Wie sollte er fühlen, welches kümmerliche Surrogat er an der Stelle eines
 bedeutenden Wortes gelten lässt, da ihm jenes Wort nie lebendig war, weil er
 nichts dabei dachte?“ (Ausgabe von HEMPEL 29 245. Vgl. AD. PHILIPPI, Die Kunst
 der Rede [1896], S. 207).

liche Sünde, brausender Sturm; gleichwohl ist der Pleonasmus ein erlaubtes rednerisches Mittel, um ein wichtiges Merkmal des Begriffes hervorzuheben. Endlich die Tautologie theils in Häufung von synonymen Ausdrücken, theils in Wiederholungen desselben Gedankens in verschiedenen Sätzen; ein sehr häufiger Fehler der Kanzel, begangen, um durch Wortschwall die Kraft des Gedankens zu ersetzen.

Die positiven Erfordernisse der Diktion oder Kanzelsprache sind bei voller Wahrung des individuellen Stils, die durchaus keine Nachahmung gestattet: 1. die Klarheit der Sprache, die der Klarheit des Gedankens sich zu verbinden hat. *Si non vis intelligi, non debes legi*, — mit den Worten warf der Leser ein unklar geschriebenes Buch von sich (v. OOSTERZEE). Zu solcher Klarheit gehört vor allem die Überschaulichkeit im Bau der Perioden. Man schreibt keine Abhandlung, das Nichtverstandene kann nicht noch einmal gelesen werden, man hält eine Rede, deren Wort verhallt, sowie es gesprochen ist. So darf der Vordersatz (*Πρότασις*) vom Nachsatz (*Ἐπίτασις*, *Ἀπόδοσις*) nicht durch längere Zwischensätze getrennt sein; die Perioden seien also nicht lang, nicht verwickelt, sondern kurz und einfach (doch keine Übertreibung!) 2. Die Sprache sei natürlich in Wahl der Worte, im Ton; Unnatürlichkeit in Schwulst und Geschraubtheit entnervt die Predigt und entleert sie aller Zeugnis kraft. Aber mit der Natürlichkeit hat sich der Adel des Ausdrucks zu vereinen, damit die Natürlichkeit nicht zur Trivialität sich verflache. Auch der forensische Redner vermeidet solche Trivialität; wie viel mehr hat sie der Prediger des göttlichen Wortes zu vermeiden, der von dem Bewusstsein getragen sein muss, dass er als Diener der Gemeinde Christi zu der Gemeinde Christi im Namen Christi redet! Gleichwohl sind die rednerischen Erfordernisse nicht gering zu schätzen. Zu dem Adel der Sprache in rednerischer Beziehung gehört die Bewegung, der Wohllaut, der Wohlklang. Die Forderung der Bewegung verbietet es, eine bestimmte Konstruktion der Sätze anhaltend zu befolgen, und die Perioden in Monotonie des Ausdrucks und Baues vorzuführen. Der Wohllaut wird durch die richtige Wahl und die richtige Abwechselung der Vokale und Konsonanten hervorgerufen; *ein schreiender Reiher bleibt bei der Beize im Weiher* — ist eine Versündigung gegen den Wohllaut. Nur ein gebildetes, für Töne empfängliches Ohr wird den Wohllaut in Abwehr alles Mislautes pflegen können; doch hat die Pflege des Wohllauts sich vor Künstlichkeit der Sprache, besonders in Anwendung der Alliteration, zu hüten. Der Wohlklang ist etwas Anderes als der Wohllaut. Der Wohlklang der Rede besteht darin, dass in der Wahl und Stellung der Wörter die Accente rhythmisch gegliedert sind, wie es der Rede geziemt. Die Germanisten streiten, ob neben den beiden Sprachgattungen der Poesie und Prosa die Rede als eine dritte anzunehmen sei. Jedenfalls ist die Sprache der Rede von der gemeinen

Prosa verschieden; das Metrum ist Sache der Poesie, aber der Rhythmus ist Sache der Rede, wie bereits der Florentiner Humanist LIONARDO BRUNI (ARETINUS) † 1443 in seinem *De studiis et litteris tractatulus* hervorhebt; er empfiehlt daher, die Schriftsteller bisweilen mit lauter Stimme zu lesen; besonderen Wert legt BRUNI auf die Kenntnis der Quantität der Silben, der Silbenmasse und der Regeln über den Rhythmus des Anfanges und Schlusses von Reden und sonstigen Darstellungen.¹⁾ Dass unzählige Redner kein Bewusstsein davon haben, entkräftet die Wahrheit nicht; dass sie im Stil des Kreisblattes ihre Predigten halten oder auch in gutem Prosastil, ohne des Rhythmus zu gedenken, und deshalb ihre Predigt des Wohlklangs und die Hörer der Freude am Hören berauben, bekräftigt die Wahrheit. 3. Die Biblizität der Sprache wird mit Recht als Hauptfordernis betrachtet; denn hierin besteht das Eigentümliche der Kanzelsprache. Es ist jedoch zu erinnern, dass der Inhalt einer Predigt durchaus biblisch sein kann, ohne dass eine einzige Bibelstelle angeführt wird, und dass trotz massenhafter Verwendung von Bibelstellen eine Predigt völlig unbiblisch sein kann.²⁾ Selbstverständlich darf citiert werden; das Bibelwort hat für jeden gläubigen Christen ein autoritatives Ansehen, und richtig gewählt erschliesst das Citat vor dem Hörer die biblische Vorstellungswelt, und begründet anderseits das in der Predigt Gesagte zu bleibendem Eigentum. Gleichwohl kann die Biblizität der Sprache nicht darin bestehen, dass die orientalische Bilderrede der Bibel ohne weiteres auf die Predigt übertragen werde; die oft misbrauchte Rede von der Notwendigkeit, das Semitische ins Japhetitische zu übersetzen, hat hier ihre Wahrheit. Sonst entsteht die Fratze der Biblizität, der Biblizismus, die gesuchte Sprache Canaans; man redet von dem *Schaden Josephs* und der *Hütte im Kürbisgarten*, von der *Salbe in Gilead* und von den *siedenden Eingeweiden der Barmherzigkeit* (Jer 31 20), oder verkündet nach Cant 2 4, dass der himmlische Salomo seine Braut unablässig ins Weinhaus führe. Die wahre Biblizität der Sprache besteht in jenem Charakter des *ἄγία ἁγιώας*, der Geradheit, der Wahrhaftigkeit, des Ewigkeitsduftes, wie dies Alles der Bibel in unvergleichlicher Weise eignet. *Sie ist keine äusserliche, sondern eine innerliche Eigenschaft. Sie er-*

1) K. A. SCHMID, Geschichte der Erziehung II, 225 (1889).

2) „Das wahrhaft Biblische besteht gar nicht in einer Masse angeführter Schriftstellen, sondern darin, dass alle einzelnen Gedanken ihr biblisches Fundament haben, ohne dass es ausdrücklich hervortritt, und dass die Rede im Zusammenhang der ihr zu grunde liegenden Schriftstelle selbst gedacht und durchgeführt ist. Je mehr die Rede aus solchen Sätzen besteht, die ein biblisches Fundament haben, desto mehr werden den Zuhörern, die mit der Schrift bekannt sind, Schriftstellen einfallen, und das ist fruchtbarer als wenn Schriftstellen vorgetragen werden, die ausser dem Context liegen, und jenes Einfallen kann den Zusammenhang niemals stören.“ (SCHLEIERMACHER, Praktische Theologie 282 f.).

wächst aus der Seelenverwandtschaft des Predigers und der biblischen Autoren, aus der Übereinstimmung in der Begriffsbildung und Gedankenverknüpfung. Aber noch mehr. Die biblischen Grundvorstellungen sind auch im biblischen Ausdruck zu erhalten. Das Gesetz der Synonymik gebietet, den grossen Unterschied der Worte Glaube, Gerechtigkeit, Geburt aus dem Geiste, Heiligung, Kindschaft, Auferstehung u. s. w. von den Worten anzuerkennen, welche auf dem Grunde der Religions- und Moralphilosophie gebildet worden sind. Denn geht die Predigt an die Erklärung und Begründung der spezifischen christlichen Begriffe, dann hat sie sich eben an die Erkenntnis jenes Unterschiedes zwischen konkreter Heilslehre und ideellen Allgemeinheiten zu halten.¹⁾ Mit der Biblizität ist, wenigstens in Deutschland, nahe verwandt die Volkstümlichkeit der Sprache. Zwar nicht etymologisch, wohl aber einem richtigen Sprachgefühl zufolge ist sie von Popularität verschieden, wie die Sitte von der Mode verschieden ist. Die Popularität der Rede ist ihr Einssein mit dem jeweiligen Zeitgeist, den herrschenden Anschauungen, Leidenschaften, Vorurteilen; die Volkstümlichkeit steht in Harmonie mit der Volksseele und weiss die in der Volksseele schlummernden Kräfte und Töne zu wecken und das Volk sich selbst verständlich zu machen. Niemand war volkstümlicher als die Propheten des Alten Testaments, aber auch niemand weniger populär, als sie.²⁾ 4. Die Kraft der Sprache ist in der Biblizität schon mitgesetzt. Die Alten wussten auch von der Kraft, der *Δεινότης*, der Sprache zu reden; bezeichnender Weise führten sie dieselbe auf die richtige Verwendung der Stilarten, der Genera dicendi, zurück. Bezeichnend für die Homiletik ist es, dass sie überhaupt eine nur auf formellen Faktoren beruhende *Δεινότης* nicht kennt und nicht kennen darf. Kraft und zielbewusste Gewalt der Rede darf sie nur auf materiale Faktoren zurückführen und die Aufgabe der Sprache lediglich darin suchen, dass sie williges Organ der Sache ist, so dass die Sache durch sie sich offenbart, wie sie ist und in ihrer Wirkung in keiner Weise gehindert wird. So liegt die *Δεινότης* der Predigt in ihrem Zeugnis von Christus und seinem Heil, die Kraft der Sprache darin, dass sie dies Zeugnis von Christus und seinem Heil in ungehemmter Weise zum sachmässigen Ausdruck bringt. Also die Schüchternheit einerseits muss überwunden werden, denn dadurch tritt das Wesen nicht in die Erscheinung; das hohle Pathos muss anderseits vermieden werden, denn dadurch wird die Täuschung hervorgerufen, als träte in die Erscheinung, was in seinem Wesen doch nicht vorhanden ist, d. h. die Erscheinung ist Trug und Lüge.

1) C. J. NITZSCH 2² 125 f.

2) H. HERING, Die Volkstümlichkeit der Predigt 1892. — „Populär“ bedeutete noch um 1750 „pöbelhaft“, und „Popularität“ bezeichnete noch J. G. FICHTE 1808 als eins der „berüchtigten, verdrehten, neulateinischen Worte“ (AD. PHILIPPI, Die Kunst der Rede [1896], S. 203.).

§ 183. Die sprachlichen Hilfsmittel zur Veranschaulichung der Gedanken.¹⁾

Die sprachlichen Hilfsmittel zur Veranschaulichung der Gedanken haben zur Voraussetzung die Thatsache, dass jedes Wort ursprünglich sinnliche Bedeutung hat, aus welcher die abstrakte Bedeutung abgeleitet ist. Unsere Rede ergeht sich also stets in bildlichen Ausdrücken. Weil aber die bildlichen Ausdrücke abstrakte Bedeutung gewonnen haben, genügen diese Ausdrücke nicht mehr zur Veranschaulichung des Abstrakten; es werden deshalb Vorgänge aus der sinnlichen Erfahrungswelt herangezogen, um die Veranschaulichung zu ermöglichen; die Phantasie wird dadurch angeregt und das Mitdenken der Hörer herausgefordert. Der Misbrauch dieser sprachlichen Mittel ist die s. g. Katachrese (= Misbrauch); sie entsteht entweder dadurch, dass ein bildliches Subjekt mit einem Prädikat verbunden wird, das wohl zu dem durch das bildliche Subjekt Bezeichneten, aber nicht zu der Bildlichkeit passt; z. B. der Ausdruck: *Die Zukunft unseres Volkes bezeichnet unsere Jugend*; eine Katachrese findet statt, wenn ich etwa das Ballspiel, das ich von der Jugend aussagen will, mit dem bildlichen Ausdruck verbinde: *Die Zukunft unseres Volkes spielt Ball*. Oder die Katachrese entsteht dadurch, dass zwei Bilder, die einander widerstreben, mit einander verbunden werden. Edle Katachresen werden auch von Aufmerksamen kaum als solche empfunden, z. B. *Das Grab warf seinen Schatten auf den Lebensweg*, — aber gestattet sind auch sie nicht. Dagegen zerstören grobe Katachresen, an denen die Kanzelberedsamkeit auch heute noch reich ist, jeden heilsamen Eindruck der Predigt. Z. B. *Lasst uns mit beiden Füßen fest auf das Panier treten, das uns vorangetragen wird*. Oder: *Es gähnt ihm dann mit den hohlen Tönen des Entsetzens das Nichts entgegen, sein verfallenes Leben, welches an seiner Seele Schaden gelitten hat*. Oder: *Wenn unser Lebensschifflein auch von den Stürmen und Wogen zerschellt untergeht, so haben wir doch den hohen Trost: es sinkt in die Arme seines Erlösers*. In einer Rezension des 3. Bandes meiner Christusreden (Union 1897, Nr. 32) heisst es: *(Die Predigten) sind keine süsse Speise, die das Ohr ergötzt, aber das Herz kalt lässt*. Die Parlamente sind noch reicher an drastischen Katachresen; z. B. *Die Universitäten sind wie rohe Eier, wenn man sie hart anfasst, so stellen sie sich auf die Hinterbeine und wehren sich*. Oder: *Die Befürchtung des Herrn Vorredners ist eine Seifenblase; lassen Sie uns dieser Seifenblase auf den Zahn fühlen, um zu sehen, auf wie schwachen Füßen sie steht* u. s. w.

1) Vgl. A. KRAUSS, Homiletik 600 f.

Die rechtmässigen Hilfsmittel, welche auf der ursprünglich sinnlichen Bedeutung der Wörter beruhen und den Gedanken veranschaulichen, sind teils Tropen, teils Figuren. ALEX. VINET in seiner Homiletik hat beide ausführlich besprochen, A. KRAUSS hat ihnen neue Aufmerksamkeit geschenkt. Die Tropen (Tropi, *τρόποι*) bestehen in Vertauschung von Wörtern und beziehen sich auf Begriffe, die dadurch verdeutlicht werden sollen. Die Figuren (Figurae, *Σχήματα*) bestehen in Ersetzung von weniger anschaulichen Ausdrücken durch sinnlich belebte Satzglieder und beziehen sich auf Urteile, die dadurch hervorgerufen werden sollen.

I. Die Tropen sind Veranschaulichung eines Begriffes durch sinnfällige Bezeichnung. Ausser den nicht mehr als solche empfundenen, den „inkarnierten“ Tropen, wie GOTTSCHALL sie nennt, giebt es 1. sachliche Tropen, in denen ein sachlicher Ausdruck zur Erregung der Phantasie gebraucht wird, z. B. *eisernes Zeitalter*, *leuchtender Gedanke*; 2. logische Tropen, in denen durch Vertauschung des Wortes ein logisches Verhältnis veranschaulicht wird; z. B. für *unzählig* wird gesetzt *tausendmal tausend*; 3. grammatikalische Tropen, in denen eine ungewöhnliche grammatikalische Verbindung der Vorstellungen eintritt, z. B. *die Himmel erzählen die Ehre Gottes*.

1. Die sachlichen Tropen sind: a) Die Metapher, welche durch Vertauschung zweier Wörter auf grund eines gemeinsamen Merkmals entsteht; z. B. *die Blüte des Volkes*, d. h. *der zu Hoffnungen berechtigende Teil des Volkes*, b) Metonymie: Vertauschung zweier Wörter auf grund der Korrelation, d. h. der Unvermeidlichkeit, bei dem einen auch das andere mitzudenken; z. B. in betreff des Raumes Mt 23: *ganz Jerusalem* (die Einwohner Jerusalems) *erschrak*; Zeit: Prov 27 1; Stoff: I. Kön 7 23 u. s. w. Unterarten der Metonymie sind: der Euphemismus (*die liebe Not*, *Freund Hein*); dieser beruht oft auf Aberglauben (*Pontus Euxinus*) oder auf der Verbindung von religiöser Scheu und frivoler Gesinnung (*Morbleu* = *Mort de Dieu*; auch *Potz Blitz* = *Gottes Blitz*); man hat sich jedoch vor Prüderie in der Beurteilung zu hüten. Ferner die Ironie; sie besteht darin, dass man das Gegenteil sagt, um die Hörer zu veranlassen, die beabsichtigte Vorstellung energischer zu vollziehen, z. B. *eine nette Gesellschaft*, *ein schöner Schmutz*; biblische Beispiele I. Kor 4 8 f., II. Kor 11 19 f.; Ironie zu verstehen, setzt immer einen gewissen Grad von Bildung voraus; vor Ungebildeten hat man sich ihrer zu enthalten. c) Die Allegorie; sie ist die im Satze durchgeführte Metapher. Z. B. Joh 15 1-6. Verderblich und verwirrend wird sie, wenn sie, wie die allegorische Exegese zeigt, von der Willkür gehandhabt wird und Heterogenes mit einander verbindet.

2. Logische Tropen entstehen dann, wenn der Begriff zwar derselbe bleibt, aber sein logisches Verhältnis im Zusammenhang der Rede verändert wird. Die Hauptform ist die Synekdoche, welche darin be-

steht, dass der Teil statt des Ganzen (*Ephraim* statt der *zehn Stämme*), oder das Ganze statt des Teiles, das Individuum statt des Genus (*der Sünder flieht Gott*, statt *alle Sünder*) oder das Genus statt des Individuums, das Bestimmte statt des Unbestimmten und umgekehrt genannt wird (*tausendmal tausend* statt *unzählig*). Unterarten der Synekdoche sind: die Hyperbel, z. B. Job 40 18: *Der Behemoth schluckt in sich den Strom und achtet es nicht gross, lässt sich dünken, er wolle den Jordan mit seinem Maul aussaufen*; und die Litotes, verwandt mit der Ironie, z. B. *er ist kein grosser Held*, d. h. *sehr furchtsam*; *er ist nicht hoch gelehrt*, d. h. *recht dumm*. Inbezug auf den Redner selbst wird die Litotes zur Tapeinosis (Erniedrigung) oder Meiosis (Verkleinerung) (z. B. Salomo: *ich bin ein kleiner Knabe* I. Kön 3; oder Ps 22: *ich bin ein Wurm und kein Mensch*), den Orientalen natürlich, den Occidentalern unnatürlich.

3. Grammatikalische Tropen entstehen, wenn eine vom Sprachgebrauch abweichende grammatikalische Form auf ein Wort angewandt wird. Die Hauptarten sind: a) Die Personifikation (*Προσωποποιία*), wodurch ein lebloser Gegenstand als belebt behandelt wird; z. B. *die Himmel erzählen die Ehre Gottes*. Die Personifikation ist Sache der Dichter und der Kinder. Eine Abart ist die Apostrophe, in welcher teils ein personifizierter Begriff als gegenwärtige Person (*o Land, Land, Land, höre des Herrn Wort*), teils synekdochisch eine Klasse von Personen als gegenwärtiges Individuum (*du, o Sünder*) angeredet wird. b) Die Sermonifikation, wodurch mehrere Personen als mit einander redend eingeführt werden, z. B. der Prediger und die Gemeinde: *doch, ihr werdet sagen: wenn Gott gerecht ist, wie kann er die Unterdrückung des Guten dulden? Aber, lieber Christ, wenn die Unterdrückung des Guten nun zum Wachstum des Guten ausschlägt u. s. w.* Die Predigten BERTHOLDS v. REGENSBURG sind reich an Sermonifikationen.¹⁾ Eine Verbindung von Personifikation und Allegorie, oft auch mit Sermonifikation verbunden, findet sich z. B. in Hes 23: *Ahala und Ahaliba*, sowie in der ganzen Off. St. Joh. c) Die Annominatio, d. h. ein Wortspiel durch Veränderung der Buchstaben oder in absichtlicher Amphibolie, z. B. Phil 3 2: *κατατομή — περιτομή*; LUTHER: *Lügende — Legende*.

Reine Verbaltropen sind die Vertauschung der Tempora, z. B. das Präsens statt des Futurums (*ich gehe nach Rom*); Präsens statt des Imperfekts oder Perfekts, das s. g. Präs. historicum, der Infinitiv statt des Imperativs (*Aufmerken!*).

Die Figuren (*Σχήματα*) sind Veranschaulichungen eines Begriffes, wodurch Urteile, d. h. Ansichten, Entschlüsse, Gefühle, Wollungen und Willensrichtungen hervorgerufen werden.

1) R. CRUEL a. a. O. 312 f.

1. Sachliche Figuren sind Veranschaulichungen objektiv vorhandener, sachlicher Verhältnisse eines Begriffes: a) Das Epitheton ornans, z. B. *silbernes Mondlicht*, *grünes Gras*; durch jenes Epitheton wird das Gefühl reicher Pracht, durch dieses das üppigen Lebens hervorgerufen. Eine Abart des Ep. orn. ist das Oxymoron = Spitzdumme, d. h. ein Epitheton, das buchstäblich genommen völlig unpassend ist und doch scharfsinniger Weise sachlich veranschaulicht; z. B. *Grau, Freund, ist alle Theorie, doch grün des Lebens goldner Baum*. b) Die Umschreibung (*Περίφρασις*) findet dann statt, wenn die Prädikate statt des Begriffs genannt werden; z. B. Jes 57: *So spricht der Hohe und Erhabene, der ewig wohnt, des Name heilig ist*; 1 Tim 5: *Der Selige und allein Gewaltige, der König aller Könige, der Herr aller Herren*. c) Die Vergleichung, teils in einfacher Form: die Komparation (z. B. Cant 4. 6. 7: *Deine Augen sind wie Taubenaugen, dein Haar wie eine Ziegenherde, deine Zähne wie eine Herde beschornener Schafe, dein Hals wie der Turm Davids*; Ps 1: *Der Gerechte ist wie ein Baum, die Gottlosen wie Spreu* u. s. w.), teils als Parabel oder Gleichnis, worin die Vergleichung zur Darstellung von Verhältnissen durchgeführt wird (die Parabeln Jesu). Eine Abart der Vergleichung ist die Allusion, d. h. Anspielung; dieselbe ist rednerisch gestattet unter zwei Bedingungen: dass sie deutlich sei (also nicht versteckt), und dass die Hörer derselben nicht nur intellektuelle Bildung, sondern auch eine dem Redner gleiche Gesinnung haben.

2. Logische Figuren entstehen dann, wenn von zwei Begriffen der eine so gewendet wird, dass die dem anderen zugewendete Seite desselben hervortritt. a) Die Antithese. Die Proverbien und Psalmen sind voll davon. b) Die Steigerung, Gradatio, ἡ (nicht ὁ) *κλιμαξ*; z. B. *Freude, Frohlocken, Jubelgetön*. Eine besondere Art der Klimax ist die Korrektion (*Ἐπαύρθωσις*); z. B. Rm 8: *Der gestorben, ja vielmehr der auch auferwecket ist, welcher ist zur Rechten Gottes und vertritt uns*. Eine Verbindung von Antithese und Klimax findet sich z. B. Mt 5: *Liebet eure Feinde, segnet die euch fluchen, thut wohl denen die euch hassen, bittet für die so euch beleidigen und verfolgen*; die Antithesen sind: *lieben und Feinde, segnen und fluchen* u. s. w.; die Klimax einerseits: *lieben, segnen, wohlthun, fürbitten*, anderseits: *Feinde, Flucher, Hassler, Beleidiger und Verfolger*; ebenso Act 3¹³⁻¹⁵. Die Antiklimax ist eine logische Klimax unter dem Schein der Abschwächung: *Er war treu seinem Freunde auf dem Thron, in der Verbannung, im Kerker*. c) Die Verschweigung oder Umgehung, die aber als solche angekündigt wird (Praeteritio, *Παράλειψις*, *Παρασιώπησις*), z. B. *Lasset mich schweigen von dem Verbrechen, das an dem Leben unseres Fürsten begangen ist; ich will nicht reden von dem und dem* u. s. w. d) Die Präokkupation (*Πρόκληψις*) besteht in eigenen Einwüfen, die der Redner macht, oder in der Widerlegung fremder Einwüfe, die er selbst aufgestellt; sie ist ähnlich der

Sermonikation. Im Römerbrief findet sich die Prolepsis oft, z. B. Rm 3^{1. 3. 5. 9. 27}; 4^{1. 3} u. s. w.; 6¹; 7¹³ u. s. w. e) Das Zugeständnis (Concessio), wodurch der Redner auf den Boden des Gegners sich beugt und ihn auf seinem Boden, von seinen Voraussetzungen aus, schlägt, z. B. II. Kor 11^{21 f.}; Phil 3^{4 f.}; Lc 10²⁵⁻²⁸ u. s. w.

3. Grammatikalische Figuren sind regelwidrige Behandlungen der Sprachgesetze, wodurch aber ein Begriff veranschaulicht und das Interesse des Hörers erweckt wird. a) Die Ἀποσιώπησις oder Reticentia (nicht zu verwechseln mit der logischen Figur der Παρασιώπησις oder Praeteritio), z. B. Ps 64: *Ach du, Herr, wie so lange!* Bekannt VERGIL Än. I. 135: *Quos ego! Wart, ich will euch!* b) Die Ellipse und die Anakoluthie; die Ellipse findet statt, wenn nur der Vordersatz (Πρότασις), nicht aber der Nachsatz (Ἐπίτασις oder Ἀπόδοσις) ausgesprochen wird, z. B. Eph 3^{1 f.}; die Anakoluthie findet statt, wenn der Nachsatz in veränderter Konstruktion dem Vordersatz folgt, oder die Konstruktion desselben Satzes verändert wird, z. B. Act 7, 40: ὁ γὰρ Μωϋσῆς οὗτος, οὐκ οἶδμεν τί ἐγένετο αὐτῷ. c) Asyndeton und Polysyndeton. Das Asyndeton ist die Auslassung von Bindewörtern, im Lateinischen zum guten Stil gehörig, aber auch im Griechischen und Deutschen oft; z. B. Phil 4⁸: ὅσα ἐστὶν ἀληθῆ, ὅσα σεμνά, ὅσα δίκαια, ὅσα ἐγνά, ὅσα προσφιλή, ὅσα εὐφρημα. Das Polysyndeton ist die Häufung von Bindewörtern, z. B. Phil 4⁹: ἃ καὶ ἐμάθετε καὶ παρελάβετε καὶ ἠκούσατε καὶ εἶδετε. d) Die Wiederholung (Repetitio) in verschiedenen Formen, als Epizeuxis oder Wiederholung desselben Worts, z. B.: *Wahrlich, wahrlich, ich sage euch; o Land, Land, Land* (zugleich Metonymie); als Anaphora oder Wiederholung desselben Ausdrucks an dem Anfang mehrerer sich folgender Sätze, z. B. die Seligpreisungen Mt 5³⁻¹⁰; dann Ps 103^{1. 2. 20-22}; in der Poesie z. B. J. SCHEFFLER: *Ich will dich lieben, meine Stärke*; als Epiphora oder Wiederholung desselben Ausdrucks am Schluss mehrerer sich folgender Sätze, z. B. Lc 13^{3. 5}; dahin gehört der Refrain am Schluss jeder Strophe in der Poesie, z. B. PAUL GERHARDT: *Sollt' ich meinem Gott nicht singen*, wo jede Strophe schliesst: *Alles Ding währt seine Zeit, Gottes Lieb' in Ewigkeit*; als Epanalepsis (Ἀναδίπλωσις) oder die Wiederholung des Anfangs des Satzes am Schluss desselben. In der Poesie nicht selten (z. B. GOTTF. ARNOLD: *Vergiss mein nicht, dass ich dein nicht vergesse*; B. MENTZER: *Der am Kreuz ist meine Liebe*), in der Rede zu vermeiden; als Epanodos oder Wiederholung desselben Gedankens mit Umstellung der Wortfolge, z. B. Hes 7⁶: *Das Ende kommt, es kommt das Ende*; als Πολύπτωτον (Multicasus) oder Wiederholung desselben Wortes in verschiedenen Flexionsformen, z. B. Apc 14: ὁ ὢν καὶ ὁ ἦν; als Annominatio desselben Wortes als Substantiv, Adjektiv, Verbum, z. B. *einen guten Kampf kämpfen, mit heisser Liebe lieben*. Ebenso Jes 33⁴; 58³⁻⁶. — Eine

Verbindung mehrerer Arten von Repetitio findet in der *Συμπλοκή*. Complexio, statt; z. B. Epizeuxis und Anaphora in Jes 41¹⁰⁻¹⁴; 62^{10, 11}; Epizeuxis und Epiphora in Jes 8⁹. e) Die Inversio oder Umkehrung der grammatikalisch richtigen Wortfolge, z. B. *des Knechtes Schuld; du hast mir gemacht Sorge* u. dergl. Bei Substantiven angewendet macht die Inversio leicht den Eindruck des Gesuchten und Geschraubten, bei Verben leicht den Eindruck jüdischen Jargons. Gleichwohl ist die Inversio keineswegs ein absoluter Fehler; zur Verdeutlichung des Gedankens ist sie, mässig und vorsichtig gebraucht, ein durchaus berechtigtes, unter Umständen sehr empfehlenswertes Mittel, damit Undeutlichkeit des Gedankens vermieden werde. Die gewöhnliche Predigtpraxis pflegt die Inversio ins ungemessene zu misbrauchen; ein widerwärtiger Kanzelstil ist die Folge. f) Die Hysteresis¹⁾ besteht darin, dass zwei Pars von Satzteilen so verbunden werden, dass das erste Glied des zweiten Pars auf das zweite Glied des ersten Pars, das zweite Glied des zweiten Pars auf das erste Glied des ersten Pars Bezug hat. Z. B. Philem. v. 5: *ἀζούων σου τὴν ἀγάπην καὶ τὴν πίστιν, ἣν* (sc. *πίστιν*) *ἔχεις πρὸς τὸν κύριον Ἰησοῦν καὶ* (sc. *ἀγάπην*) *εἰς πάντας τοὺς ἁγίους*. Ebenso I. Sam 6⁷; Ps 49³; Cant 2¹⁴; Jes 11⁹; Job 27⁵⁻⁷; Ps 133¹⁻³; Jes 56³⁻⁷; Jerem 35¹⁰⁻¹⁹; Hes 16^{3, 4-14, 15 f.}; Mt 6²⁴; Rm 11²²; I. Kor 6¹¹; ferner Mt 25^{34-40, 41-45, 46}; Rm 1^{16, 17, 18-216}; 2¹⁷⁻³²⁰ u. s. w. Die Nichtbeachtung der Hysteresis schafft manche Cruces interpretum. Die Ausleger z. B. des Kleinen Katechismus LUTHERS zum 10. Gebot würden manchen Irrweg vermieden haben, wenn sie die Figur der Hysteresis beachtet hätten, die LUTHER dort anwendet: *Wir sollen Gott fürchten und lieben, dass wir unserm Nächsten nicht sein Weib, Gesinde oder Vieh abspannen (Vieh), abdringen (Gesinde) oder abwendig machen (Weib)*. g) Das Hysteronproteron hat mit der Inversio eine nahe Verwandtschaft; es nennt das zeitlich Spätere vor dem Früheren, weil es logisch oder sachlich das Bedeutendere ist. Ein frappantes Beispiel ist Hbr 11³² die Reihenfolge: *Gideon, Barak, Simson, Jephtha, David, Samuel*.

Die rhetorischen Tropen und Figuren sind keineswegs ein erkünstelter Schmuck der Rede; ihre Verwendung in der Predigt würde dann der Sprache das Gepräge der Unnatürlichkeit und der Geziertheit verleihen und dadurch die Predigt entwerten. Die zahlreichen Belege für Tropen und Figuren, die wir der Heil. Schrift, besonders den Paulinischen Briefen, entnommen haben, geben den Beweis, dass die rhetorischen Tropen und Figuren der unmittelbare und edel-natürliche Ausdruck der Stimmung und des Affektes eines sprachmächtigen Redners sind. Ihre Anwendung in der Predigt darf deshalb nicht in der Absicht geschehen, die Rede mit äusserlichem Schmuck zu versehen; sie ist jedoch berechtigt, sogar erforderlich, wenn der Stimmung und dem

1) CONR. IKEN, Dissertationes theol.-philol. (1749), Tom. I, diss. 7.

Affekt ein edel-natürlicher und unmittelbarer Ausdruck gegeben werden soll. Die rohe Natürlichkeit wird sich einen Ausdruck schaffen, der dem erforderlichen Adel der Sprache nicht entspricht, daher der Predigt nur schaden kann. Die sprachliche Schulung hinsichtlich der Tropen und Figuren wird dagegen den Prediger instandsetzen, die Unmittelbarkeit und den Adel der Sprache nach biblischem Vorgang mit einander zu verbinden.

B. Die Ausführung im besonderen.

§ 184. Die Einleitung.

Der griechische Ausdruck *Ἠροοίμυον* ist bezeichnender als der lateinische Principium oder Exordium. Von *Ὀῦν* = Gesang abgeleitet würde *Ἠροοίμυον* = Vorspiel, von *Ὀῖμος* = Weg = Wegbahnung sein. Manche Homiletiker wie L. v. MOSHEIM, CHR. PALMER halten die Einleitung aus verschiedenen Gründen für überflüssig, manche Homileten predigen oft ohne jede Einleitung, so CHRYSOSTOMUS, LUTHER, unter den Neueren auch R. KÖGEL bisweilen.

Aus dem Zweck der Einleitung ergibt sich deren homiletischer Wert. Welches ist der Zweck? Der Terminus ad quem der Einleitung ist allemal das Thema oder die ganze Propositio, Thema und Teile. Der Terminus a quo jedoch ist je nach der Methode, nach welcher die Predigt entworfen ist, verschieden. Bei vorwiegend analytischen (auch analytisch-synthetischen) Predigten, in denen der Text das logische Prius, die Propositio das logische Posterius ist, hat die Einleitung die Aufgabe, von dem Text zum Thema zu führen, also es deutlich zu machen, warum über diesen Text nach diesem Thema gepredigt wird. Bei vorwiegend synthetischen (auch synthetisch-analytischen) Predigten, in denen das Thema das logische Prius, der Text das logische Posterius ist, hat die Einleitung die Aufgabe zu zeigen, einmal, aus welcher Veranlassung der Prediger gerade auf dies Thema gekommen ist, zum anderen, wie er von diesem Thema aus geraden diesen Text hat wählen können. Die Einleitung der Kunsthomilie, da diese freieste Verfügung gestattet über analytische und synthetische Methode und beide in höherer Einheit darstellt, hat die Aufgabe teils der synthetischen, teils — und zwar auf grund des bestimmenden Charakters der Kunsthomilie vorwiegend — der analytischen Methode. Geht sie von der Veranlassung zur Themastellung aus, um zur Fixierung des Themas zu gelangen, so ist ihre Aufgabe, das Thema zugleich als den Grundgedanken des Textes zu erweisen; geht sie vom Texte aus, so wird sie den Grundgedanken desselben als das Thema der Predigt hinstellen haben.

Unbedingte Forderung ist, dass die Einleitung der Predigt an etwas den Hörern Bekanntes, in ihrem Bewusstsein Gegenwärtiges an-

knüpft. Die Sachgemässheit dieser Forderung entscheidet auch über die Frage, ob die Einleitung der Predigt unter Umständen fehlen darf. Nur in dem Fall ist sie zu entbehren, wenn bei dem Prediger und seinen Hörern nicht nur dieselbe religiöse Stimmung, sondern auch dieselben Hauptgedanken als vorhanden vorausgesetzt werden dürfen (z. B. ein erschütterndes Ereignis, das Aller Herzen erfüllt und das die spezielle Veranlassung der Predigt bildet). Im andern Fall sind die Gedanken der Hörer erst auf das Thema hinzuleiten, und das ist der Zweck der Einleitung.

Hieraus ergibt sich auch die Antwort auf die Frage nach der Stellung der Einleitung, ob sie der Textverlesung vorherzugehen oder derselben nachzufolgen habe. Es ist durchaus sachgemäss, dass, so lange die Homiletik eine auf die Kanzel angewandte Rhetorik war, die Einleitung der Textverlesung vorherging, und bei jeder synthetisch angelegten Predigt wird es stets das Natürlichste sein, mit der Einleitung zu beginnen und Text nebst Proposition erst folgen zu lassen. Das Gegenteil ist gezwungen und unnatürlich; nur in seltenen Fällen, etwa wenn das Thema an einen einzelnen Ausdruck des Textes sich anhängt, kann bei der synthetischen Predigt eine Ausnahme gerechtfertigt werden. Abgesehen von solchen Ausnahmen ergeben sich dann jene Monstra, dass nach Verlesung des Textes der Prediger mit irgend einem völlig abgelegenen Gegenstande seine Rede beginnt; kommt er am Ende der Einleitung auf den Text zurück, so wird er entweder den Text noch einmal verlesen müssen — aber dann erweckt er die Erwartung, dass der Text, nicht das Thema behandelt werden solle —, oder er charakterisiert von vornherein den Text als überflüssiges Ornament. Dagegen wird bei analytisch angelegten Predigten, zu denen wir in diesem Zusammenhang auch vorwiegend die Kunsthomilie rechnen dürfen, die Textverlesung das Erste sein; der gemeinsame Grund des Predigers und der Gemeinde ist der Text, und auf diesem Grunde erbaut sich die Predigt.

Woher sind die Gedanken der Einleitung zu entnehmen? AL. VINET hat eine lange Reihe von Kategorien aufgestellt, CHR. PALMER und J. J. v. OOSTERZEE haben sie ergänzt, und A. KRAUSS hat die dankenswerte Mühe sich genommen, durch eine reiche Beispielsammlung aus der homiletischen Litteratur sie zu veranschaulichen. Die Reihenfolge, wie KRAUSS anerkennt, bedarf der Ordnung; nicht nach sachlichen und logischen Gesichtspunkten, wie KRAUSS vorschlägt, sondern nach der Methode der Predigtanlage versuchen wir die Anordnung. Die analytische Predigt besonders jugendlicher Prediger füllt gern die Einleitung mit der Darlegung des Kontextes, also des litteralen Zusammenhangs des Textes, aus. Sachgemäss würde dies sein, wenn die *Conciones sacrae*, um mit A. HYPERIUS zu reden, dasselbe wären mit *Interpretatio scripturarum popularis*. Aus praktischen Gründen, weil

jugendliche Prediger oft wohlthun, sich in der Predigt auf Interpretatio popularis zu beschränken, kann die Füllung der Einleitung mit Darlegung des Kontextes gestattet sein. Bei evangelischen Texten ist jedoch wohl zu beachten, dass der Kontext der Erzählungen in den vier Evangelien oft sehr verschieden ist. Da es nun nicht die Aufgabe der Predigt sein kann, die Absicht des Evangelisten bei der Aufeinanderfolge der Erzählungen darzulegen, sondern die thatsächliche Aufeinanderfolge, diese aber für Prediger und Hörer nicht immer ersichtlich ist, so ist die Verwendung des Kontextes in diesen Fällen nicht angebracht. Empfehlenswert ist die Anknüpfung an die Gegenwart, vor allem an die kirchliche Zeit (Advent, Passionszeit u. s. w.); oder an den Text selbst, indem man die Spezies des Gegenstandes auf die Gattung zurückführt (brüderliche Gemeinschaft auf die Liebe u. dergl.), oder den Gegenstand mit einem anderen vergleicht, um ihn ins helle Licht zu rücken. Man kann auch davon ausgehen, wie der Gegenstand weit verbreiteten Meinungen widerspreche, oder wie sehr er sich nach dieser oder jener Seite hin empfehle. Auch ein Zurückgehen auf das zuvor gesungene Lied oder auf eine Stelle des zuvor verlesenen liturgischen Gebetes ist für die Einleitung einer analytischen Predigt zu empfehlen.

Für die Einleitung der synthetischen Predigt ist die letztgenannte doppelte Anknüpfung oft naheliegend. Auch von irgend einer Thatsache, welche gegenwärtig die Gemüter der Hörer bewegt und spannt, kann der Ausgang genommen werden, vielleicht auch von persönlichen Verhältnissen des Predigers, oder von der Erinnerung an eine Thatsache in der sich der Gegenstand individualisiert. Die Darlegung und Zurückweisung landläufiger Meinungen giebt ebenfalls eine passende Einleitung, während die folgende Ausführung des Themas die Widerlegung dieser Meinung zur Aufgabe hat. Bei Festpredigten ist es die Thatsache des Festes selbst, bei der die Einleitung einzusetzen hat u. s. w.

Die Kunsthomilie wird ihren Charakter am besten wahren, wenn sie von dem Eindruck ausgeht, den der Text auf den Hörer hervorbringt, oder an hervorstechende Eigentümlichkeiten des Textes anknüpft, oder endlich die Kirchenzeit und ihre Beziehung zum Texte hervorhebt. Die Hauptsache wird nur sein, dass die Einleitung so angelegt ist, dass das am Ende derselben formulierte Thema als notwendiges Ergebnis der Textauffassung erscheint. Es bleibt dem Prediger unbenommen, auch jene für die analytische und die synthetische Predigt aufgestellten Motive zu verwenden, wie überhaupt die Teilung der Motive der Einleitung nach der Predigtmethode nicht den Sinn hat, die für die eine Methode genannten als für eine andere Methode unbedingte ausgeschlossen zu bezeichnen.

Von den Zeiten GEILERS v. KAISERSBERG und BARLETTAS an hat es nicht an Predigern gefehlt, welche auch das Paradoxon und die

Anekdote als Einleitung der Predigt verwerten. Vor Beidem ist zu warnen. Das Verständniß des Paradoxon setzt durchaus gebildete und intelligente Hörer voraus, wenn es nicht missverstanden werden und daher verwirrend wirken soll, ganz ähnlich der Ironie. Die Anekdote aber, so passend sie, richtig gewählt und würdig gehalten, im Laufe der Predigt, also wenn sie genügend vorbereitet ist, ihre Stelle haben kann, trägt zu sehr die Tendenz des Amüsemments an der Stirn, wenn die Einleitung damit begonnen wird, als dass sie zu gestatten wäre. Überdies ist vom Erhabenen zum Lächerlichen nur ein Schritt. BEECHER in Brooklyn trat auf die Kanzel, fuhr langsam und gründlich mit dem Taschentuch über Stirn und Gesicht und begann zum Entsetzen seiner Hörer: *es ist heute verflucht heiss*, — so höre er oft auf der Strasse, und das Thema seiner Predigt war: *über die gottlose Gewohnheit des Fluchens*. So tief solche Ausschreitungen zu beklagen sind, so mag doch Prediger-Originalen, wie FR. AHLEFELD und O. FUNCKE, deren Stärke (aber auch Schwäche) die wirksam und edel gehaltene Anekdote ist, ein freierer Spielraum nicht verargt werden.

Auf die Einleitung ist sorgfältigster Fleiss zu verwenden und jeder Ausdruck ist auf das genaueste zu erwägen. Die Hörer sind eben von dem Gegenstande selbst noch nicht erfasst, sie sollen erst erwärmt und ergriffen werden. Auf der Höhe der Predigt, im Flusse der Rede kann unter Umständen ein Lapsus linguae vorkommen, ohne zu schaden; die Sache selbst führt den Hörer darüber hinweg. In der Einleitung wirkt jedes unbedachte Wort störend und verwirrend und kann den Eindruck der ganzen Predigt verderben. Der Prediger darf ferner in der Einleitung nie mit lauter Stimme einsetzen, nie mit Pathos beginnen, er rede langsam, in mittlerer Tonhöhe, ruhig, in kürzeren klaren Perioden und in jeder Beziehung so, dass für eine Steigerung während der Predigt Raum und Kraft vollgenügend zu gebote steht. *Simplicitas, profunditas, concinnitas, salubritas sensuum coelestium*, um mit J. A. BENDEL auf dem Titelblatt seines Gnomon zu reden, sei der bezeichnende Charakter der Einleitung.

Die Einleitung darf der Abhandlung der Predigt nicht die Hauptsache vorweg nehmen. Wird die Einleitung so formiert, dass der durchschlagende Gedanke der Abhandlung das Thema der Einleitung bereits gebildet hat, so würde es gut sein, nach der Einleitung die Rede zu beenden; wenn nicht, so zerstört die Abhandlung, was die Einleitung aufgebaut hat. Auch inbetreff des Zeitmasses darf die Einleitung nicht die Kraft des Hörers oder des Predigers erschöpfen. Den achten Teil der ganzen Predigt, höchstens den fünften Teil des Ganzen auf die Einleitung zu verwenden, wird der Sache entsprechen.

Ob die Einleitung zuerst auszuarbeiten sei oder nach CICERO De Orat. II, 77 f. zuletzt? Je nach dem, ob der Prediger den Stoff zur Hand hat. Ist dies der Fall, so ist es selbstverständlich, dass er mit

dem Anfang seiner Predigt auch anfängt. Allein nicht nur ungeübten Predigern begegnet es nicht selten, dass die meditierende Vorbereitung sie zwar vollständig für die Abhandlung der Predigt ausgerüstet hat, so dass die Konzipierung der Abhandlung ihnen leicht und flüssig von statten geht, dass dagegen die Gedanken für die Einleitung sich nicht einstellen wollen. Es ist geraten in solchem Fall, ohne Weiteres mit der Abhandlung selbst zu beginnen und erst nach Fertigstellung derselben die Einleitung zu konzipieren; aus dem Verlauf der Predigt selbst ergibt sich oft am sichersten das Material, welches in der Einleitung zu verwerten ist.

§ 185. *Invocatio, Transitus, Texterklärung.*

A. HYPERIUS¹⁾ handelt Lib. I cap. 8 De invocatione. *Ac veteres quidem*, sagt er, *ante exordium orabant*, und verweist dazu auf AUGUSTIN De doctr. chr. 4¹⁵, der ein um so ernsteres Gebet von dem Prediger zu Anfang seiner Rede fordert. Dem schliesst HYPERIUS sich an; auf die Textverlesung folge die *Invocatio*, und HYPERIUS fordert: *debet invocationem esse brevem, puram atque ad auxilium Spiritus sancti implorandum, quo is dignetur tum doctoris tum auditorum mentes informare, directam*. Eine altreformierte Observanz, welche noch jetzt in Holland und im Konsistorial-Bezirk Cassel anfrecht erhalten wird, lässt die *Invocatio* nach der Textverlesung fort, um nach der Einleitung ein längeres freies Gebet einzuschieben.²⁾ Die Observanz ist jedoch unberechtigt, 1. weil ein längeres Gebet unmittelbar nach Verkündigung der *Propositio* diese vergessen macht; 2. weil dadurch die Einleitung, welche doch von so grosser Wichtigkeit ist, entwertet erscheint, als ob man das *Auxilium Spiritus Sancti* lediglich für die Abhandlung, nicht für die Einleitung bedürfe; 3. weil ein längeres freies Gebet an dieser Stelle auf das Mitbeten der Gemeinde nicht rechnen kann. Ein kurzer Gebetsseufzer ist nach Verlesung des Textes angebracht, aber die einzige Stelle für ein längeres freies Gebet ist der Schluss der Predigt, weil nur dann die Hörer, erfüllt von dem Inhalt der Predigt, wirklich mitbetend dem betenden Prediger, dessen Gebet eben auf den Inhalt der Predigt Bezug nimmt, zu folgen vermögen.

1) A. HYPERIUS, De form. conc. sacr. 1553 lib. I cap. 8, 1562 lib. I cap. 9. In der Ausgabe von 1553 wird richtig AUGUSTIN De doctr. chr. 4¹⁵ citiert, in der von 1562 irrtümlich De d. chr. 4¹; so auch in dem Abdruck von H. B. WAGNITZ (1781), p. 65.

2. Die Entstehung dieser Sitte hängt mit der Entwicklung der Predigt im 13. Jahrhundert zusammen. Die sorgfältigere Behandlung und grössere Ausdehnung des Exordium führte dazu, dasselbe durch Aufforderung zum Gebet (P. N. und Ave Maria) vom Rumpf der Predigt zu trennen. So bei BERTHOLD v. REGENSBURG ed. PFEIFFER I, 49-125; vgl. A. SCHÖNBACH, Altdeutsche Predigten I, 4. 10. 42 u. s. w.).

Die Transitus oder Übergänge haben die Gliederung der Predigt herzustellen, die Hauptteile und die Nebenteile mit einander zu verbinden, damit nicht eine Sammlung abgeschnittener isolierter Stücke die Predigt bilde, sondern diese als ein einheitlicher, gegliederter Körper erscheine. Dem Anfänger werden die Transitus oft recht schwer; er begnügt sich gern mit der Phrase: wir wollen jetzt übergehen zu dem zweiten oder dritten Teil. Die Aufgabe ist jedoch, nicht zu verkünden, man wolle übergehen, sondern wirklich überzugehen. In den entgegengesetzten Fehler fallen leicht ältere Homileten: sie verdecken die Übergänge so sorgsam, dass der Hörer erst nach geraumer Zeit inne wird, dass der Prediger in einem neuen Teil sich bewegt. — Zum Transitus ist manches zu benutzen: ein möglicher Einwurf in Form der rhetorischen Frage, ein zuletzt gebrauchtes Bild oder ein auffallender Ausdruck, der der Rechtfertigung bedarf; auch der einfachste aller Transitus ist nicht zu verwerfen, welcher in der Betonung des klimaktischen Aufbaues der Predigt besteht.

Die Texterklärung wird bei allen Predigten in demselben Masse notwendig sein, in welchem sie analytische Art an sich haben. Rein synthetische Predigten bedürfen der Texterklärung viel weniger, weil sie des Textes selbst im Grunde nicht bedürfen. Der Ort für die Texterklärung wird selbstverständlich nicht am Ende, sondern am Anfang der Predigt sein, und zwar je nach der Anlage entweder in der Einleitung oder zum Beginn des ersten Teiles. Doch wird nur der Geschmack darüber zu entscheiden haben, ob unter Umständen die Texterklärung zu teilen ist und zerteilt am Anfang jedes Teiles ihren Ort findet; allein die letztgenannte Weise wird, öfter angewendet, den Eindruck des Schablonenhaften nicht vermeiden, und in jedem Falle hat der Prediger die Gefahr ins Auge zu fassen, dass durch zerteilte Texterklärung sowohl der Text als die Predigt selbst zerhackt werden.

Die Texterklärung ist sehr verschiedenartig bei geschichtlichen und bei Lehrtexten. Die geschichtlichen Texte fordern eine Schilderung der Situation, und es ist Gewissenssache des Predigers, diese Schilderung in peinlicher Treue zu geben. Manche Prediger haben eine sehr glückliche Hand, genau die Wirklichkeit zu treffen; manchen, oft nach anderer Seite hin sehr begabten, Predigern ist ein solches Ungeschick eigen, dass jedes Situationsbild von ihnen verzeichnet wird. Der Grund des Ungeschickes ist teils Mangel an Schulung oder Zucht der Phantasie, teils die leidige Gewöhnung an Effekthascherei, welche eine völlige Untüchtigkeit, wahr zu schildern, zur Folge haben kann. Allein die Darlegung der Situation wird nicht genügen; es gilt, das Bleibende und Ewige aus dem einmaligen Geschehen herauszuheben und dadurch den geschichtlichen Text für das religiöse Leben der Gemeinde fruchtbar zu machen. Über die Art, wie das geschieht, ist § 165 geredet.

Bei Lehrtexten (Spruchtexten) tritt die Worterklärung in den

Vordergrund. Diese hat sich vor allen schulmässigen Definitionen zu hüten und den durchschnittlichen Bildungsgrad der Gemeinde sorgfältig in Betracht zu ziehen. Von diesem Bildungsgrad und von der Gewöhnung der Gemeinde hängt es auch ab, ob ausdrückliche sachliche oder sprachliche Korrekturen der kirchlich rezipierten Übersetzung der Heil. Schrift im Bedürfnisfalle vorgenommen werden können. Einerseits ist sorgsam zu erwägen, dass die Gemeinde unter keinen Umständen mit Misstrauen gegen ihre Bibel erfüllt werden darf; sie gerät dadurch in Unselbständigkeit des religiösen Denkens und wird in Unlust am eigenen Wissen sich in stumpfe Abhängigkeit vom Prediger begeben. Andererseits ist zu erwägen, dass der Prediger nicht über LUTHERS Übersetzungsirrtümer, sondern über das wirkliche Wort der Schrift zu predigen hat, und dass es eine Pflicht der Erziehung ist, die er seiner Gemeinde zu leisten hat, ihr zu einem freieren Blick und zu freudiger Aufnahme der Belehrung zu verhelfen. Allein es ist allemal die Frage zu stellen, ob ein wirklicher Bedürfnisfall vorliegt. Ein solcher ist nicht anzuerkennen, wenn nur der Wortlaut der lutherischen Übersetzung nicht genau ist, dagegen der Sinn und Gedankengehalt unverletzt geblieben ist. Ist auch der Sinn durch den Übersetzungsirrtum verändert oder verschleiert, so hat der Prediger nach dem religiösen Bildungsstand zu ermessen, ob der religiöse Vorteil, den eine Verbesserung der Übersetzung gewährt, gross genug ist, um den eventuellen Nachteil religiöser Unsicherheit, der dadurch etwa in der Gemeinde hervorgerufen wird, aufzuwiegen.

Sowohl die geschichtlichen Texte als auch die Lehrtexte erfordern endlich eine Sacherklärung. Bei Lehrtexten tritt in dieser Hinsicht die Paraphrase in ihre Rechte ein; auch durch Vergleiche und Beispiele (z. B. zu Apc 2¹⁰ das Beispiel POLYKARPS) ist die sachliche Erklärung zu geben. Leider ist die homiletische Litteratur besonders der älteren Zeit reich an Geschmacklosigkeiten gerade nach dieser Richtung hin. Dass die Dreieinigkeits mit einem dreieckigen Hut verglichen wird, beleidigt das fromme Gefühl; es wird empört, wenn LUTHERS Schwachheit in seinem Liede: *Christ lag in Todesbanden*, in welchem er singt: *Hie ist das rechte Osterlamm, Das Gott selbst hat geboten, Das ist an des Kreuzes Stamm In heisser Lieb' gebraten* — in dem Vergleiche des Kreuzes unseres Heilandes mit einem Bratspiess fruktifiziert wird (v. OOSTERZEE).

§ 186. Der homiletische Beweis.

Bei den alten Rhetoren spielt die Confirmatio und die Confutatio (oder Redargutio) eine grosse Rolle. Natürlich; die Widerstrebenden sollen ja gewonnen, die Fernstehenden und Gleichgültigen für eine bestimmte Causa erwärmt, zu einem bestimmten Urteil überredet werden. Anders in der Predigt. Sie ist nicht Missionsrede,

sondern Gemeindepredigt. Von den Hörern wird vorausgesetzt, dass sie dem Wort der Verkündigung nicht feindlich, vielmehr geneigt sind. Man kann daher verstehen, dass viele Homiletiker, besonders der neueren Zeit, der *Confirmatio* und *Confutatio* keinen Raum in der Lehre gewähren. Allein irgend etwas muss der Predigt zur Verfügung stehen, was für sie unter den ihr eigentümlichen Voraussetzungen und Bedingungen dasselbe ist, was für die rhetorische Leistung jene *Confirmatio* und *Confutatio* war, — und das ist der homiletische Beweis. Die Unentbehrlichkeit desselben beruht 1. einerseits darauf, dass in dem einzelnen Christen und in der Gemeinde der Wille des Fleisches dem des Geistes widerstrebt, anderseits darauf, dass der Wille des Fleisches von überall her Anregung, Stärkung, Reizung erfährt. Diesem Fleischeswillen ist der gekreuzigte Christus allezeit ein Ärgernis oder eine Thorheit, und er ist allezeit bereit, auf das grosse Wort des Unglaubens zu horehen; 2. darauf, dass es die Aufgabe des Predigers ist, nicht zu überreden, sondern zu überzeugen, den Willen des Geistes zu stärken zum Überwinden. Dazu genügt nicht die Thatsache, dass er es sagt, wer Recht habe; die Zeit ist glücklicherweise auf immer vorüber, in welcher das blosse Wort des Predigers blinde Unterwürfigkeit forderte und empfing. Nur die Wahrheit Gottes durch ihre eigene Macht soll und kann wirken, und der homiletische Beweis soll diese Wahrheit wirken lassen.

Der Charakter der Hörerschaft als einer evangelischen Gemeinde bedingt es, dass der Prediger nicht den Versuch mache, so zu argumentieren, dass auch der dem Evangelium Feindliche und Verschlussene, der Nichtwollende, überzeugt werden müsste. Das ist nicht nur vergebliche Mühe, es widerstreitet auch dem Wesen des Glaubens und des Evangeliums. Wer nicht den Willen thun will des, der Christum gesandt hat, der wird auch des nicht inne werden, dass Jesu Lehre von Gott sei. Darum setzt der homiletische Beweis neben dem Einen, der beweist, den Anderen voraus, der sich etwas beweisen lassen will, an dessen Willen des Geistes der Prediger von vornherein einen sicheren Bundesgenossen hat.

Der Gang des Beweises wird immer der sein, dass zuerst das Allgemeine, das von dem Hörer anerkannt sein muss, klar und fest formuliert wird, und dass sodann das Besondere, das zu Beweisende, so dargestellt wird, dass es unter dies Allgemeine sich richtig und überzeugend subsumieren lässt. Allein dieser stets gleiche Gang des Beweises schliesst mehrere Arten desselben ein, deren hauptsächliche diese sein mögen: a) Die logische Beweisart, welche entweder positiv ex concessis argumentiert, oder negativ, indem dargelegt wird, dass von den Voraussetzungen der Hörer aus die Ablehnung des Zubeweisenden Thorheit sein würde. Diese negative Art führt ad absurdum; es ist keine Frage, dass die Argumentatio ad absurdum auf der Kanzel

(vgl. Mt 12²⁷; I. Kor 15) ein Recht hat, wenn sie auch mit Vorsicht angewendet werden muss. b) Die empirische Art des Beweises. Sie wendet sich an das Gewissen der Gemeinde, an das Gemüt, an jenes *Testimonium animae naturaliter christianae*. Da die empirische Art des Beweises genaue Sachkenntnis und auf eingehender Erfahrung beruhende Gemeindeckenntnis voraussetzt, so werden nur ältere Prediger mit Erfolg diesen Weg einzuschlagen vermögen. c) Die historische Art des Beweises. Sämtliche Reden an Juden in der Apostelgeschichte bedienen sich dieser Art. Die Kraft derselben beruht auf der Voraussetzung der Selbigkeit einerseits des natürlichen Menschenherzens durch alle Zeiten hin, anderseits der Ordnung und des Heilswillens Gottes durch alle Zeiten hin. Somit sind Beweise für die Gegenwart aus der Reformationgeschichte, der Missionsgeschichte u. s. w. zu entnehmen, welche an anderen Verhältnissen und Menschen das zur Darstellung bringen, was den gegenwärtigen Menschen zur Mahnung, Warnung u. s. w. dienen soll.

Die Anordnung der Gründe, deren der homiletische Beweis sich bedient, darf nicht streng klimaktisch sein. Beginnt man mit dem stärksten Argument, so werden die folgenden in jedem Falle überflüssig; beginnt man mit dem schwächsten Argument, so wird der Hörer der weiteren Auseinandersetzungen von vornherein überdrüssig. Die Rhetorik der Alten, besonders QUINCTILIAN,¹⁾ hat auf grund psychologischer Berechnung und Erfahrung sehr treffende Vorschriften für die Anordnung gegeben. Diese ist jedoch verschieden, je nachdem es sich um die *Confirmatio* oder *Confutatio* handelt. Für die *Confirmatio*, also die Begründung des Zubeweisenden, gilt die Regel, dass ich mit den mittelstarken meiner Gründe beginne; habe ich dadurch den Gegner in Nachteil gesetzt, seinen Widerstand ihm als vergeblich zum Bewusstsein gebracht, so bedarf es, damit er sich nicht verstocke und unwillig sich abwende, einer Auffrischung, die ich ihm dadurch zu teil werden lasse, dass ich meine relativ schwächsten Gründe folgen lasse, um dann den sich erhebenden triumphierenden Mut, der übrigens durch den ersten Angriff mit gebrochenen Waffen kämpft, durch die stärksten Gründe zu brechen und den Gegner wehrlos gefangen zu nehmen. Bei der *Confirmatio* gilt also die Reihenfolge: *fortiora, fortia, fortissima*. Anders bei der *Confutatio*, der Widerlegung der Gründe des Gegners; es gilt auch hier, dem Gegner zu imponieren, aber nicht sofort ihn zu vernichten. So widerlege man zunächst seine schwachen Gründe um dann gegen seine relativ starken Gründe sich zu wenden, und die schwächsten Gründe zuletzt anzuführen, sie zu beseitigen und den Gegner zur Erkenntnis seiner Ohnmacht zu bringen. Für

1) QUINCTILIAN, *Instit. orat.* V, 12 f. (ed. C. T. ZUMPT [1831], p. 228 f.).

die Confutatio gilt demnach die Reihenfolge: *infirmi, fortia, infirmissima*.

So sehr die Innehaltung dieser psychologisch begründeten Anordnung auch dem Homileten geboten ist, so ist doch das Vertrauen auf derartige Waffenführung, welches die alten Rhetoren beseelt, für die Homileten sehr zu beschränken. Viel wichtiger als aller homiletische Beweis, auch wenn er mit dialektischer Virtuosität gehandhabt wird, ist das Zeugnis des Predigers von der eigenen Erkenntnis der Wahrheit und der Erfahrung ihrer Gotteskraft. Vor solchem Zeugnis verstummen auch die mächtigsten Widerreden des fleischlichen Willens. Endlich möge auch die so oft überhörte Warnung davor eingeschärft sein, gegen Abwesende den homiletischen Beweis spielen zu lassen, oder den selten Anwesenden dadurch das Wiederkommen zu verleiden, dass man sie im Beweisverfahren aufs Korn nimmt.

§ 187. Die Anwendung, Applicatio.

Die Anwendung des Textes ist vor allem ein Werk der meditierenden Vorbereitung zur Predigt in dem Sinne J. A. BENIGLS: *Applica te ad textum, applica textum ad te*. Die Predigt wird des Haupterfordernisses, des Zeugnischarakters, entbehren, wenn der Prediger nicht das Wort, das er der Gemeinde verkündet, zuerst sich selbst verkündet hat, wenn er sich nicht selbst von demselben Herrn Christus mit demselben Wort der Gnade und Wahrheit hat trösten, strafen, belehren lassen, wodurch er die Gemeinde zu belehren, zu strafen, zu trösten das Amt hat. Dadurch wird das Einssein des Predigers mit dem Worte der Verkündigung hergestellt, nicht minder das Einssein des Predigers mit der Gemeinde stets neu vollzogen, weil beide demselben Herrn und demselben Wort unterworfen sind; der Sünder redet zu den Sündern, der Begnadete zu denen, welchen dieselbe Gnade angeboten und geschenkt ist, und der, welcher getröstet ist von dem Vater aller Barmherzigkeit und dem Gott alles Trostes, vermag nun die Gemeinde zu trösten mit dem Troste, mit welchem er selbst von Gott getröstet ist. Aber eben deshalb wird er auch erfüllt von dem Bewusstsein die Kanzel besteigen, dass der, welcher die Anwendung des Wortes der Wahrheit zu machen hat, im letzten Grunde Gott der Herr selber ist, der Prediger der Diener Christi und der Haushalter über Gottes Geheimnisse.

Hiermit ist es klar gelegt, dass die Anwendung des Textes nicht einen Teil, sondern die ganze Predigt durchziehen muss, und dass es eine Entgeistung und Mechanisierung der Predigt bedeutet, wenn F. A. LAMPE und seine Schule auf die Texterklärung in einem besonderen Teile die Anwendung folgen liess, und die lutherische Homiletik des 17. Jahrhunderts eine fünffache Nutzenanwendung an den Schluss

der Predigt stellte. Namentlich gilt dies von der Paränese; sie muss die ganze Predigt durchwehen, dann schwächer, dann stärker, dann einem fächelnden Hauche gleich, dann wie ein Windstoss vordringend, dann wie ein Sturm daherbrausend (v. OOSTERZEE). Nicht selten erfordert es die Wahrheit und das Bedürfnis der Gemeinde, dass die Predigt einen strafenden Charakter annimmt. Gestraft soll die Sünde und der Sünder werden, aber die Strafe soll kein Schimpfen, kein Poltern sein; der Prediger steht nicht wie ein Richter dem Delinquenten gegenüber, sondern wie ein Gestrafter dem Zustrafenden, damit er, der es selbst erfahren, den Trost der Sündenvergebung, aber auch die Hilfe des Heil. Geistes zur Erneuerung und Besserung der Gemeinde zu zeigen vermag. Nur der Prediger ist dem Strafamt gewachsen, welcher, dem Herrn Christus nachfolgend, die Sünde seiner Gemeinde als seine eigene Last und Sünde auf dem Herzen trägt und so seines Amtes mit dem tiefsten Ernste und dem tiefsten Schmerze des Mitleidens und des Mitbelastetseins wartet. Die kommunikative Form (wir Sünder, unsere Sünde) ist wo nur irgend möglich zu gebrauchen, und ganz besonders ist es jüngeren Predigern nicht ernst genug ans Herz zu legen, dieser kommunikativen Form sich zu bedienen. Dass Ansehen der Person den Prediger nicht gefangen nehmen darf, dass Sünde ihm Sünde ist, ob sie der Bürgermeister oder Landrat oder ob sie der Armenhäusler begehrt, ist nach dem allem absolut selbstverständlich.

§ 188. Der Schluss der Predigt. Zeitmass.

Der Schluss der Rede, Peroratio, Epilogus, ist von der alten Rhetorik sehr sorgfältig behandelt, weniger von der Homiletik. Aus dem Unterschied der antiken Rede und der Predigt erklärt es sich hinlänglich. Gleichwohl ist der Schluss der Predigt von grosser Bedeutung. Die Wirkung der ganzen Predigt ist zerstört, wenn *der Prediger das Ende nicht finden kann*, und wiederum wird die Wirkung der ganzen Predigt konzentriert durch einen richtigen Schluss. Fast überflüssig ist dem Verständigen die Bemerkung, dass der Schluss nicht neue Gedanken, die nur angedeutet werden, bringen darf; er ist vielmehr abhängig von dem Gedankengang der Predigt. In dem Schlusse offenbart sich die richtige, durchdachte, einheitliche Anlage der Predigt; er muss in den Anfang (Einleitung oder Propositio) zurückkehren, nur bereichert mit dem ganzen Inhalt der Ausführung, den die Predigt geboten hat.

Ist ein von den Teilen der Predigt gesonderter, für sich bestehender und nach eigenen Gesetzen gebildeter Schluss notwendig? G. v. ZEJSCHWITZ fordert einen besonderen Schluss, A. KRAUSS fordert, dass der Schluss des letzten Teiles der Predigt auch der Schluss des

Ganzen sei; im Drama schliesse das Ganze mit dem letzten Teil, in der Fabel stehe ein besonderer Schluss. Es handelt sich hier nun freilich nicht um eine Spezies der Poesie, sondern um eine Rede, eine Predigt, die weder einem Drama noch einer Fabel vergleichbar ist. H. BASSERMANN hat das Richtige; er hebt hervor, dass die didaktische Predigt einen besonderen rekapitulierenden Schluss fordere, weil es darauf ankomme, dass die Hörer die Belehrung im Gedächtnis bewahren; wird daher als Aufgabe der Predigt die Belehrung hingestellt, so ist der besondere Schluss nicht zu umgehen und als allgemeines Gesetz hinzustellen. Allein die didaktische Predigt ist nur eine Art; mag bei ihr der besondere Schluss notwendig sein, bei der epanorthotischen und der parakletischen Predigt ist ein nach eigenen Gesetzen sich bewegender Schluss nicht notwendig. Wohl aber hat das Ganze im letzten Teil einen wirklichen Schluss zu empfangen, der das einheitliche Ganze vollendet und die Gedanken des Ganzen verklingen lässt wie in einem grossen Schlussakkord. Daher ist es wohlgethan, schon bei der Disposition und Proposition den Stoff auszuscheiden, der für den Schluss vorzugsweise geeignet scheint. Die Gesichtspunkte für den Schluss giebt TH. HARNACK ¹⁾ mit den Worten an: *Der Schluss ist Aufhebung des jedesmaligen Verkehrs zwischen Prediger und Gemeinde, um diese ganz dem Stoff, seiner Bedeutung, seiner Wirkung, seinem Segen hinzugeben und sie in den liturgischen Schlussteil des Gottesdienstes hinüberzuleiten. So erhalten wir eine dreifache Quelle für den Schluss: das Interesse des Predigenden für das Heil der Hörenden, die Besonderheit der Gemeinde und den Segen der Sache, der allein von Gott kommt. Je nach seiner Richtung, auf die Gemeinde oder auf Gott, wird er auch einen verschiedenen Charakter haben: einen gehobenen, kräftig andringenden, oder mehr einen stillen, innigen, feierlichen in der Hinkehr an Gott und Einkehr in ihn.*

Es ist die Frage, ob der Schluss des Schlusses stets versöhnend, beruhigend, erklärend und tröstend sein muss, oder ob derselbe auch warnend oder drohend sein darf. NITZSCH ²⁾ sagt: *Niemals aber darf der absolute Schluss im Elemente der Drohung und der abgeschnittenen Hoffnung oder Gnade geschehen. Denn das göttliche Wort hält es nicht so.* R. POTZ ³⁾ hat sich die Mühe genommen, eine sehr grosse Menge von Schriftabschnitten zu notieren, die dem letzten Satz, der einzigen Begründung der Behauptung, von NITZSCH widersprechen, und aus den Predigten von FR. AHLFELD Beispiele eines drohenden Schlusses zu sammeln. A. KRAUSS ⁴⁾ führt als Grund gegen den drohenden Schluss an: der Prediger setze sich immer dem Verdacht aus, er habe ein

1) TH. HARNACK, Praktische Theologie 2 277.

2) C. J. NITZSCH, Praktische Theologie 2² 119.

3) R. POTZ, Angeregtes zur Anregung (Halte was du hast) 1889, S. 313—316.

4) A. KRAUSS, Homiletik 524.

heimliches Wohlgefallen an dem Gedanken, einst werde es den Widersachern seiner Ansichten so böse ergehen, wenn er seine Predigt, anstatt mit einem Segen oder wenigstens mit einem liebevollen Wunsche, mit einer Drohung oder gar mit einem Fluche beschliesst. Gegen solche Verdächtigung genügt der Hinweis auf den Schluss der Bergpredigt, zu welchem (Mt 7²⁷) J. A. BENDEL bemerkt: *Non opus est, omnes homilias desinere in usum paracleticum*. Es ist freilich zu erwägen, dass die Berufung auf die Heil. Schrift bei der Frage, ob ein drohender Schluss für die Gemeindepredigt passend sei, aus dem Grunde keine Bedeutung hat, weil uns eine christliche Gemeindepredigt in der Heil. Schrift nicht vorliegt. Giebt aber das Wesen der Gemeindepredigt Gründe für die Gestaltung des Schlusses an die Hand? Es ist keine Frage, dass sich viele höchst anstössige Schlussätze des Schlusses aus der homiletischen Litteratur sammeln lassen, die eine rohe Drohung oder gar einen Fluch enthalten; allein nach anderer Seite ist's nicht minder anstössig, wenn regelmässig mit dem Ausblick in die ewige Seligkeit geschlossen wird. Jenes stösst ab und erbittert, dieses schläfert ein und macht sichere Leute. Aber *Abusus non tollit usum* weder auf dieser noch auf jener Seite. Aus der Voraussetzung der Gemeindepredigt in betreff der Hörer geht freilich hervor, dass das Gewöhnliche und dem Charakter der Predigt Entsprechende ein versöhnlicher und tröstlicher Schluss sein werde, eine Erinnerung, dass zu der Gemeinde Christi das Wort Christi geredet sei. Allein es sind Verhältnisse und Einzelpredigten denkbar, bei denen ein derartiger Schluss allen heilsamen Eindruck einfach verwischen würde, als ob's doch so ernst nicht gemeint wäre; der Wille des Fleisches kann so mächtig sein, dass alles aufgeboten werden muss, den Willen des Geistes zu wecken und zum Kämpfen und Siegen zu stärken. Ein drohender Schluss kann unter Umständen das einzig Berechtigte sein, wenn nur das Eine besteht, dass der Prediger zuvor auch den Schluss sich selbst gepredigt hat und dass er als der Träger der Sünde und des Schadens seiner Gemeinde vor ihr steht. So wird in dem Punkt NITZSCH recht behalten, dass der absolute Schluss nicht im Elemente der abgeschnittenen Hoffnung und Gnade geschehen dürfe.

Anhangsweise über das Zeitmass der Predigt. Im 16. und 17. Jahrhundert waren in Deutschland 2—3 Stunden nichts Aussergewöhnliches. BUGENHAGEN predigte in Dänemark einmal 7 Stunden lang.¹⁾ Der Redseligkeit der Prediger zu steuern war als einziges Symbol der Kirche eine Sanduhr auf der Kanzel angebracht, und der Prediger verfiel in eine Ordnungsstrafe, wenn der Fluss seiner Rede den Fluss des Sandes übertraf. In Holland predigt noch heute ein richtiger Domine nicht unter 1 ¹/₂ Stunden. In Skandinavien dagegen und in der angli-

1) G. LOESCHE, *Analecta Lutherana et Melanthoniana* 1891, No. 290.

kanischen Kirche pflegt die Predigt nicht länger als $\frac{1}{4}$ Stunde zu dauern. CL. HARMS ist für die Kürze der Predigt sehr eingenommen; er stellt die Stufenreihe von 4 Prädikaten einer Predigt auf: 1. kurz und gut, 2. kurz und schlecht, 3. lang und gut, 4. lang und schlecht. C. H. SPURGEON fordert 40 Minuten; für deutsche Gemeinden wird das Minimalmas $\frac{1}{2}$ Stunde, das Maximalmass $\frac{3}{4}$ Stunde sein. Übrigens hat CICERO völlig Recht: *Brevitas orationis magna laus est*; denn es ist oft Trägheit und Mangel an Konzentration, was als Grund der Ausdehnung der Predigt zu beurteilen ist. *Je n'ai pas eu le temps d'être court*, so bedendete ein Franzose einen langen Brief. Aber $\frac{1}{2}$ Stunde, selbst $\frac{1}{4}$ Stunde ist viel zu lange Zeit, wenn der Prediger leeres Stroh drischt, und $\frac{3}{4}$ Stunde ist nicht zu lang, wenn er etwas Gutes und der Rede Wertes zu sagen hat.

2. Kapitel.

Die Predigt als Vortrag.¹⁾

§ 189. Die Memorie.²⁾

Die Forderung der Memorie des Konzeptes der Predigt ist schlechthin gültig, weil der Prediger schlechthin seines Stoffes mächtig sein muss. In der anglikanischen Kirche ist das Lesen des Konzeptes Vorschrift; im 35. der 39 Artikel der englischen Episkopalkirche (1571) sind 21 Homilien aufgeführt, welche der Prediger abwechselnd der Gemeinde vorzulesen hat.³⁾ Von der Mitte des vorigen Jahrhunderts an bürgerte sich die Unsitte des Ablesens auch in Deutschland ein; der doktrinäre Rationalismus, der den Prediger des Evangeliums aufs höchste zu ehren meinte, wenn er ihm die Rolle eines Volkslehrers übertrug, fand es mit Recht dieser Auffassung gemäss, dass die Lehrvorträge gelesen wurden. Der Gemeindepredigt als *Ὁμιλία* ist das Lesen des Konzeptes durchaus unnatürlich; der Zeugnischarakter wird dadurch gedämpft, das Konzept scheidet Prediger und Gemeinde, und es ist nicht abzusehen, weshalb gedruckte Predigten, von Meistern der Predigt verfasst und vom Schullehrer, der mitunter besser liest als der Pfarrer, vorgelesen, nicht heilsamer wirken sollten, als des Pfarrers eigenes Machwerk. Die unbedingte Gültigkeit der Forderung der freien,

1) Litteratur: C. F. TH. SCHUSTER, Der gute Vortrag, eine Kunst und eine Tugend. 1881. ² 1892.

2) Was die Alten über die Memorie lehrten, hat QUINCTILIAN, Instit. orat. XI, 2 (ed. C. T. ZUMPT 1831, pag. 488 f.) dargeboten.

3) NIEMEYER 609 f.

memorierten Rede wird nicht durch Beispiele auch der Gegenwart geschwächt, dass hervorragende Prediger ihr Konzept ablesen, ohne dass die Gemeinde Anstoss daran nimmt, noch weniger durch die Konnivenz, nach welcher verdienten gedächtnisschwach gewordenen alten Predigern, oder im übrigen tüchtigen, aber von der Kanzelfurcht noch völlig beherrschten schüchternen jungen Predigern der Gebrauch des Konzeptes, jenen völlig, diesen vorläufig, gestattet werden kann.

Die Stoffmächtigkeit muss vollständig sein; das Steckenbleiben bringt dem Prediger Mitleid der Hörer oder Verachtung, dem göttlichen Wort Wirkungslosigkeit und dem Kirchenbesuch unheilbaren Schaden. Nicht weniger verderblich ist der heimliche Konzeptgebrauch; man täuscht sich mit der Hoffnung, die Gemeinde werde es nicht merken, aber sie merkt es und ertappt, die Einen schadenfroh, die Andern betrübt, den Prediger auf der Kanzel auf frischer That. Die Autorität ist dahin, und die erkannte Heimlichthuerei des Predigers bringt Misstrauen gegen die Wahrhaftigkeit, Aufrichtigkeit, Geradheit seines Charakters hervor. Wagt es der Prediger nicht, sein Konzept zu Hause zu lassen — was unbedingt das Beste ist —, um im Fall der Not das zuletzt Gesagte zu wiederholen, damit er ruhig werde und den zerrissenen Faden wieder anknüpfen könne, so lege er das Konzept in die Bibel, nehme es im Notfall vor aller Augen hervor, lese die betreffende Stelle und versuche, das Konzept in der Hand, die freie Rede wieder zu gewinnen. Überaus peinlich ist derartige Erfahrung stets für die Gemeinde, überaus demütigend für den Prediger, bis die Schwachheit völlig überwunden ist und das Wort des alten JOH. JAK. BREITINGER sich erfüllt: *Qui ascendit cum horrore, descendet cum honore.*

Damit jene Schwachheit überwunden werde, oder niemals sich einstelle, ist die Lehre von der Memorie (= Gedächtnis und = Thätigkeit, dem Gedächtnis etwas einzuprägen) von grosser Wichtigkeit. Welches ist der Zweck der Memorie? Dass der Prediger zur freien Predigt in den Stand gesetzt werde. Was ist freie Predigt? Es ist die auf Stoffmächtigkeit beruhende freie Reproduktion der im Konzept niedergelegten Predigt. Ohne solche Reproduktion fehlt der Predigt Leben und Kraft; die Predigt auf der Kanzel muss eine geistige Arbeit sein, auf der Kanzel muss alles das von neuem geboren werden, was auf dem Studierzimmer bereits einmal geboren ist. Die Prediger, welche sich entschuldigen zu müssen meinen, dass die mündliche Predigt Abweichungen vom Konzept ergeben habe — es sei denn aus Trägheit oder Unfähigkeit der Memorie —, haben in der That die Aufgabe nicht begriffen. Ohne geisteskräftige Reproduktion wird der Prediger an sein Konzept, nicht an die Sache denken, und seine Rede unterscheidet sich nicht von dem Aufsagen eines Lesestücks, wie man es in der Schule von Schülern hört. Um diese freie Reproduktion zu ermöglichen, ist eine doppelte Memorie not, eine sachliche (Mem. realis) und eine

wörtliche (Mem. verbalis). Die sachliche Memorie besteht darin, dass der Prediger, nachdem das Konzept fertig gestellt ist, das Skelett der Predigt, den nackten Gedankengang, sich vergegenwärtigt, in Gedanken, besser (besonders für junge Prediger) durch Niederschreiben eines ausführlichen Exzerptes der Predigt lediglich aus dem Gedächtnis. Sind die Gedanken richtig disponiert, ist die Proposition logisch korrekt und die Ausführung derselben entsprechend, so muss die Anfertigung des Exzerptes unmittelbar nach dem Konzipieren der Predigt gelingen. Gelingt sie nicht, so ist das ein untrügliches Zeichen, dass logische Fehler vorhanden sind; sie stecken da, wo das Gedächtnis uns imstiche lässt, und die Aufgabe des Predigers wird es sein, diese Fehler im Konzept zu korrigieren. Der Prediger sei unnachsichtig gegen sich selbst und bedenke, dass Tinte den höchsten Gebrauchswert dann bekommt, wenn sie zum Ausstreichen des Unbrauchbaren und zum Ersatze desselben durch Brauchbares verwendet wird.

Auf diese sachliche Memorie, doch nicht früher, als bis sie völlig beendet ist, folge die wörtliche Memorie. Jüngere Prediger verfehlen sich leicht darin, dass sie es nicht erwarten können, mit der wörtlichen Memorie zu beginnen, eher zu beginnen, als die sachliche vollzogen ist. Die wörtliche Memorie wird dann ausserordentlich schwer, sie ist ein förmliches Auswendiglernen und zwar mechanischer Art. Überdies ist die Folge davon Unsicherheit auf der Kanzel, ein Gebundensein an den Wortlaut des Konzeptes, ein Stocken in der Rede, sowie ein im Konzept gebrauchter Ausdruck sich nicht sofort einstellt. Ist dagegen die sachliche Memorie sorgfältig durchgeführt, so hat die wörtliche Memorie nur den Zweck, uns in den Stand zu setzen, auf der Kanzel bei der Reproduktion der Predigt den Gedanken, in deren sicheren Besitz wir durch die sachliche Memorie gekommen sind, den vorbedachten guten Ausdruck zu geben und nicht auf das Tasten nach richtigem Wort oder auf Vulgarismen angewiesen zu sein. Wie durch die sachliche Memorie der logische Zusammenhang der Predigt kontrolliert wird, so durch die wörtliche Memorie nach vorhergegangener sachlicher die Korrektheit und Präzision des Ausdrucks. Durch die sachliche Memorie ist ja die Klarheit des Gedankens geprüft und vielleicht schärfer herausgebildet, als bei der Konzeption der Predigt; jetzt wird die Inadäquatheit der Form erst völlig deutlich werden. So muss bei der wörtlichen Memorie das Durchstreichen und Korrigieren unter Umständen wieder eine grosse Rolle spielen, vielleicht wird's gar nötig werden, das Konzept noch einmal zu entwerfen, — aber was ist die Mühe gegen die Freude, über das Werk seiner Hände wirklich Herr zu sein und das Mittel klaren, sicheren Urteils an der Hand zu haben! Dass die wörtliche Memorie in diesem ihrem Anfangsstadium nicht erst am Sonnabend abends oder Sonntag morgens stattfinden darf, ist augenscheinlich.

Nach und unter solcher geistigen Arbeit wird die Einprägung des Wortlautes nicht schwierig mehr sein. Nur das mechanische geistlose Auswendiglernen macht Schwierigkeit und Angst, nicht das judiziöse Memorieren. Sind doch die Gedanken der Predigt meine von mir erzeugten Gedanken; habe ich doch den Gedanken die logisch richtige und mir entsprechende Form gegeben, — sollt ich denn mein eigenes Kind nicht kennen und dies Stück meines Wesens nicht vor den Menschen bekennen? Dass übrigens nicht selten bei der Reproduktion der Predigt auf der Kanzel sei es durch den Eindruck, den die gegenwärtige Gemeinde auf den Prediger macht, sei es durch eine Wendung des Gedankens, die der Augenblick geboren, der Wortlaut des Konzeptes nicht inne gehalten wird, ist schon in der reproduzierenden Arbeit als möglich und mitunter gar notwendig gegeben. Allein nach judiziöser Memorie auch des Wortlautes hat der Prediger Macht über seine Gedanken und den Ausdruck, und die eventuelle Tragweite jener Wendung des Gedankens setzt ihn nicht in Verlegenheit.

Die sachliche und die daran anschliessende judiziöse wörtliche Memorie sollte bei jedem Prediger feste Regel sein. Regellos sind jene nervösen Individuen, deren Phantasie keine Zügel leidet, — sie bringen eine wörtliche Memorie nicht fertig, müssen sich mit der sachlichen begnügen und deshalb auf eine solide Ausbildung ihrer Predigtgabe verzichten. Sachliche Ausnahmen sind übrigens teils aus amtlichen Bedürfnissen, teils aus persönlich individuellen nicht selten; sie mögen eben Ausnahmen bleiben. Die treue Arbeit in der sachlichen und wörtlichen Memorie wird je länger desto mehr den Zeitaufwand verringern. Am Beginn meines Predigerlebens begann ich am Donnerstag morgens die Memorie; ist jetzt die sachliche Memorie ordentlich gethan, so bedarf es nur eines zwei- bis dreimaligen Überlesens des Konzeptes, und die völlig freie Verfügung über den Wortlaut ist gewonnen.

§ 190. Die Deklamation.

Erst durch den Vortrag kommt die Predigt der Gemeinde gegenüber zur Wirkung. Was nützt der Gemeinde das beste Konzept, wenn es nicht durch sachmässigen Vortrag ihr in seinem Werte sich enthüllt. Zwei Dinge sind von vornherein der sorgfältigen Erwägung wert: 1. Dass unsere Zeit, anders als eine frühere, 'durch Parlament und öffentliche Gerichtspflege, durch die ausgiebige Benutzung des Vereinsrechtes u. s. w. an gute und gewandte Redner und an Güte des Vortrags gewöhnt ist; deshalb erwartet jeder von dem Prediger eine Art des Vortrags, die mindestens jenen ebenbürtig ist, und der Prediger und seine Predigt werden von vornherein seitens der nicht entschieden Gläubigen gering geschätzt, wenn die Erwartung sich nicht erfüllt. Folglich verschliesst der schlechte Vortrag dem Prediger die Einwirkung auf jene Leute.

2. In unserer Zeit hat die allgemeine Bildung in einer das Urteil kapitulierenden Weise einen vorwiegend ästhetischen Zug angenommen, besonders in den s. g. höheren Klassen der Bevölkerung. Die Folge davon ist, dass ästhetische Fehler und Misgriffe des Predigers in unverhältnismässiger Weise störend und hindernd wirken; dass andererseits aber dem Prediger die sündhafte Versuchung nahe liegt, durch ästhetischen Glanz des Vortrags wirken zu wollen. Nicht nur insofern ist der gute Vortrag sowohl eine Kunst als eine Tugend, als die rohe Natürlichkeit in demselben kein Existenzrecht hat und eine gebildete Natürlichkeit auf dem Wege der Übung und der Selbstüberwindung hervorgerufen werden muss, sondern auch insofern, als zum guten Vortrag der Predigt die Keuschheit und unbedingte Sachgemässheit desselben wesentlich gehört. Denn was ist unter einem guten Predigtvortrag zu verstehen? Nur dies, dass der Vortrag das reine, durch keinerlei Fremdartiges gehinderte Mittel ist, den Inhalt der Predigt seinem Wert und seiner Eigentümlichkeit entsprechend der hörenden Gemeinde darzubieten. Das Haupterfordernis des guten Vortrags wird also sein, dass der Prediger, von der Sache ganz erfüllt, seine Stimmittel so ausgebildet hat und beherrscht, dass die Sache in ihrer eigentümlichen Kraft und Art ungehindert in die Erscheinung treten kann. So gewiss nun jeder Prediger mit seinen individuellen Mitteln zu rechnen hat und eine individuelle Art des Vortrages sich aneignen muss, so wenig kann doch dieselbe Art wie des Stils so des Vortrags stets in derselben Weise sich geltend machen dürfen; ob ich eine Trauredede oder eine Leichenrede halte, ist auch für den Vortrag bestimmend; nicht hat der Stoff sich meiner individuellen Art des Vortrages anzubequemen, sondern meine individuelle Art des Vortrages hat sich dem Stoff und der Stimmung des Stoffes anzuschmiegen; geschieht das nicht, so ist die individuell berechnete Art meines Vortrages zur unberechneten Manier geworden.

Die allgemeinen Erfordernisse der Deklamation, d. h. des zu Gehör kommenden Vortrags, dürften folgende sein: 1. der Vortrag muss verständlich sein, so verständlich, dass er in der Kirche von der ganzen Gemeinde bequem, ohne Anstrengung, gehört werden kann. Die Verständlichkeit ist allerdings abhängig sowohl von der Grösse bzw. der Akustik der Kirche, als von den Stimmitteln des Predigers. Unter einigermassen normalen Verhältnissen bilden sich die Stimmittel nach der Kirche. Dringt der Anfänger nicht durch, so lasse er sich nicht verleiten, durch übermässige Anstrengung der Stimme das Ziel zu erreichen; das Schreien auf der Kanzel ist unter allen Umständen zu vermeiden; ist das Schreien dem Prediger zur Gewohnheit geworden, so ist's um die Erbauung der Gemeinde und um den guten Vortrag des Predigers für immer geschehen; denn alle Kanzelgewohnheiten haben ein überaus zähes Leben. Die Übung wird auf allmäh-

lichem Wege die Stimme stärken und sie der Aufgabe entsprechen lassen; auch hier ist die Geduld für die Gemeinde und den Prediger eine Tugend, deren Lohn gewiss ist. Sind dagegen die Stimmittel dauernd zu schwach für die Kirche, so dass die Predigt dieses Predigers der ganzen oder einem Teil der Gemeinde unverständlich bleiben muss, so wird keine andere Hilfe sein, als dass der Prediger sich um eine andere Gemeinde mit günstigeren Raumverhältnissen der Kirche bemüht.

CL. HARMS fordert ein Dreifaches hinsichtlich der Verständlichkeit: der Vortrag sei laut, langsam, lieblich.

a) Das laute Sprechen. Man kann Mitleid haben mit dem Brustschwachen, der nicht laut sprechen kann; aber ein heiliger Zorn ergehe wider den Trägen und Nachlässigen, der sich nicht die Mühe geben will, laut zu reden. Doch lautes Sprechen ist nicht Schreien; dies ist nicht einmal immer verständlich. Die Verständlichkeit des lauten Sprechens wird durch eine klare scharf artikulierte Aussprache hervorgebracht, in welcher jeder Konsonant und jeder Vokal zu seinem Rechte kommt.¹⁾ Als Übungsmittel für klare und scharfe Artikulation ist der Gesang von nur zweifelhaftem Wert, weil die Gesetze gesanglichen Wohllautes sich nicht decken mit der Forderung der Artikulation. Nur wo zum Zweck des rednerischen Vortrags darauf gehalten wird, dass der Gesang mit deutlichster Aussprache geschieht, ist er als Übungsmittel zu empfehlen. Besser ist die Übung in lautem, anhaltendem, von scharfer Kritik des Freundes begleitetem Vorlesen, auch in kunstmässigem Vorlesen z. B. von dramatischen Dichtungen, die mit verteilten Rollen zum Vortrag kommen. Die Fehler der Artikulation und darum Hemmungen der Verständlichkeit sind besonders: die Unreinheit der Aussprache der Vokale a und o, i und e (in Norddeutschland), a und e (in Ost- und Westpreussen), ei und eu (im Süden Deutschlands), sowie die Verwechslung der Konsonanten b und p, d und t, g und k, g und j u. s. w., worin die Sachsen unübertroffene Meister sind. Sodann die Bildung der Laute am Gaumen oder hinten im Munde; die Aussprache wird dadurch undeutlich, und eine Ermüdung der Stimmorgane macht sich in Belegtheit der Stimme oder gar in Heiserkeit leicht geltend. Es ist die Regel, dass namentlich die Konsonanten s, z, r vorn im Munde gebildet werden; dadurch kommen diese selbst zur Geltung, und der Redner gewöhnt sich an ihnen, alle Laute, wie es sich gehört, vorn im Munde zu bilden. Die Angewöhnung zu lispeln ist hier allerdings Gefahr. Ferner das Verschlucken der Endsilben durch zu rasche Erhebung und Senkung der Stimme oder durch Nachlässigkeit, und das noch unleidlichere Gegenteil der zu

1) E. PALLESKE, Die Kunst des Vortrags, kann auch dem Prediger, wenn er die Würde der Kanzel nicht vergisst, gute Winke geben.

starken Betonung der Endsilben, wodurch ein höchst unschönes monotones Pathos erzeugt wird. Endlich das zusammenhangslose Sprechen (Staccato), die Senkung des Tones mitten im Satz. Es wird hervorgehoben teils durch falsches Atemholen, teils aber auch durch mangelhaftes Memorieren und demgemäss Unsicherheit auf der Kanzel.

b) Das langsame Sprechen. Wird es vernachlässigt, so fährt die Predigt wie ein Platzregen auf das Feld, sie läuft ab, aber dringt nicht ein. Jüngere Prediger sprechen sämtlich zu schnell; aber das ist nicht zu tadeln, weil es natürlich ist. Nur ein Plappern und wildes Jagen ist zu rügen. Die natürliche, der Jugend angemessene, zu schnelle Sprechweise wird sich ganz von selbst zum richtigen Tempo mässigen, während ein Rügen derselben leicht eine bei der Jugend höchst unnatürliche und komische Gravität zur Folge haben kann. Nur Mangel an Selbstzucht macht den Fehler bleibend; wo daher das zu schnelle Sprechen bei älteren Predigern sich findet, da ist's ein moralisches Gebrechen. Um ein langsames Sprechen in der richtigen Weise zu erzielen, beachte man die natürlichen Pausen, wie sie die Interpunktion, der Periodenbau, der Unterschied des Wichtigen und Minderwichtigen an die Hand geben. Doch die Pausen müssen in richtigem Verhältnis stehen einmal zu der Schnelligkeit des Sprechens überhaupt, anderseits zu der Sache; ein schnelles Sprechen mit langen Interpunktionspausen taugt nicht, ebenso wenig ein langsames Sprechen mit kurzen Pausen. Sind ferner die Pausen sachlich nicht motiviert, so mögen es in Wirklichkeit Kunstpausen sein, die Gemeinde wird sie als Unsicherheit deuten. Neben den Pausen ist das Tempo zu beachten, wie es durch den Charakter der Predigt überhaupt, wie es durch den Charakter der Predigtteile begründet ist. Festpredigten haben ein anderes Tempo als Grabreden, und während die Einleitung der Predigt ein langsames Tempo fordert, erheischt der Schluss der Predigt ein mehr beschleunigtes.

c) Lieblich sei der Vortrag, nicht süsslich, flötend, sentimental, sondern lieblich, weil zeugenhaft und daher herzwinnend. Die Lieblichkeit thut sich in der Wärme und Lebendigkeit des Tones, wie in der Wahrheit und Lauterkeit desselben kund; beides beruht auf dem Bewusstsein des Predigers, ein Zeuge Christi zu sein und ewiges Heil zu verkünden. Das muss die Gemeinde spüren, und sie spürt es eben in dem Ton der Predigt. Dieser wird nicht gemacht, sondern geboren; wird er gemacht, so entsteht die heuchlerische Salbung, die Salbaderei; wird er geboren, so ist er das Zeugnis, dass der Prediger selbst gesalbt ist, die Salbung des Heil. Geistes hat. Gemacht thut er in hohlem Pathos und leerem Echauffement, oder in Weinerlichkeit und Sentimentalität sich kund, geboren hat er das Siegel der Lauterkeit und Wahrheit.

Es ist bei der Betonung darauf zu achten, was und wie es be-

tont wird. Das Wichtige bedarf stärkeren Tones als das Minderwichtige, und die Stufen des starken und des schwachen Tones und der Tonlosigkeit sind zu beachten. Der Hauptton wird stets auf das Wort zu legen sein, welches einen Gegensatz markiert, und nur auf dies Wort. Ein sehr oft gehörter Fehler ist die Vernachlässigung dieser Regel. *Unsere Hilfe steht im Namen des Herrn, der Himmel und Erde gemacht hat* — erweckt die Vermutung, als ob der Prediger viele Götter und viele Herren hätte und unter diesen von dem Herrn handelte, der Himmel und Erde gemacht hat; das Wort *Herrn* ist zu betonen. Ebenso: *der Friede Gottes, welcher höher ist denn alle Vernunft*, — als ob es verschiedene Frieden Gottes gebe, aus denen nur der eine genannt werde, der das Merkmal habe, höher als alle Vernunft zu sein.

Jeder Mensch hat eine mittlere (gewöhnliche) Tonhöhe, das ist der natürliche Grundton, von welchem der Prediger in seiner Rede auszugehen hat. Von diesem Grundton aus erhebt und senkt sich die Stimme, um stets wieder auf diesen Grundton zurück zu lenken. Wird dieser Grundton festgehalten, so wird die Naturgemässheit der Tonfarbe zu erreichen sein, die Stimme entspricht dem inneren Geistesleben in jeder Regung des Willens und des Gemüts; die Anschmiegbarkeit des Tones bekundet Meisterschaft, das Gegenteil der Monotonie oder des Kanceltons, der nicht immer nur auf falscher Angewöhnung beruht, oft auch auf Gleichgültigkeit, Eitelkeit oder Mutlosigkeit.

Anhangsweise ein Wort über die Mittel, die Frische der Stimme zu erhalten und Heiserkeit oder Belegtheit der Stimme zu vermeiden. Der Hauptgesichtspunkt ist Abhärtung der Respirationsorgane durch regelmässige kalte Waschungen, damit die durch Witterungswechsel so leicht eintretenden katarrhalischen Zustände vermieden werden. Wollene Unterkleidung ist für Sommer und Winter, aber auch in verschiedener Schwere, zu empfehlen, jedoch nicht Bedeckung des Halses. An inneren Mitteln, besonders gegen Trockenheit des Gaumens während des Sprechens (Rachenkatarrh), aber auch zur Abhärtung der Schleimhäute überhaupt ist allen Predigern tägliches (einmaliges oder je nach Bedarf mehrmaliges) Gurgeln mit Salzwasser (gewöhnliches Kochsalz oder wenn Verstärkung not ist: chlorsaures Kali) dringend anzuraten. Unmittelbar vor der Predigt, also ad hoc, zu nehmen, um Heiserkeit zu verhüten, giebt es kein Universalmittel, weil die Ursachen der Heiserkeit oder Belegtheit der Stimme sehr mannigfaltig sind. Man hat es auszuprobieren, ob ein Schluck kalten oder warmen Wassers, ein Stück Zucker oder eine harte Brotrinde, ein Ei oder Thee sich bewährt. Mein Präservativmittel ist stark verdünnter Essig oder ein Schluck sauren Weins. Irregularität der Stimme muss jedenfalls vermieden werden, weil sonst mitleidige Seelen als einzigen Eindruck der Predigt die Notiz mitnehmen: zuletzt wurde er aber heiser.

§ 191. Die Aktion.

Gegenüber puritanischer Engherzigkeit, welche alle Aktion auf der Kanzel als Schauspielerkunst verwirft, sei mit C. F. Th. SCHUSTER auf das Vorbild Jesu verwiesen. Von dem Beginn der Bergpredigt berichtet Lc 6²⁰: καὶ ἐπάρας τοὺς ὀφθαλμοὺς εἰς τοὺς μαθητὰς αὐτοῦ (vgl. Joh 17¹). Besonders instruktiv ist die Erzählung vom reichen Jüngling bei Mc 10¹⁷⁻²⁷; die Verse 21. 23. 27 kündigen die Beredsamkeit der Augen Jesu in verschiedener Weise; vgl. Mc 3¹⁻⁶, bes. v. 5, ebenso v. 31—35, bes. v. 34. Die Macht des Auges Jesu wird in ergreifendster Weise Lc 22⁶¹ uns geschildert. Von einer sprechenden Handbewegung berichtet Mt 12⁴⁶⁻⁵⁰, bes. v. 49; ebenso Lc 24⁵⁰, der Gestus des Segnens.

Gegen übertriebene Wertlegung auf die Aktion oder gar schauspielerisches Einüben derselben gelte GOETHE'S Faust:

Such er den redlichen Gewinn,
Sei er kein schellenlauter Thor;
Es trägt Verstand und rechter Sinn
Mit wenig Kunst sich selber vor.

Also Natürlichkeit der Aktion, das ist die Grundforderung. Aber ist Aktion überhaupt nötig? Wem sie nicht eine innere Notwendigkeit ist, der unterlasse sie; nichts verkehrter, als ohne innere Nötigung, bloss um eine Bewegung zu machen, in Aktion zu treten. Gleichwohl ist das Normale, dass solche innere Nötigung vorhanden ist, die Aktion ebenso notwendig wie die sachmässige Deklamation. Darum ist auf die körperliche Beredsamkeit stets grosser Wert gelegt; wie der Mund und seine Stimme, so sollen alle Glieder des Körpers dem einen Zweck der Rede dienen. Es ist verständlich, dass die beste Deklamation in ihrem Erfolg geknickt wird, wenn die Aktion fehlt oder verfehlt ist. Wie kann die Deklamation wirken, wenn der Gegensatz der Bewegung der Rede und der Bewegungslosigkeit des Körpers an dem Redner zur Erscheinung kommt, oder wenn die Haltung des Kopfes, der Schultern, Arme, Hände verrenkt und schief oder gezwungen ist? Denn nicht nur auf die Hände und Arme, sondern auf den ganzen Körper, so weit er sichtbar ist, bezieht sich die Aktion, vom Mienenspiel an bis auf die Bewegung der Finger. Die Aktion hat einen doppelten Zweck: sie soll die Rede veranschaulichen; daher ist es eine Forderung, dass die Hörer den Prediger sehen können. Wird die Forderung nicht erfüllt, so wird der Eindruck abgeschwächt. In LIONARDO DA VINCI'S Abendmahl hat die Malerei die veranschaulichende Sprache der Gesten in klassischer Weise dargestellt. Die Aktion soll bekräftigen, was besonders durch Bewegungen der Hände und Arme erreicht wird. Für die Aktion gilt ein doppeltes Gesetz: das der Natürlichkeit und das

der heiligen Schönheit, beides in einem. Die rohe Natürlichkeit und drastische Unschönheit wird dadurch ausgeschlossen; jede heftige Bewegung, ein starres Ausstrecken der Arme, ein Klatschen der Hände, ein Schlagen auf die Kanzelbrüstung, eine halb liegende Stellung zur Seite oder nach vorn, ein Schütteln des Kopfes u. dergl. mehr — und wer kann die Untugenden aufzählen? — ist durchaus zu vermeiden. Dagegen zeige der Körper in allen seinen Teilen jene gehaltene Ruhe, welche die Herrschaft des Geistes auch in den bewegtesten Augenblicken nicht vermissen lässt, — und der geringe Dienst der Aktion, in Keuschheit geleistet, hat seinen bestimmten Wert für den grossen Zweck der Predigt des göttlichen Wortes: die Gemeinde Christi zu erbauen in Bewahrung und Förderung ihrer Heiligkeit.



Achelis, A.C.

250,4P

Ac45

VII

Lehrbuch der praktischen

250,4P

Ac45

VII

